

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

Őınasi GÜNDÜZ
Sâbif Kaynaklarında
İslam ve Müslümanlar

Muammer BAYRAKTUTAR
“Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında
Bir Üstünlüğü Yoktur” Hadîsinin
Hz. Peygamber’e İsnâdına Yönelik Fazlur
Rahman’ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi

Őır Muhammed DUALI
Rusya Müslümanları Örneğinde
Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu

Hatice TOKSÖZ
İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde
İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi

Ramazan YAZÇİÇEK
Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz
ve Semboller Üzerinden Anlamlandırma:
Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor

cilt: 9 sayı: 1 Ocak - Nisan'12



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 9 Sayı/Number: 1
Ocak – Nisan / January – April 2012

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume 9 Sayı/Number: 1 Ocak – Nisan / January – April 2012

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases 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., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.) Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Y.Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); 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., Mar. 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 U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Doç.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Doç.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Doç.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Haziran 2013

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

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 4/5, K.: 3, 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.

Yayın 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 taşınmaz.

Yazıların yayımlanıp yayılmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-6 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

7-30 | Şinasi GÜNDÜZ
Sâbiî Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar
Islam and the Muslims in Mandaeen Sources

31-80 | Muammer BAYRAKTUTAR
“Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur” Hadîsinin Hz. Peygam-ber’e İsnâdına Yönelik Fazlur Rahman’ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi
Fazlur Rahman’s Critics and Assessments about the Hadith “Arabian has not any Superiority against to a Person who are not Arabian, Except ‘Taqvâ’ ” of Imputation to the Prophet Muhammad

81-104 | Şir Muhammed DUALI
Rusya Müslümanları Örneğinde
Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu
The Problem of Freedom of Conscience
and Religion in the case of Muslims in Russia

105-134 | Hatice TOKSÖZ
İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde
İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi
The Problem of Freewill Concept and Free Actions
in the Metaphysical System of Avicenna

135-164 | Ramazan YAZÇIÇEK
Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz
ve Semboller Üzerinden Anlamlandırma:
Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor
The Surfing on Metaphysical Sphere or an Interpretation
via Abstract Concept and Symbols: Metaphor as an
Explanation Method

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Reviews

- 165-170 Ahmet Türkan, *Osmanlı'da Kripto Hristiyanlar*,
171-175 Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı: Hinduizm'de Kurtuluş*
175-177 Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din*,

Milel ve Nihal Geleneğinden / Traditions of Milel & Nihal

- 179-187 Ahmed Midhat Efendi'nin Müdâfaa Adlı Eserinin Mukaddimesi
Bilal PATACI



Editörden

Geçtiğimiz günlerde medya çevrelerinde en çok tartışılan konulardan birisi, Katolik Kilisesi'nin başı olan Papa 16. Benedict'in istifasıydı. Katolik Kilisesi ya da papalık tarihinde en son istifanın Papa 12. Gregory tarafından 1415 yılında gerçekleştirildiği düşünülürse, söz konusu istifanın Hıristiyanlık tarihinde altı asır sonra gerçekleşen bir tutumu ifade ettiği görülecektir. Papa 16. Benedict'in kilise hukukunun en kadim unsuru olan istifa mekanizmasını işletmesinin ne anlamı olabilir? Bazı medya organlarında ve diğer çeşitli çevrelerde istifanın nedeni olarak kilise bünyesinde işlenen cinsel taciz olayları ile Vatikan'ın kara para aklama suçlamaları tartışıldı. İstifanın papanın bu tür suçlamaları temizlememesinden kaynaklandığı iddia edildi. Ancak papalık öncesi adıyla kardinal Joseph Ratzinger'in zihin dünyasına yakından bakıldığında daha farklı istifa nedenlerinden söz edilebilir.

Papa 16. Benedict, her şeyden önce kıta Avrupası'nın kültürüne sahip olan ve XX. yüzyılın en ırkçı rejimini tecrübe etmiş olan Almanya coğrafyasında yetişmiştir. Bu çerçevede Papa her şeyden önce Hıristiyan Avrupalı bilincine sahip bir liderdi. Bu bilinç çerçevesinde Batı'nın dini köklerini sorgulayan pek çok kitap kaleme almış ve Hıristiyanlığın Avrupa temeli üzerinde yükseleceğini hep savunmuştur. Ona göre Avrupa politik değil dini ve kültürel bir coğrafyayı ifade etmektedir. Zira eksik bir girişim olarak kalan Avrupa Birliği anayasasının giriş kısmında Tanrı ve Hıristiyanlığa atıf yapılması ısrarı başka nasıl değerlendirilebilir? Yine Papa'nın, henüz bu göreve gelmeden önce aynı gerekçelerle Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine karşı çıktığı da açıkça ilan edilmişti. Dolayısıyla Papa, Hıristiyan ethosu üzerine bina olmuş bir Avrupa hayaline sahipti.

Papa 16. Benedict'in bir Hıristiyan Batı ideali vardı. Güçlü ekonomik ve politik temellere oturmuş bir Avrupa Birliği hayaliydi bu. Nitekim 1990'lı yıllarda Avrupa Birliği doğu Avrupa'ya doğru politik genişlemesini sürdürürken papa, Hıristiyan kökenlere vurgu yaparak Hıristiyanları sekülerizmin ve rölativizmin tehlikelerine karşı koruma gayretini sergiliyordu. Ancak içinde bulunulan durum hedeflenen idealin çok uzağındadır. Avrupa Birliği hem politik hem de ekonomik olarak önemli bir gerileme sürecindedir. Kilisenin toplumsal etkisi her zamankinden daha yüksek durumda değildir. 16. Benedict gibi bir Hıristiyan doktriner için durum büyük bir başarısızlıktır. O da asırlar öncesinin istifa eylemini yeniden gündeme getirerek adeta "vuruşarak çekilme" yöntemini seçmiştir. Bu hem Batı'nın Hıristiyan köksüzlüğüne hem de modernleşmeye yönelik tepkisel bir çıkıştır. İstifanın medyatik gerekçelerinin ise işin özünde çok fazla katkısının olduğunu söyleyemeyiz. Zira bu gerekçeler kilise tarihi ile özdeşleşmiş kadim/kronik zafiyetlerdir.

Milel ve Nihal'in bu sayısına gelince; bu sayı da yine alanında uzman pek çok yazarımızın makalelerini içermektedir. Bu sayıda Ş. Gündüz "Sâbiî kaynaklarında İslam ve Müslümanlar" konusunu ele almaktadır. M. Bayraktutar "Arabın Arap olmayana takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur" hadisinin Hz. Peygambere isnâdına yönelik eleştiri ve değerlendirmeleri Fazlur Rahman bağlamında incelemektedir. Rus Ortodoks Kilisesi hakkındaki özgün araştırmalarıyla öne çıkan Ş. M. Dualı "Rusya Müslümanları örneğinde din ve vicdan özgürlüğü sorunu"nu işlemektedir. İslam felsefesi temelinde kaleme aldığı makalesinde H. Toksöz "İbn Sina'nın metafizik sisteminde irade ve insanın özgürlüğü problemi"ni tartışmaktadır. Son olarak R. Yazççek'in "Metafizik alanda sörf ya da mecaz ve semboller üzerinden anlamlandırma: bir anlatım yöntemi olarak metafor" başlığıyla, anlam arayışında adeta zarf-mazruf ilişkisine işaret etmektedir.

Gelecek sayıda buluşmak üzere...

Editor

Sâbiî Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar

Şinasi GÜNDÜZ*

İslam and the Muslims in Mandaean Sources

Citation/©: Gündüz, Şinasi, (2012). Islam and the Muslims in Mandaean Sources, Milet ve Nihal, 9 (1), 7-30.

Abstract: Being prominent representative of the Gnostic tradition the Mandaeans have an important place in Islamic sources as well as in Islamic history. From the early period on, some debate and analysis on the Mandaeans as well as polemics against them have appeared in the Islamic sources. The sacred and historical sources of the Mandaeans have some information on Islam and the Muslims. Among them descriptions concerning the period of Muslim domination and polemical arguments on Islam and the Muslims look particularly important. This material found in the Mandaean sources is noticeable in comparison of the similar material which is found in Islamic sources. Besides information and polemics concerning Islam and the Muslims the Mandaean sources includes some materials that evoke the concepts, terms and ideas within Islamic tradition. These obviously indicate the Islamic influence, though very limited, both in the Mandaean sacred literature and in the Mandaean tradition.

Key Words: The Mandaeans, Mandaean sources, Islam, Muhammad, the Muslims, Arabs.



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

Atıf/©: Gündüz, Şinasi, (2012). Sâbiî Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar, Milet ve Nihal, 9 (1), 7-30.

Öz : Gnostik geleneğin günümüzdeki önemli bir temsilcisi olan Sâbiîler, İslam tarihinde olduğu kadar İslami kaynaklarda da önemli bir yer tutmaktadır. Erken dönemlerden itibaren İslami kaynaklarda Sâbiîlerle ilgili polemikler kadar çeşitli tartışma ve değerlendirmelere de yer verilmiştir. Sâbiî kutsal ve tarihsel kaynakları da İslam ve Müslümanlara yönelik birçok bilgi içermektedir. Bunlar arasında İslam egemenliği dönemine yönelik tanımlamalarla İslama ve Müslümanlara yönelik polemikler ayrı bir önem arz etmektedir. Sâbiî kaynaklarında yer alan bu materyal İslami kaynaklarda mevcut benzer malzeme ile karşılaştırma açısından ilginçtir. Bunların yanı sıra yine Sâbiî kaynaklarında İslami kavram ve değerleri karşılaştıran birçok hususa da rastlanılmaktadır. Bunlar, çok sınırlı da olsa, gerek Sâbiî kutsal kitaplarında gerekse Sâbiî geleneğinde mevcut İslami etkiye işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sâbiîler, Sâbiî kaynaklar, İslam, Muhammed, Müslümanlar, Araçlar.

Giriş

Günümüzde başta Irak, İran, Avustralya ve ABD olmak üzere dünya genelinde irili ufaklı cemaatler halinde varlıklarını sürdüren Sâbiîler, karakteristik özellikleri ve sahip oldukları literatür ile dikkate değer bir dinsel topluluktur. Toplam sayıları yaklaşık 80 ilâ 100.000 kişi civarında olan Sâbiî cemaatinin önemli bir bölümü, asıl yerleşim merkezleri olan Irak ve İran'dan ayrılarak diaspora yaşantısını tercih etme durumunda kalmıştır. Özellikle Batı ittifağının Irak işgali ve akabinde yaşanan şiddet olayları Irak'ta yaşayan Sâbiîleri önemli ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle Iraklı Sâbiîlerin önemli bir bölümü Suriye ve Ürdün gibi komşu ülkeler yanında çeşitli Batı ülkelerine göç etmek durumunda kalmıştır.

Her ne kadar günümüzdeki sayıları diğer inanç mensuplarına oranla oldukça az olsa da Sâbiîlerin gerek inanç sistemlerindeki özgünlük gerekse İslam tarihinde ve literatüründe oynadıkları rol onları oldukça özel yapmaktadır. Nitekim bugün itibarıyla Sâbiîlerin teolojik yaklaşımlarından ibadet anlayışlarına, cemaat yapılarından dilerine ve geleneklerine kadar birçok husus incelenme açısından ayrı bir önem arz etmektedir.

Sâbiî teolojisi, Tanrı, evren ve insan anlayışları ile hakikat ve

kurtuluş öğretileri açısından Gnostik bakış açısını esas almaktadır. Buna göre ışık ve karanlık ya da iyilik ve kötülük şeklindeki iki asli ilke/prensip ezelden ebede mevcuttur ve aralarında bitip tükenmek bilmeyen bir karşıtlık ve mücadele söz konusudur. İnsan bedeni de dâhil maddi olan her şey kötülük ve karanlık âleminin bir parçasıdır. İnsanın asıl varlığını oluşturan ruh ise maddi âlemlerle bedene atılmış/düşmüş bir ışık varlığıdır. Kurtuluş, ruhun tanrıya, evrene ve kendisine yönelik hakikati kavraması ve beden hapishanesinden kurtulması ile mümkündür. İnsanın iyi davranışları bir başına kişinin kurtuluşu için yeterli değildir; zira kişinin kurtulup kurtulamayacağı ilahi irade tarafından seçilmiş olup olmadığıyla ilgilidir. Sâbiîler kurtuluş ehli olarak seçilmiş “bilenler” (*Mandaye*) ve “hakikati koruyup muhafaza edenler” (*Nasuraye*) topluluğudur. Bir kişinin Sâbiî olabilmesi ise ancak Sâbiî bir anne ve babadan doğması ile mümkündür.

Sâbiîler oldukça önemli bir dinsel literatüre sahiptirler. Mandence olarak adlandırılan Aramicenin bir lehçesiyle yazılı olan bu literatür onlarca yazılı eserden oluşur. Bu literatürün en eski nüshaları erken dönem İslami devirlere ait olsa da sahip olduğu materyalin bir kısmı Milattan sonraki üçüncü yüzyıla kadar uzanır. Sâbiî literatürü bir bütün olarak Gnostik din anlayışını ortaya koyması yanında çeşitli Ortadoğu inanç sistemlerinin dini literatürü ile karşılaştırma açısından da önemlidir. Nitekim bu literatürün tarihsel süreçte Sâbiîlik dışı çeşitli dini geleneklerin kutsal metinleri üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. Örneğin yapılan karşılaştırmalı araştırmalar, Sâbiî kutsal metinlerinden *Ginza*’nın bazı kısımlarının çeşitli Maniheizm metinleri üzerinde etkili olduğunu ortaya koymuştur.¹

Uzun tarihleri boyunca Sâbiîler birçok kültürel yapı ve dinsel gelenekle bir arada yaşamış ve bu farklı geleneklerle kendi inanç sistemleri ve ibadet anlayışları arasında kaçınılmaz ilişkiler kurmuşlardır. Bu süreçte zamanla komşu dinsel ve düşünsel geleneklere ait çeşitli inançlar, bakış açıları ve değerler Sâbiî geleneğine

¹ Bkn. T. Säve-Söderberg, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaeen Parallels*, Uppsala 1949.

girmiş; hatta Sâbiî cemaati içerisinde çeşitli kişi ve kesimler işi din değiştirmeye kadar götürmüşlerdir. Bu durum kaçınılmaz olarak Sâbiî geleneğinin kendisini diğerlerine karşı korumaya, diğer geleneklere karşı güçlü polemikler üretmeye itmiştir. Böylelikle Sabi dinsel ve tarihsel literatüründe Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi inanç sistemlerine karşı polemikler ortaya çıkmıştır. Polemik içerikli bu materyalin amacı, apolojetik bir yaklaşımla kendi cemaatini bir arada tutmak ve yabancı dinsel geleneklerin etkisinden korumaktır. Sâbiî literatüründe yer alan bu polemiklerin yanı sıra farklı dinsel geleneklerle uzun birliktelik sonucu oluşan etkileşime dayalı malzeme de Sâbiî literatüründe yerini almıştır. Bu çerçevede bazı teolojik yaklaşımlardan ibadetlere, kavram ve ıstıhlardan dua formüllerine kadar farkı dini geleneklere ait birçok husus Sâbiî kaynaklarına girmiş ve Sâbiîlerin günlük yaşantılarının bir parçası olarak bugüne değin varlığını sürdürmüştür.

Sâbiîlerin İslam Egemenliğine Girmeleri

Sâbiî kaynaklarında Sâbiîlerin yaşamakta oldukları Mezopotamya bölgesinin Müslümanlar tarafından fethi öncesi dönemde Sâbiîlerle Müslümanların ilişkilerine dair herhangi bir bilgi yer almaz. Birazdan değineceğimiz gibi, Sâbiî kaynaklarında İslam ve Müslümanlarla ilgili ilk değerlendirmeler Hz. Ömer döneminde Irak'ın fethine ilişkindir. Bu kaynakların büyük çoğunluğu İslam tarihinin ilerleyen dönemlerinde derlenmiştir. İslami kaynaklara baktığımızda ise Müslümanların Sâbiîlere olan ilgisinin oldukça erken dönemlere kadar uzandığını görürüz. Müslümanlar, Kur'an'ın nazil olduğu dönemden itibaren Sâbiîlere ilgi duymuş, onların kim oldukları, nerede yaşadıkları ve nasıl bir inanç sistemine sahip oldukları konusunda kafa yormuşlardır. Müslümanların Sâbiîlere olan bu ilgisinin İslamın temel kaynakları bağlamında iki önemli nedeni vardır: Bunlardan ilki Kur'an'da Sâbiîlerden üç ayette bahsedilmekte oluşudur; ikincisi ise henüz risaletin Mekke döneminde itibaren Hz. Peygamber ve müminlere yönelik olarak müşriklerin kullanmış oldukları "Sâbiî" terimidir. Kur'an, kimlikleri hakkında herhangi bir bilgi vermese de Sâbiîleri Bakara, Maide ve Hac

surelerinde diğer çeşitli inanç gruplarıyla birlikte sadece ismen zikretmekte ve iki yerde “her kim Allah’a ve ahiret gününe iman eder ve salih amel işlerse onların mükâfatları Allah katındadır, onlar için bir korku yoktur” diye vurgulamaktadır.²

Bizzat Kur’an’ın nazil olduğu dönemde Sâbiîlerle Müslümanların karşılaşmalarına dair kaynaklarda herhangi bir somut bilgi bulunmamakla birlikte, erken dönemlerden itibaren Kur’an’da Sâbiîler (*sâbiun*, *sâbiîn*) isminin kullanılması Hicaz bölgesinde onların tam manasıyla olmasa da bilinip tanındıklarının en önemli delilidir. Nitekim Müslümanlar, sahabe döneminden itibaren Kur’an’da anılan bu inanç grubunun kimliğini açıklama gayreti içerisinde olmuşlardır.³ Müslümanların Sâbiîlere olan ilgisinin bir diğer temel referansı da Mekke döneminde iken Hz. Peygambere ve ona inananlara müşriklerin “Sâbiî” demeleridir. Bu konudaki rivayetler incelendiğinde bunun Sâbiîlik diniyle irtibatlı olarak kullanılmadığı, yalnızca Arapça “dönek” anlamına gelen bir yaftalama olduğu anlaşılır. Bununla birlikte bazı erken dönem İslam âlimleri; Arap müşriklerinin Müslümanları Sâbiîlerle karşılaştırmaları ve bu çerçevede Müslümanları aşağılamak amacıyla bu yaftayı kullanmış oldukları kanaatindedirler.⁴ İlerleyen dönemde ise İslam âlimlerinin Sâbiîlere ilgisinin ana nedeni özellikle 3. Hicri yüzyıldan itibaren Sâbiî adı altında İslam dünyasında ön plana çıkan Harraniler olmuştur. İbnu’n-Nedim, Ebu’r-Reyhan el-Biruni ve Hamza Isfahani gibi İslam âlimlerinin eserlerinde Sâbiî adını sonradan adapte ettiklerine dair veriler bulunan Harranilerden birçok kişinin yıldız ve gezegen kültüne dayalı politeist ve pagan inanç sistemleriyle İslam şehirlerinde, hatta saraylarda ve önemli bilim meclislerinde boy göstermeleri bir anda Müslümanların dikkatinin bunlar üzerinde yoğunlaşmasını sağlamıştır. Müslümanlar bir yandan bunların inanç sistemleri hakkında bilgi verip analizler

² Bkn. Bakara 62, Maide 67, Hac 17.

³ Bu konuda geniş bilgi için bkn. Ş. Gündüz, “Kur’an’daki Sâbiîlerin kimliği üzerine bir tahlil ve değerlendirme”, *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992.

⁴ Bkn. Gündüz, “Kur’an’daki Sâbiîlerin kimliği üzerine bir tahlil ve değerlendirme”.

yaparken bir taraftan da bunların Kur'an'da anılan Sâbiiler olup olmadıklarını sorgulamış, güney Mezopotamya'da yaşayan ve çoktanrıçlıkla paganizmden uzak yapılarıyla bilinen Sâbiilerden farklarını vurgulamaya ve Harranilerin ne zaman Sâbiî ismini adapte etmiş olabilecekleri sorusunu cevaplamaya çalışmışlardır.⁵ Müslümanların Sâbiilere olan bu ilgileri, doğal olarak tefsir ve hadis kaynaklarından fıkıh ve islam tarihi kaynaklarına kadar birçok alana ilişkin literatürde Sâbiilerle ilgili irili ufaklı çeşitli görüşlerin, tartışmaların yer almasına neden olmuştur.

Erken dönemlerden itibaren Müslüman âlimler Sâbiilerin çeşitli özelliklerine dikkat çekmiş ve onların ehli kitab kategorisinde sayılıp sayılmayacaklarına dair çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Ebu Hanife onların Zebur okuduklarını, ehli kitab arasında sayılabileceklerini, dolayısıyla kadınlarıyla evlenilebileceğini ve kestiklerinin yenilebileceğini düşünmüştür. Bazı kaynaklar Hz. Ömer'in de Sâbiilerin Ehli Kitaptan oldukları fikrinde olduğunu aktarmaktadır. Sâbiilerin Zebur okudukları kanaati Ebû Hanife'nin çağdaşı olan diğer birçok İslam âlimlerin tarafından da savunulmuştur. Bunlardan Abu'l-Aliyeh ve Suddî, Sâbiilerin Ehli Kitab kategorisine girdikleri ve dolayısıyla onlar tarafından kesilen şeyleri yeme ile onların kadınlarıyla evlenmenin caiz olduğu görüşüne katılmışlardır. Diğer taraftan Ebu Hanife'nin öğrencileri Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Mucâhid gibi İslam alimleri ise Sâbiilerin Ehli Kitab arasında sayılmayacağını savunmuşlardır.⁶

Mezopotamya bölgesi İslam egemenliğine girdiğinde bölgedeki duruma ilişkin veriler hem İslami hem de Sâbiî kaynaklarında yer almaktadır. İslami kaynaklar o dönemde yörede yaşayan Hıristiyan ve Mecusi gibi diğer gayrimüslim unsurlarla birlikte Sâbiilerin de ehli zimmet statüsüne alındıklarına vurgu yapar. Sâbiilerin yaşadıkları Güney Mezopotamya bölgesi Hz. Ömer döneminde fethedildiğinde burada egemen unsur olan Mecusilere Hz. Pey-

⁵ Bu konuda bkn. Ş. Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, Ankara 1995, s.4-9.

⁶ Bkn. Ş. Gündüz, "Ehli Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanife ile Çağdaşlarının "kitâb" Terimi Merkezli Yaklaşımları", *İslâmi Araştırmalar*, 15: (1-2), 2002.

gamber'in bir hadisinden hareketle ehli zimmet statüsü tanınmış⁷ ve "cizye" denilen belirli bir vergi karşılığında İslam egemenliğinde varlıklarını sürdürme hakkı verilmiştir. Benzer bir uygulama bu yörede yaşayan Sâbiîler gibi azınlık oluşturan diğer inanç grupları için de geçerli olmuştur. Bu konuda başta Ebu Yusuf gibi fakihler olmak üzere çeşitli erken dönem İslami kaynaklarda bilgiler yer almaktadır.⁸ Sâbiîlerin ehli zimmet kategorisine alınmalarında - yukarıda değindiğimiz - onların ehli kitab sayılıp sayılmayacağına yönelik tartışmalar da etkili olmuş gözükmektedir. Nitekim Sâbiî kaynaklarından *Haran Gaveyta*, yöreyi fethettiklerinde Müslümanların Sâbiîlere dokunmamalarına, onlara yönelik şiddete başvurmamasına ve Sâbiîlere Müslüman yönetimi altında yaşamalarını sürdürme hakkı tanınmasına yönelik şunları anlatır:

"ve o (Danga oğlu Anuş) onu kendi şehriden Basra denilen Suf Zaba'ya götürdü. Ona Bağdat'a doğru İranlıların tepelik ülkesini gösterdi. Ve Anuş (Uthra), Danga oğlu Anuş'a bilgi verdiği gibi babaları tarafından (derlenen) ve Nasuraların bütün yöneticilerinin sıkıca sarıldıkları bu kitap hakkında Katilin Oğluna da bilgi verdi. Ve kralların bir listesi bu kitapta vardır; dünyanın kralı Adem'den kral Artabanus'a (hatta) Danga oğlu Anuş'a kadar bilgi verir ki bunlar seçilmiş kök/kökendiler. Sonra o, ona Ardubayya (Sasaniler) kralı hakkında, bütün yapmayı araştırdığı şey hakkında ve Yüce Hayat ulusunun çocukları hakkında bilgi verdi; onlar (Müslümanlar) onun yönetimi zamanında yaşayan Nasuralara zarar vermesinler diye. Danga oğlu Anuş yüce Işık Kralı'nın -ismi yücelsin- gücüyle açıkladı ve konuştu ki Katilin Oğlu Arab'ın ruhlar cemaatine zarar vermesine, Yüce Vahyin bu açıklamaları ile sağlanan korumaya bağlı olarak izin verilmedi."⁹

⁷ "Mecusilerle karşılaştığınızda onlara ehli kitaba davrandığınız gibi davranın", Malik ibn Enes, *el-Muvatta*, İstanbul 1981, Zekat 24.

⁸ Ebû Yusuf, İslamdan dönen mürtedler ve Arap müşrikler hariç bütün gayrimüslimlerden cizye alınabileceğini vurgulamaktadır. Bkn. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, çev. Ali Özek, İstanbul 1973, s.210.

⁹ E.S. Drower, *Harar Gawaita and tha Baptism of Hibil Ziwa*, (buradan itibaren *Harar Gaveyta*), Vatican City 1953, s.15-16.

Anlaşılacağı gibi metinde Müslümanların Sâbiîlerle karşılaş-
tıklarında onlara zarar vermemesi, Müslümanların onların kutsal
metninden haberdar olmaları ile açıklanmaktadır. Buna göre Anuş,
Müslümanlara Sâbiîlerin kutsal kitabı hakkında bilgi vermiş ve
Müslümanlar bu nedenle onlara zarar vermemişlerdir. Bu ifade
erken dönem İslam tarihinde gördüğümüz, Sâbiîlerin kutsal kitap-
larından dolayı Ehli Kitab kategorisine dâhil olduklarına ve cizye
hukuku ile İslam toplumunda varlıklarını sürdürebileceklerine
dair görüşlere Sâbiî kaynaklarından bir delil teşkil etmektedir.

Mezopotamya'nın fethi esnasında Müslüman yöneticiler her
ne kadar Sâbiîlere fiili anlamda zarar vermemiş, onlara ehli zim-
met kategorisinde yaşamlarını sürdürme hakkı tanımış olsalar da
ilerleyen süreçte Sâbiîlerin bir cemaat olarak çeşitli sıkıntılar yaşa-
dıkları Sâbiî kaynaklarında yer alan ifadelerden anlaşılmaktadır.
Bu sıkıntılar arasında Sâbiî cemaatinin yaşadığı bölgelerin azalma-
sı, yörede Müslüman nüfusun sayısının giderek artması, buna
bağlı olarak cami ve mescitlerin inşa edilmesi, muhtemelen Sâbiîler
arasında bazı kişilerin İslamı kabul etmeleri ve Müslümanların yer
yer kılıca/şiddete başvurmaları sayılabilir. Nitekim *Haran Gavey-
ta'*daki şu ifade bunu desteklemektedir:

“...ve sonra Katilin Oğlu Arab krallık kurdu, ileri çıktı, ken-
disine bir halk oluşturdu ve sünneti uyguladı. Bütün bunlar
olduktan sonra bile ve bütün bu olaylar gerçekleşikten son-
ra altmış bayrak/alem kaldı... Sonra o kılıcı aldı ve Şam şeh-
rinden Bdin olarak adlandırılan Bit Dubar'a kadar kılıç kul-
landı. O buraları yönetti ve Hardbeanlar (Ardubayya, Sasa-
niler) denilen İranlıların tepelik ülkelerine hükmetti ve yö-
netimi onlardan aldı.”¹⁰

İslam Egemenliği Dönemine Yönelik Polemikler

Sâbiî kaynaklarında başta Yahudilik olmak üzere diğer dinlere ve
bunlara mensup inanç gruplarına yönelik birçok polemik dikkat
çeker. Örneğin Yahudiler kötü güç Ruha'nın halkı olmakla itham
edilir ve “Yahudilerin tanrısı” olarak anılan Adonay'dan sık sık
“sahte tanrı” ve “kötü ruhların ve karanlık güçlerin lideri” olarak

bahsedilir. Benzer şekilde Hıristiyanlık ve Hıristiyan geleneğinde yer alan şahsiyetlere karşı da çeşitli polemikler Sâbiî kaynaklarında mevcuttur. Örneğin Hz. İsa, “sahte mesih” ve “yalancı” gibi ifadelerle zikredilir ve kötü gezegenlerden Merih (*Nbu*) ile özdeşleştirilir.¹¹ Onun, hakikat elçisi Hz. Yahya'dan öğrendiği bilgileri daha sonra yanlış yolda kullandığı savunulur.

Sâbiî kaynakları Müslümanlara ve İslami değerlere yönelik birçok polemige de yer verir. *Divan Abatur* ile *Haran Gaveyta*, Ar-dubayya'nın (Sasanilerin) 360 yıllık egemenliği sonrası Arap Abdullah'ın yönetici olduğunu ve egemenliğini kurduğunu belirtir. Arap fetihlerinin Şam'a kadar uzandığından söz eder.¹² Bir bütün olarak İslami dönem "Mars dönemi" olarak anılır. Mars dönemi Sâbiî zaman tasavvurunda toplam 7 dönemden oluşan zamanın son dönemidir. Bu dönem kötülüğün gittikçe ayyuka çıkacağı ahir zamanı da içeren bir devirdir. Gezegenlerden Mars (*Nirig*), Sâbiî geleneğinde şiddet ve savaşla birlikte anılır. Sâbiî kutsal metinlerinden *Sfar Malvaşya*'da yıldızı Mars olan bir kişinin zekilik ve kurnazlıkla savaş ve şiddeti öğreneceği söylenir. Bu çerçevede Mars'ın etkisi altında olan bir kişinin azgın, sinirli, kötü, günahkâr, sahtekâr ve yalancı bir karakterde olduğu; öldürmekten ve ordularını savaşa sürmekten hoşlanan bir tabiat taşıdığı anlatılır.¹³

Nitekim Sâbiî kaynaklarında İslami dönem baştan sona şiddet ve savaşın hâkim olduğu bir devir olarak nitelenir. İslami dönem her türlü karışıklığın, fitnenin ve talihsizliğin artacağı, fakirlikle

¹¹ “Arkadaşlarım, sahte mesihe karşı dikkatli olun.” E.S. Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, (buradan itibaren *Kolasta*), Leiden 1959, s.119. “Onun ismi Immanuel'dir ve kendisini kurtarıcı İsa olarak adlandırır. ... O size gözükür ve şöyle der: ‘Gel, yanımda ol ve sen yanmayacaksın.’ Ona inanma; zira o büyücülük ve hainlik yapar. ... O şöyle der: ‘Ben tanrırım ve tanrının oğluyum. Babam tarafından buraya gönderildim.’ Ve o sana şöyle der: ‘Ben ilk elçiyim, Hibil Ziva’yım. Ben yükseklerden geldim.’ Sakın onu tanımayın, kabul etmeyin; zira o Hibil Ziva değildir.” M. Lidzbarski, *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandäer übersetzt und erklärt*, (buradan itibaren *Ginza*), Göttingen 1925, s.29.

¹² E.S. Drower, *Diwan Abatur or Progress Through the Purgatories*, (buradan itibaren *Divan Abatur*), Vatican City 1950, s. 29; *Haran Gaveyta*, s.15.

¹³ Bkn. E.S. Drower, *The Book of the Zodiac*, (buradan itibaren *Sfar Malvaşya*), London 1949, s.62, 97.

yoksulluğun bütün aşağı Mezopotamya yerleşim yerlerinde yaygınlaşacağı ve halkların, ulusların dağılacağı bir dönem olarak tasvir edilir:

“Bu Arap çağında bütün kötü yaratıklar kötü ayırık otları gibi çoğalacak... halklar, uluslar ve diller dağılacak, ölçüsüz ve sayısız olacak...”¹⁴

“Bundan sonra Araplar ve Yunanlılar gelecekler; şehirlerde karışıklık, fitne ve talihsizlik olacak ve Babil şehirlerinde büyük fakirlik/yoksulluk ortaya çıkacak”.¹⁵

Yine bu dönemde Sâbiîlerin büyük sıkıntı ve zorluk çekecekleri, yeryüzünde zina, hırsızlık ve yolsuzluk gibi ahlaksızlıkların yaygınlaşacağı, insanlar arasında şiddetin egemen olacağı ileri sürülür:

“ve sonra Hibil Ziva ... Nasuraylara son çağın sonuna ilişkin şunları öğretti: kötülük artacak ve kirlilik artacak ve dünyayı kuşatacak; zira kötülüğün artması ve kirliliğin dünyada oluça çoğalması hükmedilmiştir. Çünkü bu çağda kadedir. ... Bu çağ ve dönemde, Katilin oğlu Arabın yönetiminden dünyaların sonuna kadar, zulüm ve keder *nasuralar* için artacak; temizlik azalacak, kirlilik, zina, hırsızlık ve yolsuzluk artacak. İnsanlar kirlenecekler ve bu dönemde insan diğer insanın kanını içecek.”¹⁶

Ginza'nın 15. kısmında son dönem olarak tanımlanan İslami dönem, "Muhammed'in çağı" diye de anılır; aynı kaynağın 18. kısmında bu dönemin süresi ile ilgili bir kehanette bulunulur ve "Arap kralların" 71 yıl hükümranlık sürecekleri belirtilir.¹⁷ Erken İslami dönemlere ait *Ginza* gibi Sâbiî kaynaklarında İslam egemenliği döneminin fazla uzun sürmeyeceğine yönelik bu tahminde bulunulurken, sonraki dönem Sâbiî kaynaklarında ise bu tahminin yeniden revize edildiği ve İslami dönemin dört bin yıl süreceği

¹⁴ *Haran Gaveyta*, s.19.

¹⁵ *Sfar Malvaşya*, s.140.

¹⁶ *Haran Gaveyta*, s.18.

¹⁷ Bkn. E.S. Drower, "Mandaean Polemic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1962, s.446. Bu ifadeler, en azından *Ginza*'nın bu kısımlarının Mezopotamya'nın İslam egemenliğine girmesinin hemen akabinde derlenmiş olduğu izlenimini vermektedir.

öngörüsüne yer verildiği dikkati çeker. Bu kehanete göre İslami dönemden sonra ise altı bin yıl Mesih dönemi sürecektir.¹⁸

Sâbiî Kaynaklarında Müslümanlar ve Hz. Muhammed

Sâbiî kaynaklarında Müslümanlar, "Araplar" olarak tanımlanır; Arap ismi genel anlamda Müslüman manasına kullanılır. Arapların "şeytani yalancılar ve kan içiciler" oldukları belirtilir ve onlarla ilgili "uğursuz bir ırk" tanımlaması yapılır.¹⁹ Ayrıca Müslümanlara yönelik olarak "utanmazlar... işe yaramazlar" şeklinde nitelendirmeye yer verilir.²⁰ *Divan Abatur*'da, Sâbiîlerin yaşadığı yörede varlıklarını sürdüren Müslümanlar da dâhil diğer inanç gruplarına yönelik olarak, bunların ikinci yaratılışın ürünleri oldukları belirtilir²¹ ve bu yaratılış sonucu değişik ırkların, dillerin ortaya çıktığını ve bunlardan bir kısmının mescidler inşa ettikleri ve yalancı peygamberler ürettikleri vurgulanır:

"Onlar mescidler inşa ettiler, sahte peygamberlerin yanında durdular onlara tapındılar. ... Bazıları 'biz peygamberiz' diyen –oysa bu yalandır- şeytanları yücelttiler."²²

Sâbiî kaynaklarında özellikle Hz. Muhammed'e yönelik birçok polemik dikkati çeker. Sâbiî literatüründe Hz. Muhammed'den; "Arap Abdullah" (*abdula arabiya/arbaya*), "Ahmed", "büyücü Bizbat'ın oğlu Ahmet" (*ahmat bar bizbat*), "Arap Muhammed Bizbat" (*muhamad bizbat arbaye*), "Arap Muhammed" (*mahomad arbaya*), Ruha'nın oğlu Muhammed" (*muhamat brah d ruha*), "Arap peygamber" (*nbiha arbaya*) ve "Arapların kralı" (*malka d arbayya*) şeklinde söz edilir.²³ Onun özellikle kötü ruhsal varlıklar Ruha²⁴ ve

¹⁸ Haran Gavayta, s.19-20.

¹⁹ "Araplar... şeytani yalancılar, kan içici uğursuz bir ırk...". *Kolasta*, 251.

²⁰ E.S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions*, Berlin 1960 (buradan itibaren *Alf Trisar Şualya*), s.160, 194-195, 261.

²¹ Metne göre Ptahil tarafından gerçekleştirilen ilk yaratılış, cennetle özdeşleştirilen mükemmellik alemi Mşunya Kuşta ile ilgili olanların, yani kurtuluş ehlininidir; ikinci yaratılış ise diğer inanç mensuplarını kapsamaktadır. Bkn. *Divan Abatur*, s.16-17.

²² *Divan Abatur*, s.16.

²³ Bkn. E.S. Drower and R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, s. 3, 9, 36, 259.

²⁴ *Divan Abatur*, s.37

"büyücü Bizbat"la birlikte anılması dikkat çekicidir. *Ginza* ve *Draş-ya d Yahya* gibi kutsal metinlerde onun "dünyaya çokça kötülük getiren kişi" olduğu iddia edilir;²⁵ *Divan Abatur*'da ise o, "zarar (yıkım) çocuğu" şeklinde nitelenir.²⁶

Hız. Muhammed'e yönelik polemikler arasında, onun peygamberliğinin sorgulanması, onun tarafından tebliğ olunan İslamın Yahudi geleneği ile karşılaştırılması ve İslamın Yahudi geleneğine paralel bazı uygulamalara sahip olmasının eleştirilmesi ön plana çıkarılır. Sâbiî kaynaklarında Hız. Muhammed'e yönelik eleştirilerin başında onun peygamberliğinin sorgulanması gelir. Sâbiîlerin peygamberlik anlayışında iki tür peygamber vardır: bunlardan birincisi *nbiha d kušta* olarak tasnif edilen "hakikat peygamberleridir". Bu peygamberlerin sonuncusu Hız. Yahya'dır. Hız. Yahya'dan sonra artık bir hakikat peygamberi gelmeyecektir. İkinci grubu ise *nbiha d kabda* olarak nitelenen "sahte peygamberler" oluşturur ki bu bağlamda Hız. İsa ve Hız. Muhammed gibi figürler birer *nbiha d kabda*'dır. Dolayısıyla Sâbiî kaynaklarına göre Hız. Muhammed'in peygamberlik vasfı ancak bu bağlamda düşünülebilir. Sâbiî kaynaklarına göre o, buna rağmen peygamber olduğunu iddia etmiş, Yahudiler gibi sünnet olma adetini getirmiş ve sözleri bozmuş/değiştirmiştir. Bütün bunlarla o, Sâbiî kaynaklarına göre sahte peygamberlerin en kötüsüdür; gerçekte yalan peygamberlerinin mührüdür/sonuncusudur. Ayrıca Sâbiî kaynakları, şiddet ve savaşla irtibatlı gezegen Mars'ın ona yardım ettiğini ve onun insanları kılıçla zorla dinine döndürdüğü ileri sürer ve onu, "kan dökücünün oğlu, Arap" diye isimlendirir:

"(Ey) Arap çağında yaşayan rahipler! Kan dökücünün oğlu Arap'ın ortaya çıkması, dünyada bir peygamber gibi davranması, öyle ki Yahudiler gibi sünneti icra etmesi ve sözleri değiştirmesi öncesi (olanlarla ilgili) size söyleyeceğim. Zira o (Muhammed), sahte peygamberlerin en aşağısıdır; Mars ona eşlik etmektedir. Çünkü o Yalan Peygamberlerinin

²⁵ Bkn. *Ginza*, ss.30, 54; M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915, s.88; *Harar Gaveyta*, s.12-16. Ayrıca bkn. Drower, "Mandaean Polemic", s.446.

²⁶ *Divan Abatur*, s.29.

mührüdür/sonuncusudur. (Buna rağmen) ondan sonra Me-sih, zamanın sonunda ortaya çıkacaktır. Ey Nasuralar! kan dökücünün oğlu Arab'ın ortaya çıkması, dünyada bir peygamber olarak anılması, Mars'ın onunla birlikte inmesi, onun kılıç çekerek insanları kılıçla kendisine döndürmesi öncesi hakkında sizi bilgilendireceğim."²⁷

Haran Gaveyta'dan yapılan bu alıntıda görüldüğü gibi Sâbiî kaynakları Hz. Muhammed'in peygamberliği bağlamında Kur'an'da geçen "*hâtemu'n-nebiyyin*" öğretine yönelik olarak da bir polemik içermektedir. Bu polemik çerçevesinde Hz. Muhammed'in "Yalan Peygamberlerinin mührü/sonuncusu" olduğu vurgulanır.

Sâbiî kutsal metinlerinde, başta Kudüs olmak üzere Yahudilerin yaşadıkları bölgelerde İslam egemenliğinin Yahudi hukukunun yöredeki egemenliğini ortadan kaldıracığı belirtilir. *Divan Abatur*'da bu durum, Muhammed'in Musa üzerinde egemen olması şeklinde tanımlanır: "Muhammed, Musa üzerinde egemenlik kurmuştur ve Abdullah onun yasasını kıracaktır."²⁸

Hz. Muhammed'in peygamberliği çerçevesinde onun sözleri bozuğu/değiştirdiği iddiasına ve Yahudiler gibi sünnet olma âdetini getirmesine özellikle dikkat çekilir. "Sözleri bozma" ifadesi bir yönden Kur'an'da yer alan "kelimelerin yerlerini değiştirme" ifadesini²⁹ akla getirirse de büyük ihtimalle Sâbiî kaynaklarındaki bu ifade, Hz. Muhammed'in insanlara tebliğ ettiği mesajın Sâbiî teolojisinden ve dini öğretisinden farklı bir bağlam içerdiği içindir. Nitekim *Haran Gaveyta*'da yer alan bu ifadenin hemen ardından Hz. Muhammed'den (ya da Sâbiîlerin yaşadıkları bölgedeki İslam egemenliğinden) 86 yıl önce Sâbiî cemaati arasında vuku bulan bir ihtilaftan, farklı öğretilerle ortaya çıkan kişilerden söz edilir. Bu hadisede, Sâbiî kaynağına göre, kötü güçler (*Adunay*) "Sâbiîlerin inançlarını bozacak bir yapıda sözleri bozmaları" ilkesiyle harekete geçmişler ve bunun için Sâbiî cemaatinden Qiqil'i kandırarak kullanmışlardır. Bunun sonucu olarak Sâbiî ileri gelenleri (*Nasuraye*)

²⁷ *Haran Gaveyta*, s.12.

²⁸ *Divan Abatur*, s.37.

²⁹ Bkn. Maide, 41

arasında bir ayrılık ortaya çıkmıştır.³⁰ Burada, İslam egemenliği dönemi öncesi Sâbiî cemaati arasında “sözleri (doğru öğretiyi) bozma” neticesi ortaya çıkan ayrılıkla, Hz. Muhammed ile ilgili olarak yapılan “sözleri bozma/değiştirme” tanımlaması arasında kurulan irtibat ilginçtir.

Geç Dönem Sâbiî Kaynaklarında İslam Karşısı Polemikler

Geç dönem Sâbiî kaynaklarında, özellikle bu kaynakların kolofonlarında³¹ Müslümanlara yönelik çeşitli beddualar yer alır: “dünya başlarına yıkılsın,”³² “Manda d Hayye, onların yüce ruhlar cematine (Sâbiîlere) yönelik öfkelerini ve kötü niyetlerini gidersin”³³ gibi ifadeler sıklıkla yer alır.

Sâbiîler Müslümanların bayram günlerini uğursuz (mbattal) günler olarak kabul ederler.³⁴ Müslüman bayram günlerinde ölen bir Sâbiî için, yedi rahip tarafından icra edilen “Âdem Masiqtası” düzenlenir.³⁵ Bu durum, açıkça İslam kültürüne karşı bir polemğin ürünü olsa gerektir. Yine Sâbiîler, her ne kadar kutsal metinlerinde bu konuda bir şey olmasa da Müslümanların Arafat gününü bir oruç günü olarak kabul ederler.³⁶

³⁰ *Haran Gaveyta*, s.13.

³¹ Kolofonlar, Sâbiî kutsal metinlerini İslami dönemde kopya ederek çoğaltan Sâbiî din adamlarının metnin sonuna yaptıkları ilavelerdir. Bu ilavelerde onlar, kendi dönemlerine ait çeşitli bilgilere yer verirken içinde yaşadıkları Müslüman toplumu ile ilişkilerine de değinmekte ve bu çerçevede sıklıkla Müslümanlara karşı tutumlarını yazıya dökmektedirler.

³² Bkn. E.S. Drower, *A Pair of Nasoraean Commentaries*, Leiden 1963, s.90; Drower, *Haran Gawaita and the Baptism of Hibil Ziwa*, s.86; *Alf Trisar Şualya*, s.230.

³³ Bkn. Drower, *Haran Gawaita and the Baptism of Hibil Ziwa*, s.86; *Alf Trisar Şualya*, s.160.

³⁴ E.S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, Oxford 1937, s.92.

³⁵ Bkn. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, s.211. Masiqta, ölmüş ya da ölecek olan kişinin ruhuna yardımcı olma, uzun yolculuğunda onu yalnız bırakmayarak dua ve dini ayinlerle onu destekleme amacıyla düzenlenen ruhun yükselişi törenidir. Birçok Masiqta çeşidi vardır. Bunlardan Adem Masiqtası, uğursuz sayılan günlerden birinde ölen kişiler için düzenlenir ve 7 rahip tarafından idare edilir. Bkn. Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s. 157.

³⁶ Sâbiîler oruç esnasında hayvani besinlerden uzak dururlar. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, s.92.

Geç İslami dönemlere ait bazı Sâbiî kaynakları, Müslüman yöneticilerin idaresi altında Sâbiîlerin yaşadıkları baskı ve sosyal sıkıntılara dikkat çekmektedir. Sâbiî kaynaklarında yer alan bilgiler, çeşitli zamanlarda yerel yöneticilerce Sâbiî toplumuna karşı zaman zaman yapılan baskı ve şiddet olayları hakkında malumat içerir. Her ne kadar erken İslami dönemlerde Sâbiîler ehli kitab statüsünde görülerek zimmî hukuku ile İslam egemenliğinde yaşamayı garanti altına almışlarsa da ilerleyen dönemlerde çeşitli nedenlerle Sâbiî cemaati ile bazı Müslüman komşuları arasında bir takım istenmeyen olaylar yaşanmıştır. Bununla birlikte İslam egemenliği dönemine bir bütün olarak baktığımızda, Sâbiîlerin zihinlerinde derin izler bırakan bu olayların yalnızca zaman zaman bazı yöneticilerden ya da yörede yaşayan bedevilerden kaynaklanan münferit hadiseler olarak kaldığı ve bunların İslam tarihinin geneline teşmil edilemeyeceği açıktır. Zira erken dönemden itibaren Müslümanlar, inançları gereği şiddetten uzak durmaya özen gösteren Sâbiîlere İslam toplumu içinde belirli bir fıkıh ile barış içinde yaşamlarını sürdürme imkânı tanımışlar ve genelde bunu korumaya da özen göstermişlerdir. Bu çerçevede örneğin Osmanlı döneminde de olduğu gibi genel olarak Sâbiîler, belirli bir vergi karşılığı askerlik gibi görevlerden de muaf tutulmuşlardır.³⁷

Sâbiîlerin zihinlerinde derin izler bırakan bu olaylara ilişkin çeşitli örneklere özellikle kolofonlarda rastlanır. Örneğin 14. yüzyılda yaşanan bir hadise Sâbiîleri oldukça etkilemiştir. Bir Sâbiî yazmasının sonunda yer alan bilgilere göre Güney Mezopotamya'da Sultan Muhsin ibn Mehdi'nin Amara'da, oğlu Feyyaz'ın ise Şuster'de yönetici olduğu dönemde Sâbiî yeni yılının ilk günlerinde, Sâbiî bir kadın nedeniyle, yörede yaşayan Araplar Sâbiîleri kuşatmışlar ve aralarında Sâbiî din adamları da bulunan cemaatten büyük bir grup katliama maruz kalmıştır. Metinde bu nedenle yöredeki cemaatin yıllarca perişan olduğu ve rahipsiz kaldığı anlatılır.³⁸ *Divan Masbuta d Hibil Ziva*'nın kolofonunda yer alan bir bilgiye göre ise Hicri 1250-1251'de Sâbiî rahipleriyle Sâbiî sivil halk

³⁷ Bkn. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, s.15.

³⁸ Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, s.14.

arasında bir anlaşmazlık baş göstermiş ve Suk eş-Şuyuk'ta yaşayan Sâbiîler Şuster'e gitmek üzere yola çıkmışlar, ancak yolda bazı Arap bedevi eşkıyalar tarafından yolları kesilerek malları yağmalanmıştır. Bu şiddet nedeniyle Sâbiîler bataklıktaki kamışlık bölgelere kaçıp dağılmışlardır. Daha sonra Samir ibn Gadban adlı Arap şeyhine şikâyette bulunulması üzerine, bu kişi adamlarını göndererek yağmalanan mallardan bir kısmını Sâbiî cemaatine geri iade etmiştir. Bu olay sonrası Hicri 1253'te, bölgenin yöneticisi Ali Paşa'nın Muhammerah saldırısı sonrası Sâbiîler, yine bedevilerin bir takibat ve şiddetine maruz kalmışlardır.³⁹

Sâbiî kaynaklarında kendilerine yönelik yapılan baskı ve takibatın diğer çarpıcı örnekleri olarak değinilen hususlar; zaman zaman Sâbiîleri zorla sünnet etmeye yönelik baskılar ile Sâbiî yerleşim merkezlerine cami ve mescid inşası konusundaki uygulamalardır. Bu çerçevede bazı kaynaklar, bazı Müslüman idarecilerin zaman zaman Sâbiîleri sünnet olmaya zorladıklarından ve Sâbiî yerleşim merkezlerine camiler inşa ettiklerinden bahsetmekte ve bunun Sâbiîleri kirletmeye yönelik bir eylem olduğunun altı çizilmektedir: "onlardan bazıları onları sünnet olmaya zorlarlar bazıları camiler ve haçlar dikerler..."⁴⁰ Sâbiîlerin zorla sünnet ettirilmesine yönelik en çarpıcı olay *Divan Masbuta d Hibil Ziva*'nın kolofonunda anlatılır:

"ve bir yıl sonra (hicri 1254), kabilenin şeyhi Samir ibn Gadban kabile topraklarında yaşayan kadın, erkek, oğlan ve kız bütün Sâbiîleri sünnet ettirdi. Erkek, kadın yüz kişi vardı. Sonra Mars'ın oğullarının (Müslümanların) bulunduğu yerlerdeki herkes, bizi dünyadan sürüp çıkarmak çabasına giriştiler. (Ancak) Yüce Hayat onları teskin etti. Kabilenin sünnet ettirdiği kişileri bizler vaftiz ve evlilik yoluyla bağrımıza bastık. Korkusundan bir tek kişi bile yola (dışarı) çıkamıyordu, zira dışarı çıksa onu sünnet edeceklerdi. ..." ⁴¹

Burada metne göre bu zulmü yapan kabile liderinin Samir ibn Gadban olması ilginçtir; zira –yukarıda bahsettiğimiz gibi- aynı

³⁹ Drower, *Haran Gawaita and the Baptism of Hibil Ziva*, s.88-89.

⁴⁰ *Divan Abatur*, s.17.

⁴¹ Drower, *Haran Gawaita and the Baptism of Hibil Ziva*, s.90.

kişi, yine aynı metne göre daha önce Sâbiîleri soyan eşkıyaları cezalandırmış ve onlarca müsadere edilen malları tekrar Sâbiîlere vermişti.

Sâbiîlerin sünnet olmaya karşı tepkileri oldukça önemlidir; zira Sâbiî inancına göre sünnet olmak kişinin kirlenmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle sünnet olmak Sâbiîlerce büyük günah olarak değerlendirilir. Dolayısıyla gerek Yahudiliğin gerekse İslamın sünnet âdetine yer vermeleri bu kirlenmenin devamı anlamına gelmektedir. Bu nedenle İslama ve Müslümanlara yönelik yürütülen polemikler arasında Müslümanların sünnet olma âdeti şiddetle eleştirilir. Müslümanlar, Yahudiler gibi bu âdeti sürdürüyor olma gerekçesiyle kınanır.⁴²

Kutsal Metinlerde İslami Terim, Kavram ve Unsurlardan Etkileşim

Sâbiî kutsal metinlerinde İslamdan etkileşime örnek olarak verilebilecek olan hususlardan birisi, Allah teriminin kullanılmasıdır. Sâbiî metinlerinde yüce tanrı ile ilgili olarak nadiren Allah lafzının kullanıldığı görülür. Örneğin, önemli kutsal metinlerden birisi olan *Kolasta'* da, karanlık tabiatlı düşmüş bir kötü dişil varlık olan Ruha'nın tanrıya yönelik şu yakarışında, onun ağzından Allah terimi kullanılır:

“Ruha sesini yükseltti, ağladı ve şöyle dedi: ‘Babacığım, babacığım! Neden beni yarattın? Tanrım, tanrım, Allah’ım! Neden beni uzaklaştırdın, kopardın ve yeryüzünün derinliklerine bıraktın?’”⁴³

Günlük ibadet kitabı olan *Kolasta'* da Allah lafzı “*alaha-alihun*” terkihi şeklinde de kullanılır: “Onlar kendilerine hükmedenle karşılaştılar; ‘Alaha-Alihun’u görmedin mi?’ diyerek.”⁴⁴ Bundan başka *Sfar Malvaşya'* da da zaman zaman Allah lafzının kullanıldığı görülür.⁴⁵

⁴² *Haran Gaveyta*, s.15.

⁴³ *Kolasta*, s.74.

⁴⁴ *Kolasta*, s.124.

⁴⁵ *Sfar Malvaşya*, s.82.

Yine Sâbiî kutsal metinlerinde geçen çeşitli ifadeler adeta Kur'an'daki bazı ifadeleri çağrıştırmaktadır. Örneğin Sâbiî sihir metinlerinden birinde geçen "onları başlarındaki saçlarının perçemlerinden yakaladı, yüksek boynuzlarını kırdı ve onları perçemleriyle bağladı" ifadesi,⁴⁶ Alak suresinde geçen "... onu perçeminden, o yalancı, günahkar perçeminden yakalarız"⁴⁷ ifadesiyle karşılaştırma açısından ilginçtir. Benzer şekilde bir diğer metinde geçen "melekler yükseklerden sana gelirler ve bacaklarından seni kavrayarak karanlık cehennem derinliklerine atacaklar"⁴⁸ ifadesi de Rahman suresinde geçen "suçlular simalarından tanınır; alınlarından ve ayaklarından tutulur"⁴⁹ ifadesiyle karşılaştırılabilir niteliktedir. Morony'nin de dikkat çektiği gibi⁵⁰ burada "perçeminden yakalamak" ya da suçluların "bacaklarından yakalanıp cehenneme atılması" gibi vurgular yörede yaygın şekilde görülen genel ifade tarzları olabilir.

Haran Gaveyta' da yer alan bir paragrafta, Hz. Meryem'le ilgili olarak "Musa'nın kızı" ifadesi geçmektedir:

"...ve onlar İsrail Evinde, Musa'nın bir kızı olan Meryem'in rahmine konulmayan bir şey oluşana kadar Rabbi, Adonay'ı sevdiler."⁵¹

Meryem'le ilgili bu tanımlama, Kur'an'da yer alan⁵² ve Meryem'e yönelik olarak kullanılan "Harun'un kız kardeşi" ifadesini hatırlatmaktadır.

Alma Rişaya Rba'nın kolofonunda geçen bir ifade, yine Kur'an'dan bir ifadeyi, "Biz emaneti göklere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, ondan korktular. Onu insan yük-

⁴⁶ Bkn. E.M. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, New Haven 1967, s.173, 177.

⁴⁷ Alak, 15-16.

⁴⁸ Bkn. Yamauchi, *Mandaean Incantation Texts*, s.187-189.

⁴⁹ Rahman, 41.

⁵⁰ M.G. Morony, *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton University Press 1984, s.413.

⁵¹ *Haran Gaveyta*, s.3.

⁵² Bkn. Meryem, 28.

lendi. Doğrusu o, çok zalim, çok cahildir”⁵³ ifadesini hatırlatmaktadır. Sâbiî metninde geçen ifade şöyledir:

“ve Brik Yavar şöyle dedi: ‘Bu Divan Yüce Hayat tarafından bana ulaştığında, korktum. Onu aldım ve suya attım, ama su kabul etmedi. İki kez ateşe attım, fakat ateş de kabul etmedi...”⁵⁴

Sâbiî geleneğinde, “kutsal metni suya ve ateşe atmaya çalışma, fakat onların kabul etmemesi” motifine diğer kutsal metinlerde de yer verilir. Örneğin Ginza’nın Dinanukht kitabında, Dinanukht kendisine gelen Disai’yi (yarı kitap yarı insan olan bir varlık) önce suya ve ateşe atmaya kalkışır.⁵⁵

Sâbiîlerin “hakikat/gerçek peygamberi” diye nitelediği Hz. Yahya, Sâbiî kaynaklarında Yahya ve Yahya-Yuhana şeklinde yer alır. Yahya, Sâbiî kaynaklarına göre “Zekeriya’nın (*Zakariyah*) oğludur”⁵⁶, annesi İnışvey (ya da Enoşvay), eşleri Qinta ve Anhar’dır.⁵⁷ Haran Gaveyta’da geçen, “... o, hakikat peygamberi, elçi Yahya-Yuhana olarak adlandırılacak”⁵⁸ ifadesi, Kur’an’da geçen “haberini olsun ki biz sana Yahya adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce onun adını kimseye vermedik”⁵⁹ ifadesiyle karşılaştırılabilir karakterdedir. Sâbiî geleneğinde Yahya ismi hemen hemen bütün kutsal metinlerde yaygın şekilde yer almakta ve dahası *Draşya d Yahya* (Yahya’nın öğretileri) başlıklı müstakil bir kutsal metin,⁶⁰ Yahya’yı ve onunla ilgili anlatıları konu edinmektedir.

Sâbiî halkın gündelik yaşamında tılsım, sihir ve muska kitabı olarak önemli bir yer tutan *Sfar Malvaşya*’da çeşitli İslami kavramlara, ifadelere ve motiflere yer verildiği dikkati çeker. Bu metinde Hz. Süleyman, şeytanlara ve kara büyüye-sihre karşı önemli bir şahsiyet olarak anılır:

⁵³ Ahzab, 72. Ayrıca bkn. Haşr, 21.

⁵⁴ Drower, *A Pair of Nasoraean Commentaries*, s.52.

⁵⁵ Bkn. *Ginza*, p.206-207.

⁵⁶ *Alf Trisar Şualya*, s.120.

⁵⁷ *Kolasta*, s.152.

⁵⁸ *Haran Gaveyta*, s.5; ayrıca bkn. s.6, 7, 11.

⁵⁹ Meryem, 7.

⁶⁰ Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*.

“Bu, şeytanları, Şidi ve Piqdi’yi kovmak için karşı-büyünün, Davud’un oğlu Süleyman’ın öğrettiği ... karşı büyüünün izahıdır.”⁶¹

Bu kutsal metinde, bazı Kur’an ayetlerinin kötü güçleri defetmede muska aracı olarak kullanılması önerilir. Örneğin şu metinde kötü güçlere (ifritlere, şeytanlara) karşı korunma aracı olarak yazılması istenen cümleler, Kur’an’ın Nas ve İhlas surelerinden bazı ayetlerle aynıdır:

“Ayın sekizinci akşamı gelene (kötü güce) karşı şunu yaz: ‘de ki: insanların Rabbini ikrar ederim ve de ki O Allah biridir.’”⁶²

Yine *Sfar Malvaşya*’da, ayın 15. akşamı kişiye musallat olan güçleri defetmek için Yasin suresi ve Ayetü’l-Kursi’nin okunması tavsiye edilmektedir:

“... O (ayın onbeşinci akşamı gelen) Kur’an’dan özellikle Yasin suresinden ya da Kürsi ayetinden korkar ve (dolayısıyla) cinlenmiş kişiyi terkedecektir.”⁶³

Kötü güçlerin defedilmesi konusunda yalnızca bazı Kur’an ifadelerinin kullanılmasına değil, mescid ve mihrab gibi çeşitli İslami unsurlara da yer verilir. Örneğin *Sfar Malvaşya*’da Salı günleri uyku esnasında gelen kötü güçlerin şerrini defetmek için Büyük Caminin mihrabından biraz toprak getirilmesi, bunun su ile karıştırılarak içilmesi, kalan tortunun caminin oluğu altına dökülmesi tavsiye edilir ve bu şekilde kötü gücün etkisi altına giren kişinin sakinleşeceği söylenir. Ayrıca Çarşamba akşamı gelen kötü güçlerin etkisi altında olan kişilerin iyileştirilmesine yönelik olarak

⁶¹ Bkn. *Sfar Malvaşya*, s.80. Hz. Süleyman ve sihir-büyü ilişkisi MS birinci yüzyıl sonlarında Josephus döneminden beri bilinmektedir; ancak *Sfar Malvaşya*’da yoğun İslami unsurların, kavramların geçmesi, Hz. Süleyman’la ilgili bu vurguların da İslami çevre etkisiyle metinde yer aldığını ima etmektedir. Hz. Süleyman konusunda bkn. Bakara 102.

⁶² *Sfar Malvaşya*, s.82. Krş. Nas, 1; İhlas 1.

⁶³ *Sfar Malvaşya*, s.83. Yasin suresi ile Ayetü’l-Kursi’nin cin çarpması vb. durumlara karşı koruyucu etkisi hakkında bkn. M. İloğlu (derleyen), *Gizli İlimler Hazinesi*, İstanbul, t.y., c.2, 152vd., c.3, s.253, 262; İmamı Yafii, *Kur’an-ı Kerim’in Havas ve Esrarı*, çev. H. Erin, İstanbul, t.y., s.474.

da camiden su getirilmesi ve ilgili kişinin üzerine serpilmesi önerilir.⁶⁴

İslami terim ve kavramların yanı sıra Sâbiî kutsal metinlerinde çeşitli İslami şehir isimlerinin kullanılması da dikkati çeker. Harran, Şam, Basra, Kum gibi şehirlerin yanında Mekke, Medine ve Taif gibi İslam tarihinde oldukça önemli olan şehirlerin de bu metinlerde yer alması dikkat çekicidir.⁶⁵ Bu şehirlere, bu şehirleri kuranlar ya da şehirlerde meskûn olanlardan hareketle genellikle olumsuz bir işlev yüklenir. Örneğin *Haran Gaveyta*, gezegenlerden Merkür'ün Kum'da bir toplum kurduğundan söz eder.⁶⁶

Sâbiî Geleneğinde İslam Kültüründen Etkileşim

Güney Mezopotamya'da yaşayan Sâbiîlerin yöredeki Şii geleneğine paralel takiyye anlayışına yer vermesi dikkat çekicidir. Sâbiî kutsal kitabı *Ginza'* da Sâbiîlere yönelik şu öneri yer alır:

“Şayet baskı altında ise, onlara şöyle söyle: ‘Biz size aidiz (sizinle birlikteyiz).’ Ancak ona kalbinle asla katılma ya da efendin yüce Işık Kralı'nın sesini (mesajını) inkâr etme. ...”⁶⁷

Sâbiîler bu ilkeyi tarihleri boyunca kendileri üzerinde baskı kuran herkese karşı kullanmışlardır. Örneğin bu nedenle 16. yy'dan itibaren Hıristiyan misyonerler onları bir çeşit sapkın Hıristiyanlar olarak görmüşlerdir. Sâbiîlerin bu özellikleri ile Şia'nın takiyye geleneği arasında bir benzerlik olsa da Sâbiîlerin bu karakteristik özelliği İslam öncesi dönemlerden itibaren sürdürdükleri bilinmektedir. Aslında bu özellik yalnızca Sâbiîlere özgü de değildir; zira dışa kapalı bir cemaat özelliğine sahip olan heterodoksal akımların birçoğunda benzer karakteristiklere rastlamak mümkündür. Bundan başka Sâbiîler, karşılaştıkları yabancıların inanç özelliklerine göre, kendi inançları hakkında konuşmaları konusunda teşvik edilirler. Bundan amaç bir arada yaşadıkları yabancıların tepkisini çekmemektedir. Bu bağlamda örneğin Müslümanlarla konuşurken onlara “İsa (ya da Muhammed) sizin peyamberi-

⁶⁴ *Sfar Malvaşya*, s.85.

⁶⁵ Bkn. *Sfar Malvaşya*, s.121, 124

⁶⁶ *Haran Gaveyta*, s.4.

⁶⁷ Sağ *Ginza*, 28,16 (Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, s.15'den naklen).

niz olduğu gibi Yahya da bizim peygamberimizdir” demeleri dikkati çeker.⁶⁸

Divan Abatur' da yer alan ve Sâbiû inancına ilgisiz kalan bazı kişileri eleştiren bir ifade, mescidlere ya da Şia'nın “secde taşı” geleneğine yönelik bir polemîği çağrıştırmaktadır:

“kutsal kuşağı gevşetenler ve bir odaya, bir çamur taşına giderek secde edenler vardır; sıkıntı onlara ulaştığında giderler ve Rablerini inkar ederler.”⁶⁹

Sâbiû ibadetlerinden Rişama'nın İslamdaki abdeste benzerliği dikkat çekicidir. Su ile yapılan üç ibadetten birisi olan Rişama (diğerleri Masbuta ve Tamaşa), kişinin günlük olarak yapması gerekli bir ritüeldir. Bir başlangıç duasından sonra ellerin ve yüzün üç kez yıkanması, sonra kulakların, burnun, dizler, bacaklar ve ayakların yıkanması şeklinde icra edilir.⁷⁰

Sâbiû geleneğinde İslam tasavvufuyla açık bir etkileşim de kendini göstermektedir. Dervişlik, *tayyî mekan* gibi kavram ve öğretiler Sâbiû halk hikâyelerinde sıklıkla konu edilir. Örneğin Adam bul Farac hikâyesinde bu kişi tıpkı dervişler gibi kullandığı bazı sözcükler aracılığıyla *tayyî mekan* kabiliyetine sahip birisi olarak anlatılır.⁷¹ Yine Sâbiû hikâyelerinde, Hz. İbrahim'i ateşin yakmamasına yönelik kıssayı hatırlatan, ateşe atılan bir grup dervişin ateşte yanmamasına yönelik anlatı ile krallığı terk ederek derviş olan bir Sâbiû öyküsü de dikkati çeker. Krallığı terk ederek derviş hayatı süren Hirmiz Şah öyküsü İbrahim Ethem'le ilgili anlatıları hatırlatmaktadır.⁷²

Sâbiûlerin bazı mitolojik anlatılarıyla tarihsel süreç içerisinde İslam kültüründe şekillenen bazı mitolojik anlatılar arasındaki benzerlikler de dikkat çekicidir. Örneğin bunlardan birisi nehirden su içmek suretiyle mucizevî bir şekilde hamile kalınmaya yönelik anlatıdır. Yaygın Sâbiû halk hikâyelerine göre Hz. Yahya'nın annesi

⁶⁸ Bkn. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, s.2.

⁶⁹ *Divan Abatur*, s.17.

⁷⁰ Rişama ile ilgili olarak bkn. Gündüz, *Sâbiûler Son Gnostikler*, s. 146.

⁷¹ Bkn. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, s.292-293.

⁷² Bkn. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, s.278, 385-386, 398.

bu şekilde hamile kalarak Yahya'yı doğurmuştur. Yahya'nın babası Zekeriya ile annesi Inoşvey yaşlılık dönemlerindeyken, Inoşvey nehre gelerek nehirden su içmiş ve içtiği su ile daha önce ilahi varlık Anuş Uthra'nın suya atmış olduğu tohumlardan hamile kalmıştır.⁷³ Benzer mitolojik anlatılara İslam tarihindeki bazı karakterlerle ilgili olarak yer verildiği bilinmektedir. Örneğin bir anlatıya göre Hallacı Mansur'un ölümü sonrası kızkardeşi nehirden doldurduğu suyu içmiş ve suda bulunan kardeşinin ruhu ile hamile kalarak 9 ay sonra bir erkek çocuk doğurmuştur.⁷⁴ Benzer bir öyküye Hacı Bektaş Veli'nin Velayetname'sinde de rastlanmaktadır.⁷⁵

Sonuç

Görüldüğü gibi Sâbiî kaynaklarında İslama ve Müslümanlara yönelik birçok polemik ve tanımlama/değerlendirme ile birlikte birçok İslami terim, kavram ve tema bulunmaktadır. İslam egemenliğine girişleri sonrası *zimmi* hukuku ile İslam egemenliğinde varlıklarını sürdürme imkânı bulan Sâbiîler, ilerleyen dönemde bazı olumsuzluklar yaşamışlar, örneğin Müslüman nüfusun gittikçe artması, muhtemelen Sâbiîler arasında İslama geçişlerin hızlanması, camilerle mescidlerin sayısının artması ve daha da önemlisi bazı yerel yöneticilerle bedevi komşularının zaman zaman kendilerine yönelik şiddet eylemlerine başvurmaları karşısında İslama ve Müslümanlara yönelik çeşitli polemikler geliştirmişlerdir. Bu arada Müslümanlarla bir arada yaşamaları nedeniyle çeşitli İslami öğretilerden ve geleneklerden de bilinçli ya da bilinçsiz şekilde etkilenmişlerdir. Sâbiî kaynaklarında yer alan İslam ve İslam tarihiyle ilgili çeşitli malzeme özellikle İslami kaynaklarda mevcut olan malzeme ile karşılaştırma açısından oldukça önemlidir.

⁷³ Bu mitolojik öykü ile ilgili olarak bkn. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, s.100, 258, 262.

⁷⁴ Bkn. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, s.100.

⁷⁵ Bkn. Hacı Bektaş Veli, *Velâyetname*, s.119-121.

Kaynakça

- E. M. Yamauchi, *Mandaic Incantation Texts*, New Haven 1967.
- E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963.
- E. S. Drower, "Mandaean Polemic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1962.
- _____, *A Pair of Nasoraean Commentaries*, Leiden 1963.
- _____, *Diwan Abatur or Progress Through the Purgatories*, Vatican City 1950.
- _____, *Haran Gawaita and tha Baptism of Hibil Ziwa*, Vatican City 1953.
- _____, *The Book of the Zodiac*, London 1949.
- _____, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959.
- _____, *The Thousand and Twelve Questions*, Berlin 1960.
- _____, *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, Oxford 1937.
- Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, çev. Ali Özek, İstanbul 1973.
- Hacı Bektaş Veli, *Velâyetname*, Ankara 2007.
- İmamı Yafii, *Kur'an-ı Kerim'in Havas ve Esrarı*, çev. H. Erin, İstanbul, t.y.
- M. G. Morony, *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton University Press 1984.
- M. İloğlu (derleyen), *Gizli İlimler Hazinesi*, İstanbul, t.y., c. 2-3.
- M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915.
- _____, *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandäer übersetzt und erklärt*, Göttingen 1925.
- Malik ibn Enes, *el-Muvatta*, İstanbul 1981.
- Ş. Gündüz, "Ehli Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanife ile Çağdaşlarının "kitâb" Terimi Merkezli Yaklaşımları", *İslâmi Araştırmalar*, 15: (1-2), 2002.
- _____, "Kur'an'daki Sâbiülerin kimliği üzerine bir tahlil ve değerlendirme", *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992.
- _____, *Sâbiüler Son Gnostikler*, Ankara 1995.
- T. Säve-Söderberg, *Studies in the Coptic Manichaeen Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels*, Uppsala 1949.



“Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur” Hadîsinin Hz. Peygamber’e İsnâdına Yönelik Fazlur Rahman’ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi

Muammer BAYRAKTUTAR*

Fazlur Rahman’s Critics and Assessments about the Hadith “Arabian has not any Superiority against to a Person who are not Arabian, Except ‘Taqvâ’ ” of Imputation to the Prophet Muhammad

Citation/©: Bayraktutar, Muammer, (2012). Fazlur Rahman’s Critics and Assessments about the Hadith “Arabian has not any Superiority against to a Person who are not Arabian, Except ‘Taqvâ’ ” of Imputation to the Prophet Muhammad, Milet ve Nihal, 9 (1), 31-80.

Abstract: The Prophet Muhammad’s speeches in farewell hajj were important in the historical process and they still preserve their importance and value in point of consisting of universal messages. However the Prophet Muhammad’s farewell speech which is known last khutbah, was not to be found as a separate text in sources, instead of that sahabahs/companions of the prophet Muhammad had heard from the prophet at last khutbah and they had noted his speeches and then they had reported/narrated each other. So, the speeches had been gathered from different reports of companion of the prophet. Thus this brings along the problem authenticity of reports and narration like that “How true are the speeches/hadiths or not?”

* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü. [mbayraktutar@kilis.edu.tr].

“Were the speeches/hadiths reported truly or not?” This paper tries to investigate the relation of that hadith; “Arabian has not any superiority against to a person who are not Arabian, except ‘Taqvâ’ ” in terms of context, imputation and belonging to the prophet Muhammad.

Key Words: Last Khutbah, Arabian-Persian, Taqvâ, Race/Lineage, Superiority.



Atıf/©: Bayraktutar, Muammer, (2012). “Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur” Hadîsinin Hz. Peygamber’e İsnâdına Yönelik Fazlur Rahman’ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi, Mîlel ve Nihal, 9 (1), 31-80.

Öz: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vedâ haccında irad ettiği konuştuğuları, evrensel mesajlarını içermesi bakımından tarihte olduğu gibi günümüzde de önemini ve değerini korumaktadır. Ancak Hz. Peygamber’in vedâ hutbesi diye bilinen konuşması veya konuşmaları müstakil ve tam bir metin olarak zabtı ve kaydı yerine bu konuşmalara tanık olan ve bunları duyan sahabîlerin Hz. Peygamber’den duydukları ve zabtettikleri kadarını nakletmeleri suretiyle kaynaklarda yerini almıştır. Bu durum ise vedâ hutbesinde irad edilen konuşmalar kapsamında değerlendirilen ve Hz. Peygamber’e isnâd edilen bazı hadislerin/rivâyetlerin gerçeği ne kadar yansıttığı problemini beraberinde getirmektedir. Bu çalışma, kaynaklara göre vedâ hutbesinde irad edildiği belirtilen, ancak bir değerlendirmeye göre Hz. Peygamber’e isnâdında ve âdiyetinde sorun görülen “Arabın Arap olmayana takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur” hadîsinin, Hz. Peygamber’e isnâdı ve âdiyeti bakımından sened yönünden ve bağlam açısından incelenmesini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Vedâ Hutbesi, Arap-Acem, Takvâ, Irk/Nesep, Üstünlük.

Giriş

Hz. Peygamber (s.a.s)’in vedâ haccı esnasında irad ettiği ve “Vedâ Hutbesi” olarak bilinen hutbesi ilmî çevrelerce muhtelif yönlerden değerlendirmelere tâbi tutulmaktadır. Hutbe üzerinde yapılan değerlendirmeler, hutbenin içeriğine yönelik olmaktan ziyâde, özellikle nakli, zabtı, isnâdı ve şöhreti hususunda yoğunlaşmaktadır. Yine bu çerçevede Hz. Peygamber’in meşhûr vedâ hutbesine, sonraki dönemlerde bir takım ilâvelerin yapıldığı yönünde bazı değerlendirmelere rastlanılmaktadır. Örneğin Fazlur Rahman’ın (v. 1988) vedâ hutbesinde irad edilen konuşmalardan biri olarak kaynaklarda yer alan, “Arabın Arap olmayana takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur” sözünün Hz. Peygamber’e isnâdı ve âdiyetine ilişkin değerlendirmeleri bu kapsamda olup ayrıca çalışmamızın

da temel konusunu teşkil etmektedir.

Fazlur Rahman değerlendirmesinde vedâ hutbesinin daha sonraki nüshalarından¹ bazılarında büyük bir ihtimalle bazı ilâveler yapıldığını, bu ilâveler arasında “takvâ dışında Arabin Arap olmayana bir üstünlüğü yoktur” cümlesinin de bulunduğunu belirterek² şöyle bir yorumda bulunmaktadır: “Bu fikir, şüphesiz Kur’ân’ın ve Peygamber’in tebliğinin mantıkî bir neticesi olmakla beraber, Hz. Peygamber’in gerçekte Arap ve Arap olmayanlardan söz edip etmediği oldukça şüphelidir, çünkü bu mesele o sıralarda mevcut değildi ve bu cümlenin İslâm toplumundaki daha sonraki gelişmeleri yansıttığı anlaşılmaktadır”³. Dolayısıyla Fazlur Rahman, vedâ hutbesi kapsamında kaynaklarda yer alan yukarıdaki ifadenin, iki gerekçeyle Hz. Peygamber’e âdiyetinde sorun görmüş ve bunu da vedâ hutbesine ilâve edilmiş olabileceği ihtimaline bağlamıştır. Birincisi Hz. Peygamber döneminde henüz Arap ve Arap olmayanlar şeklinde bir sorunun bulunmadığı, bu yüzden Hz. Peygamber’in böyle bir beyanda bulunamayacağı, ikincisi ise hadîsin Hz. Peygamber’den sonraki dönemde meydana gelen gelişmeleri yansıtmamasıdır. Buna göre yukarıdaki ifade, Hz. Peygamber’den sadır olmayıp, daha sonraki gelişmelerin Hz. Peygamber’e izafe edilerek yansıtılmasından ibarettir. Burada dikkat çeken ve özellikle belirtilmesi gereken bir diğer husus ise, Fazlur Rahman’ın hadîsin muhtevasına bir eleştiri yöneltmediği, takvâ dışında bir üstünlüğün olmadığı ilkesinin Kur’ân’ın ve Peygamber’in tebliğinin mantıkî bir sonucu olduğunu dile getirmesidir. Dolayısıyla bu çalışmada, öncelikle vedâ hutbesine ait olan bu kısım sened yönünden incelenecek, sonra Hz. Peygamber’in gönderildiği dönemde üstünlük açısından Arapların acemlerle ilişkilerinin mahiyeti ve boyutlarından hareketle Hz. Peygamber’in kendi döneminin şart-

¹ Fazlur Rahman’ın nüshalar ifadesiyle neyi kastettiği tam açık değildir. Hadislerin şifâhî olarak nakledildiği dönemi veya yazıya geçirildikten sonraki durumu kastetmesi muhtemeldir.

² Fazlur Rahman, her ne kadar modern bilginlerin doğruluğu hususunda genel şüphelerini dile getirmiş olsalar da, Hz. Peygamber’in vedâ hutbesini içeren metinlerin bütünüyle güvenilir kabul edilmesi gerektiğini ayrıca ifade etmektedir. Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk yay., Ankara 1992, s. 34.

³ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 35.

ları muvâcehesinde böyle bir hadîsi irad edip etmemesinin imkânı üzerinde tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Burada vedâ hutbesi rivâyetlerinin nakli hususunda genel olarak bazı hususlara değinmenin yararlı olacağı düşüncesindeyiz. Temel hadîs kaynaklarına bakıldığında, Hz. Peygamber tarafından vedâ haccında farklı günlerde ve mekânlarda okunmuş hutbelerin varlığına tanık olunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, arefe günü Arafat'ta okumuş olduğu hutbenin yanı sıra⁴, kurban bayramında⁵ ve teşrîk günlerinin ortasında⁶ da hutbeler irad etmiştir. Şu halde tek bir Vedâ hutbesinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan, Vedâ Hutbesinden çok, Vedâ Hutbeleri söz konusudur. Ayrıca bu hutbeler tam olarak birbirinden ayırt edilememektedir⁷. Hz. Peygamber'in irad ettiği bu hutbelerle ilgili bilgiler, müteferrik olarak ve muhtelif bablarda olmasının yanı sıra, kaynağına göre farklı şekillerde yer almaktadır. Durum hadîs kaynakları için bu yönde olup İslâm tarihi kaynaklarında ise konuyla ilgili bilgiler senedsiz olarak verilmiştir⁸. Dolayısıyla vedâ haccında irad edilen hutbeler tam bir metin olarak kaynaklarda yer almamaktadır⁹. Burada vedâ hutbelerinin tamamından bahsetmek yerine, vedâ haccı hutbeleri kapsamında yer alan sadece konumuzla ilgili rivâyet üzerinde durulacaktır.

I. Hadisin Rivâyet Edildiği Temel Kaynaklar

Hadîs kaynaklarına bakıldığında Vedâ hutbesine ait metinler kapsamında yer alan bu rivâyetin, Abdullah b. el-Mubârek'in (v. 181)

⁴ Müslim, "Hac" 132; Tirmizî, "Menâkıb" 32; İbn Mâce, "Menâsik" 76, 84; Dârimî, "Mukaddime" 24.

⁵ Buhârî, "Hac" 132, "Fiten" 8; Müslim, "Hac" 283, "Kasâme" 26; Ebû Dâvûd, "Menâsik" 77; İbn Mâce, "Menâsik" 76;

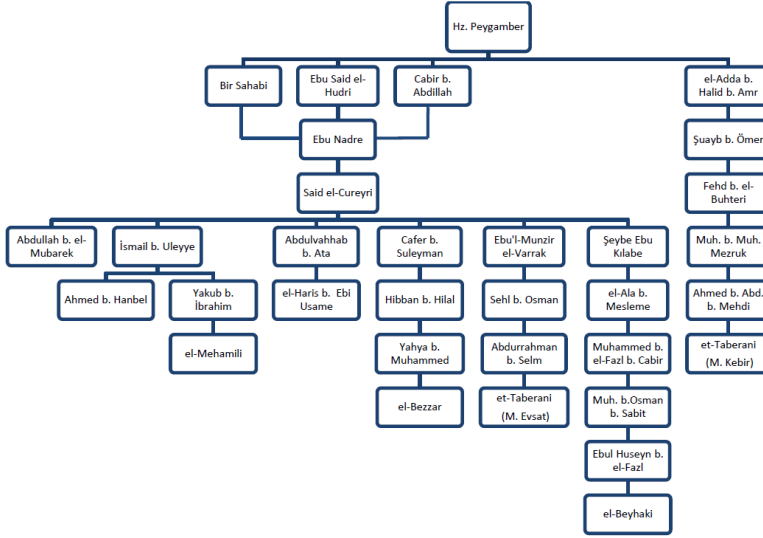
⁶ Ebû Dâvûd, "Menâsik" 70; Ahmed b. Hanbel, IX, 127, VII, 376; Dârimî, "Buyû" 3.

⁷ Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm düşüncesinde hadis metodolojisi*, Ankara Okulu yay., Ankara 1999, s. 210.

⁸ Gökalp, Murat, *İlk dönem hadis ve İslâm tarihi kaynaklarına göre vedâ hutbesi rivâyetlerinin tetkiki*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), AÜSBE, Ankara 2001, s. 96.

⁹ Vedâ hutbelerinin zabtı, nakli ve tespitine ilişkin hususlarla ilgili değerlendirmeler için bkz. Kırbaçoğlu, *İslâm düşüncesinde hadis metodolojisi*, s. 209-211; Gökalp, *Vedâ hutbesi rivâyetlerinin tetkiki*, s. 35 vd.; Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in bize bıraktığı miras "Kitab ve Sünnet" bırakıldığını ifade eden rivâyetlerin tedkiki", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sayı:1, s. 9-33.

Müsned'inde, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) *Müsned*'inde, el-Hâris b. Ebî Üsâme'nin (v. 282) *el-Müsned*'inde, İbn Hacer tarafından telif edilen el-Bezzâr'ın (v. 292) *Muhtasaru zevâidi'l-Müsned*'inde, el-Mehâmîlî'nin (v. 330) *Emâli*'sinde, et-Taberânî'nin (v. 360) *el-Mu'cemu'l-evsat* ve *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde ve el-Beyhakî'nin (v. 458) *Şu'abu'l-imân*'ında rivâyet edildiği görülmektedir. Rivâyetin isnâdlarını topluca şemâ olarak şu şekilde gösterebiliriz.



Rivâyetin Isnâd Şeması

Burada öncelikle adı geçen kaynaklarda yer alan konumuzla ilgili hadîs sened yönünden incelenecektir.

1) Ahmed B. Hanbel'in Rivâyeti

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'in de yer alan hadîsi¹⁰, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, babası Ahmed b. Hanbel, İsmâ'îl, Sa'îd el-Cureyrî, Ebû Nadre senedi ile rivâyet etmiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel hadisi şu şekilde nakletmektedir: Bize İsmâîl haber verdi, O da dedi ki: Bize Sa'îd el-Cureyrî'nin Ebû Nadre'den naklettiğine göre Ebû Nadre şöyle dedi: Teşrîk günlerinin ortasında Rasûlullâh'ın irad ettiği hutbeyi işitip bana nakleden kişinin ha-

¹⁰ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin daha meşhur bir eser olması ve hadisin bu eserde daha ayrıntılı ve kapsamlı yer alması sebebiyle, Ahmed b. Hanbel'in rivâyetine öncelik tanınmıştır.

ber verdiğine göre Rasûlullâh şöyle buyurmuştur: “Ey insanlar! Dikkat edin, şüphesiz Rabbiniz birdir. Kezâ babanız da birdir. Dikkat edin! Arab’ın aceme, acemin Arab’a, kırmızının siyaha, siyahın kırmızıya takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur”. Rasûlullah: ‘Tebliğ ettim mi?’ diye sordu. İnsanlar da ‘Rasûlullâh tebliğ etti’ diye cevap verdiler. Sonrasında da: ‘Bu, hangi gündür?’ diye sordu. İnsanlar ‘haram gündür’ diye cevap verdiler. Rasûlullah daha sonra: ‘Bu, hangi aydır?’ diye sordu. ‘Haram aydır’ diye cevap verdiler. Sonra: ‘Bu, hangi beldedir?’ diye sordu. ‘Haram beldedir’ diye cevap verdiler. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Şüphesiz ki Allah, kanlarınızı ve mallarınızı (ravî; ırzlarınız kelimesini kullanıp kullanmadığını bilmiyorum, dedi) bu beldeniz de, bu ayınız da, bu gününüzün hürmeti gibi birbirinize haram kılmıştır, tebliğ ettim mi?” buyurdu. İnsanlar ‘Rasûlullâh tebliğ etti’ diye cevap verdiler. Sonra Peygamber (s.a.s.): ‘Bunları, burada bulunan bulunmayana iletin’ buyurdu”¹¹.

Ahmed b. Hanbel’in Rivâyeti’nin Analizi

Ahmed b. Hanbel: Hz. Peygamber > Bir Sahâbî > Ebû Nadre > Sa’îd el-Cureyrî > İsmâil > Ahmed b. Hanbel.

Ahmed b. Hanbel’in rivâyet ettiği bu senedde, hadîsin sahabe ravîsi bilinmemektedir. Ebû Nadre, rivâyeti Hz. Peygamber’in teşrîk günlerinin ortasında irad ettiği hutbesini işiten birinin kendisine haber verdiğini belirtmekle yetinmekte, ilgili sahâbînin adını zikretmemektedir.

Ebû Nadre el-Münzîr b. Mâlik

İbn Hibbân’ın (v. 354) verdiği bilgiye göre, Ebû Nadre künyeli ravî, el-Münzir b. Mâlik olup Basra ehliendir. İbn Ömer ve Ebû Sa’îd’den rivâyette bulunmuştur. Konuşmasının fasihliği ile tanınmaktadır. Ömrünün sonuna doğru felçe maruz kalmıştır. Kendisinden Katâde ve Suleymân et-Teymî rivâyette bulunmuştur. H.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı yay., İstanbul, 1992, V, 411; Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (I-XXXXX), (thk. Şu’ayb el-Arnâvût vd.), Muessesetu’r-risâle, Beyrût 1421/2001, XXXVIII, 474. Şu’ayb el-Arnâvût, hadisin dipnotunda isnâdının sahîh olduğu tespitinde bulunmuştur. Bkz. aynı yer, dipnot 3.

108 veya 109'da vefât eden Ebû Nadre, cenaze namazını ise Hasan-ı Basrî'nin kıldırmasını vasiyet etmiştir. Sika bir ravîdir¹². Ayrıca diğer hadîs imamlarına göre de Tabînin sikâlarındandır¹³. Ebû Nadre, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zur'a, Nesâî, İbn Sa'd'a göre de sikadır¹⁴. el-Mizzî (v. 742) Ebû Nadre'nin, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdillâh, Abdullâh b. ez-Zubeyr, Abdullâh b. 'Abbâs, Abdullâh b. Ömer, Alî b. Ebî Tâlib, İmrân b. Husayn, Ebû Zer el-Gîfârî, Ebû Sâid b. el-Hudrî gibi sahâbeden bir çok kimse-den hadîs rivâyet ettiğini belirtmektedir¹⁵. Isbahânî (v. 428) ise 'Amr b. Alî'nin sözünü naklederek, Ebû Nadre'nin bu sahâbilerin hangilerinden ne tür konularda hadîs rivâyetinde bulunduğunu açıklamaktadır¹⁶. Hadîsin isnâdında yer alan Sa'îd b. İyâs el-

¹² İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Kitâbu's-sikât*, Dâiretu ma'ârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd 1393/1973, V, 420. İbn Hibbân aynı kısımda bazen hatada bulunduğunu da ifade etmektedir. Ebû Nadre'nin hayatı için bkz. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Munî ' el-Basrî ez-Zuhrî, *Tabakâtu'l-kubrâ*, (I-VIII), Dâru sâdir, Beyrût, ty., VII, 208; Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-Isbahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Dâru'l-fikr, Beyrût, ١٩٩٦/1416, III, 97-101; Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (I-XXIII), (thk. Şu'ayb el-Arnâvût), Muessesetu'r-risâle, Beyrût ١٤٠٢/1982, IV, 529-532; el-'Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Meğâniyu'l-ahyâr fi şerhi esâmi-i ricâli Ma'âni'l-âsâr*, (thk. Muhammed Hasen İsmâil), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1426/2006, III, 80.

¹³ el-'İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetu's-sikât* (thk. Abdu'l-'Alîm Abdu'l-'Azîm el-Bestevî), Mektebetu'd-dâr, el-Medînetu'l-Munevvere, 1405/1985, II, 298; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'r-reşîd, Suriye, 1406/1986, s. 546; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, (thk. Alî Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1416/1995, VI, 515.

¹⁴ el-Mizzî, *Tehziibu'l-kemâl*, XXVIII /510. İbn Hacer, *Tehziibu't-tehziib*, X, 303; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VI, 515.

¹⁵ el-Mizzî, Cemâluddîn Ebi'l-Haccâc Yusuf, *Tehziibu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Muessesetu'r-risâle, Beyrût 1413/1992, XXVIII, 510; İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehziibu't-tehziib*, (I-XXII), Dâiretu'l-ma'ârif, Haydarâbâd 1325; X, 302-303.

¹⁶ el-Isbahânî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Mencuveyh, *Ricâlu Sâhîh-i Muslim*, II, 249. Buna göre Ebû Nadre, meselâ Ebû Sa'îd el-Hudrî'den, imân, namaz, zekât, oruç, hac vb. konularında rivâyette bulunmuştur. Câbir b. Abdillâh'dan, namaz, oruç, hac, nikâh, fezâil, fiten, buyû' konularında, İbn 'Abbâs'dan buyû' konusunda rivâyette bulunmuştur. Bkz. el-Isbahânî, *Ricâlu Sâhîh-i Muslim*, II, 249.

Cureyrî de kendisinden hadîs rivâyet eden râvîlerdendir¹⁷. Şu halde Ebû Nadre hadîs imamlarının hemen hemen tamamına göre¹⁸ sikâ bir râvîdir. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerinde de rivâyetleri yer almaktadır¹⁹.

Sa'îd b. İyâs el-Cureyrî

Künyesi Ebû Mes'ûd olan Sa'îd b. İyâs el-Cureyrî (v. 144) Basra ehlinde olup, Ebû Nadre ve Ebu'l-A'lâ'dan hadîs almıştır. Kendisinden de Sevrî, Şu'be ve Basralılar rivâyette bulunmuştur. Vefâtından üç sene önce ihtilâta maruz kalmış ancak fahiş bir ihtilâta sahip bulunmadığından sikâ ravîler kategorisine dahil edilmiştir²⁰.

el-'İclî (v. 261)'ye göre sika olan el-Cureyrî'den ihtilâtında iken kendisinden Yezîd b. Hârûn, Abdullâh b. el-Mubârek ve İbn Ebî 'Adî rivâyette bulunmuştur. İhtilâtından önce kendisinden rivâyette bulunanlar ve semâları en sağlam olanlar, Hammâd b. Seleme, İsmâil b. 'Uleyye ve Abdu'l-A'lâ olup, ihtilâta uğramadan sekiz sene önce ondan hadîs dinlemişlerdir. Kezâ Süfyân-ı-Sevrî ve Şu'be gibi hadîs imamları da ondan hadîs dinlemiştir²¹. İbn Adiy (v. 365) ise İbn Ebî Meryem'e, Sa'îd'in ihtilâtından önce kim ondan hadîs dinledi diye sorulduğunda, İsmâil (b. 'Uleyye) ve Bişr b. el-Mufaddal ve Sevrî diye cevap verdiğini nakletmekte ve ihtilâtın-

¹⁷ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVIII, 509; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, X, 303; el-İsbahânî, *Ricâlu Sahîh-i Muslim*, II, 149. Kendisinden hadîs rivâyet eden diğer râvîler için adı geçen kaynaklara bakılabilir.

¹⁸ Zehebî'ye göre 'Ukaylî onu *Du'afâ*'da zikretmiştir. Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, VI, 515. Ancak 'Ukaylî'nin eserinde bizzat Ebû Nadre'nin zayıflığına işaret eden bir değerlendirmesi bulunmamaktadır. Bkz. el-'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Mûsâ, *Kitâbu'd-du'afâ*, (thk. Hamdî b. 'Abdi'l-Mecîd), Dâru's-samî'i, Beyrût 2000/1420, IV, 1347.

¹⁹ Buhârî, "Şurût" 4; Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn" 20, "Zekât" 47, "Radâ" 16; "Musâkât" 12; "Cihâd" 4; "Sayd" 7, "Fezâilü's-Sahâbe" 53, "Fiten" 19. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerinde yer alan rivâyette Ebû Nadre'nin sahâbeden Câbir b. Abdillâh ile Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivâyette bulunduğu görülmektedir. Bu durum, konumuz olan rivâyeti Ebû Nadre'nin Ebû Sa'îd el-Hudrî ile Câbir b. Abdillâh'dan rivâyet etmesi ile de örtüşmektedir.

²⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 351; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 233.

²¹ el-'İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 394.

dan önce kim ondan hadîs dinlediyse hadîsinin hüccet olduğu bilgisine yer vermektedir²².

el-Mizzî'nin naklettiğine göre, Ahmed b. Hanbel Sa'îd el-Cureyrî için "Basra ehlinin muhaddisidir" demiştir. Yahya b. Maîn'e göre sikadır. Ebû Hâtim ise, vefâtında önce hıfzı değişikliğe uğradı. Kim bu durumdan önce ondan hadîs yazdıysa bilsin ki o, salih ve hasenu'l-hadîstir, demiştir. Nesâî'ye göre de sikadır. Ebû Dâvûd'a göre ise Sa'îd el-Cureyrî'den en doğru nakilde bulunan İsmâil b. 'Uleyye'dir²³.

İsmâ'il b. 'Uleyye

İsmâil b. 'Uleyye, Benî Esed'in mevlâsı olup Basra ehliendir. 'Uleyye ise annesinin adıdır. Esas adı İsmâil b. İbrahim b. Sehm b. Muksim'dir. H. 193 veya 194'de vefât etmiştir. Kendisinden Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Rahûye, Şu'be, Abdurrahman b. Mehdî, Alî b. el-Medîni ve Yahyâ b. Maîn gibi hadîs imamları da rivâyette bulunmuştur²⁴. Konumuz olan rivâyetin senedinde yer alan ve bir önceki ravî olan Sa'îd b. İyâs el-Cureyrî'den de hadîs rivâyet etmiştir²⁵.

Şu'be onun için reyhânetu'l-fukahâ ve seyyidu'l-muhaddisîn tabirlerini kullanmıştır. Hammâd b. Seleme de hadîs konusunda bir ihtilâfa düştüğünde, İsmail b. 'Uleyye'nin rivâyetini kabul ederek, söz İsmâil'in dediği gibidir, demiştir. Ahmed b. Hanbel de onun hakkında, Basra'da sağlamlıkta zirvedir, demiştir. Yahya b. Maîn'e göre de sika ve sadûk bir ravîdir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî de İsmâil b. 'Uleyye ve Bîşr b. el-Mufaddal dışında hata etmeyen ravî/muhaddis yoktur demiştir. İmam Nesâî'ye göre de sika bir ravîdir²⁶.

²² İbn 'Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adiy el-Curcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, (thk. Â. Ahmed Abdu'l-Mevcûd, A. Muhammed Muavvîd), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty., IV, 444-446.

²³ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, X, 340. Sa'îd b. İyâs el-Cureyrî için ayrıca bkz. İbn Hacer, İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IV, 5-7

²⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 44-45; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, III, 26-27.

²⁵ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, III, 23.

²⁶ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, III, 27-32. İsmâil b. 'Uleyye hakkında ayrıca bkz. Zehbî, *Mizânu'l-i'tidâl*, I, 373-377; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 105; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, 275-279.

Değerlendirme

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'de rivâyet etmiş olduğu hadîsin isnâd analizine göre, hadîsin isnâdında ciddi bir problemin söz konusu olmadığı, senedinin muttal ve ravîlerinin tamamının sika oldukları görülmektedir. Buna göre hadîsin isnâdının sahîh olarak değerlendirilmesi mümkündür. Heysemî de hadîsin ravîlerinin Sahîh'in ricâlinden olduğunu belirtmektedir²⁷ Elbânî'nin değerlendirmesine göre de, bu sahîh bir isnâddır. Ravîlerinin tamamı da Müslim'in sikâ ravîleridir. Sadece Hz. Peygamber'den hadîsi işitenin ismi zikredilmemiştir. Bunun ise bir mahzuru söz konusu değildir. Çünkü o sahâbî olup, Hadîs usûlünde de belirtildiği üzere sahâbenin tamamı âdildir²⁸. Ayrıca Şevkânî de hadîsin isnâdını sahîh olarak değerlendirmiştir²⁹.

²⁷ el-Heysemî, Nüreddîn 'Alî b. Ebû Bekr, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, (I-XII), (thk. M. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrût 1422-2001, III, 441. Heysemî'nin eserinde kullandığı "ricâlu's-Sahîh" ifadesi hakkında Zekeriya Güler'in şu değerlendirmesini burada zikretmek yerinde olacaktır. "Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâid*'ini tahkik ederek eseri tekrar neşreden (Beyrut 1994) Abdullah Muhammed ed-Dervîş (bkz. Heysemî, *Buğyetü'r-râid fi tahkiki mecma'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (Mukaddime), I, 50) Sahîh'in ricâlî (ricâlu's-sahîh) tabiriyle müellif Heysemî'nin, Buhârî'nin değil Müslim'in Sahîh'ini kastettiğini belirtir. Ancak bu açıklamanın, Sahîh'in ricâlî tabirinin geçtiği her örnek için geçerli/yeterli olduğunu tahmin etmek hayli zordur. Söz konusu tabirle Heysemî bazen Buhârî'nin *Sahîh*' ini, bazen Müslim'in *Sahîh*' ini, bazan de her ikisini kastetmiş olabilir. İlgili hadisin isnâd zincirini araştırmak suretiyle bu belirsizliğin giderilmesi mümkündür. Ayrıca söz konusu tabirin kullanıldığı her hadisin sahîh olduğunu söylemek de güçtür. Çünkü böyle bir durumda, mesela bir râvînin müdellis veya senedin munkatı olması ihtimal dahilindedir. Bu itibarla "İsnâdı sahihtir" tabiri, "Ricâlî Sahîh'in ricâlîdir" tabirine nisbetle daha kuvvetli görülmelidir". Bkz. Zekeriya Güler, "Vesile ve Tevessül Hadîslerinin Kaynak Değeri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, s. 56, dipnot no: 52.

²⁸ el-Elbânî, Muhammed Nâsuriddîn, *Silsiletu'l-ehâdisi's-sahîha*, (I-IX) Mektebetu'l-ma'ârif, er-Riyâd 1416/1996, VI, 450. Hadîs hakkında inceleme de bulunan Gökalp'e göre de Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan bu rivâyetin senedi sıhhat şartlarını haizdir. Gökalp, *Vedâ hutbesi rivâyetlerinin tetkiki*, s. 115. Bu hususta sahâbenin tamamının âdil olduğu ancak zabt bakımından tamamının bir olmadığı gözardı edilmemelidir.

²⁹ eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî, *Neylu'l-evtâr min esrârî multeka'l-ahyâr*, (I-XVI), (thk. M. Subhî b. Hasen Hallâk), Dâru İbnî'l-Cevzî, er-Riyâd 1427, 9/378.

2) Abdullâh B. El-Mubârek'in Rivâyeti

Abdullah b. el-Mubârek (v. 181)*Müsned'*inde konumuzla ilgili hadisi şu şekilde nakletmektedir: Bize Sa'îd el-Cureyrî, Ebû Nadre'nin şöyle dediğini nakletti. Bana Mina'da Peygamber (s.a.s)'in hutbesini dinleyip tanıklık eden kimsenin haber verdiğine göre o şöyle dedi: Rasûlullah (s.a.s) teşrîk günlerinin ortasında ayağa kalktı ve: "Ey insanlar! Dikkat edin, şüphesiz Rabbiniz birdir. Kezâ babanız da birdir. Dikkat edin! Arab'ın aceme, acemin Arab'a, kırmızının siyaha, siyahın kırmızıya takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur...." buyurdu³⁰.

Abdullah b. el-Mubârek'in Rivâyetinin Analizi

Abdullah b. el-Mubârek: Hz. Peygamber > Bir Sahâbî > Ebû Nadre > Sa'îd el-Cureyrî > Abdullah b. el-Mubârek.

Abdullah b. el-Mubârek'in *Müsned'*inde yer alan rivâyet, yine Ebû Nadre, Sa'îd el-Cureyrî kanalıyla gelmekte, Sa'îd b. el-Cureyrî'den Abdullah b. el-Mubârek, nakletmektedir. Ebû Nadre ve Sa'îd el-Cureyrî'nin ricâl ilmindeki yerinden daha önce bahsedildiğinden geriye yalnız Abdullah b. el-Mubârek kalmaktadır. Abdullah b. el-Mubârek ise sika aynı zamanda meşhûr bir muhaddisdir³¹.

Değerlendirme

Abdullah b. el-Mubârek'in *Müsned'* inde yer alan bu rivâyetin isnâdındaki ravîler Ahmed b. Hanbel'in rivâyetindeki ravîlerin aynısı olup, farkı bu defa el-Cureyrî'den hadisini nakledenin İbnu'l-Mubârek olmasıdır. Dolayısıyla İbnu'l-Mubârek dahil tüm râvîler sikadır ve senededeki de muttasıldır. Yalnız bu rivâyetin eleştiriye açık yönü, el-'İclî'nin ifadesine göre, İbnu'l-Mubârek'in hadisi el-Cureyrî'nin ihtilâta düşmesinden sonraki dönemde ondan almasıdır³². Bu bakımdan hadisin alınması, el-Cureyrî'nin

³⁰ Abdullah b. el-Mubârek, *Müsnedu Abdillâh ibni'l-Mubârek*, (thk. Subhî el-Bedrfî es-Sâmarrâî), Mektebetu'l-ma'ârif, Riyâd, 1407, III/146-147 (hd. No: 239). *Müsned'*in rivâyet isnâdı için bkz. age., III, 115-116.

³¹ el-'İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 54-57; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 7; el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, (I-XIV), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût ty., X, 152-169; Zehebî, *Siyer*, VIII, 378-421; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XVI, 16-24; 'Aynî, *Meğâniyu'l-ahyâr*, III, 147-150.

³² el-'İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 394.

zabtında sorun yaşadığı döneme tekâbül ettiğinden, bu rivâyeti sıhhat bakımından Ahmed b. Hanbel'in rivâyeti ile aynı seviyede değildir. Ancak biraz önce de ifade edildiği gibi el-Cureyrî fahiş bir ihtilâta sahip bulunmadığından sika kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu rivâyeti Ahmed b. Hanbel'in rivâyetini takviye eden bir rivâyet olarak görmek daha uygundur.

3) el-Hâris B. Ebî Usâme'nin Rivâyeti

Konumuz olan hadîs, el-Hâris b. Ebî Usâme (v. 282) tarafından *Müsned'*inde şu isnâdla rivâyet edilmiştir. Hâris dedi ki: Bize Abdulvahhâb b. Atâ haber verdi. O da dedi ki: Bize Sa'îd el-Cureyrî'nin, Ebû Nadre'den haber verdiğine göre o şöyle dedi: Bana Peygamber (s.a.s)'in teşrîk günlerinin ortasındaki -el-Cureyrî tereddüt etti- hutbesine tanıklık eden kimsenin haber verdiğine göre Rasûlullah şöyle buyurdu: "Ey insanlar! Şüphesiz Rabbiniz birdir, babanız da birdir. Arabın aceme bir üstünlüğü yoktur. - Abdulvahhâb dedi ki: Zannediyorum o (el-Cureyrî) şöyle dedi: Allah'a takvâ dışında. Peygamber (s.a.s) sonra: 'Tebliğ ettim mi?' diye sordu. İnsanlar: 'Evet' dediler. Bunun üzerine: 'Burada bulunan bulunmayana ulaştırın' buyurdu..."³³

el-Hâris b. Ebî Usâme'nin Rivâyetinin Analizi

el-Hâris b. Ebî Usâme: Hz. Peygamber > Bir sahâbî > Ebû Nadre > Sa'îd el-Cureyrî > Abdulvahhâb b. Atâ > el-Hâris b. Ebî Usâme.

el-Hâris'in *Müsned'*inde rivâyet ettiği hadîsin isnâdı, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*indeki isnâdla aynı olup, farkı sadece Sa'îd el-Cureyrî'den bu defa hadîsi nakledenin Abdulvahhâb b. Atâ'nın olmasıdır. Dolayısıyla daha önce diğer ravîlerden bahsedildiği için burada el-Hâris b. Ebî Usâme ve Abdulvahhâb b. Atâ'nın ricâl ilmindeki yeri üzerinde durulacaktır.

³³ el-Heysemî, Nüreddîn Alî b. Suleymân, *Buğyetu'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, (I-II) (thk. H. Ahmed Sâlih el-Bâkirî), el-Câmiatu'l-İslâmiyye, el-Medînetu'l-Munevvere, 1413/1992, I, 193. Hadisin devamı için aynı yere bakılabilir.

el-Hâris b. Ebî Usâme

el-Hâris b. Ebî Usâme'nin tam adı el-Hâris b. Muhammed b. Ebî Usâme Ebû Muhammed et-Temîmî (v. 282) olup, aralarında Yezîd b. Harûn ve Abdulvahhâb b. Atâ'nın da bulunduğu kimselerden hadîs dinlemiştir. Kendisinden de Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ebû Bekr eş-Şâfî gibi kimseler hadîs nakletmiştir. *Müsned* sahibidir. Sika ve sadûktur. İbn Hibbân da onu *es-Sikât*'ta zikretmiştir. Zehebî (v. 748) ise İbn Hazm'a göre zaîf olduğunu nakletmektedir. Ancak hadîs imamlarının ekseriyetine göre, sadûk ve güvenilir olarak değerlendirilmiştir³⁴.

Abdulvahhâb b. Atâ

Esas adı Abdulvahhâb b. Atâ el-Hıfâf Ebû Nasr el-'İclî (v. 204)'dir. Süleyman et-Teymî, Mâlik, Sa'îd İbn Ebî Arûbe, Sa'îd el-Cureyri gibi kimselerden hadîs dinlemiştir. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve el-Hâris b. Ebî Usâme vs. hadîs rivâyet etmiştir³⁵. Dârekutnî'ye göre sikadır. Osman b. Ebî Şeybe'ye göre *kezzâb* değildir. Buhârî'ye göre ise hadîsi yazılabilir³⁶. Abdulvahhâb'a İbn Hibbân *es-Sikât*'ta yer vermektedir³⁷. İbnu'l-Cevzî ise Ahmed b. Hanbel'e göre Abdulvahhâb *zâifu'l-hadîs*, *muztarib*, İbn Ebî Hatim er-Râzî'ye göre *leyse bi-kaviyyi'l-hadîs*, Nesâî'ye göre *leyse bi'l-kaviyy* olduğunu nakletmektedir³⁸. İbn Hacer sadûk olmakla beraber, bazen hata ettiğini, tedlisde bulunduğunun ifade edildiğini nak-

³⁴ Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, VIII, 218-219; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 183; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî (v. 597), *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, (I-XIX), (thk. Muhammed ve Mustafa Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kutubi'l- 'ilmiyye, Beyrût 1412/1992, XII, 350; Zehebî, *Siyer*, XIII, 388; Zehebî, *Lisânu'l-mîzân*, (I-X), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1423/2002, II, 527; İbn Nokta, Ebû Bekir Muhammed b. Abdulganî (v. 629), *et-Takyîd li-ma'rifeti'r-ruvâi's-sunen ve'l-mesânîd*, (I-II), Dâiretu'l-ma'ârifi'l-Usmâniyye, Haydarâbâd-Hind 1403/1983, I, 317-318.

³⁵ Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, XI, 21; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XVIII, 509; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VI, 450-453.

³⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VI, 453.

³⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 133.

³⁸ İbnu'l-Cevzî, Cemâluddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Alî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, (I-III), (thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-kutubi'l- 'ilmiyye, Beyrût 1406/1986, II, 158. Ayrıca bkz. Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, XI, 21-25; Zehebî, *Siyer*, IX, 451-454; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XVIII, 513; 'Aynî, *Meğâniyu'l-ahyâr*, III, 302.

letmektedir³⁹. Kısacası ricâl kaynaklarına bakıldığında Abdulvahhâb b. Atâ üzerinde hadîs imamlarınca farklı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Ancak sika ve güvenilir olduğu yönündeki değerlendirmelerin ağır bastığını söylemek mümkündür.

Değerlendirme

el-Hâris'in *Müsned'* inde naklettiği bu rivâyete bakıldığında, isnâdını çok sahîh olmasa da çok zayıfta olmadığı görülmektedir. Buna göre isnâd yönünden bu rivâyeti hasen olarak değerlendirmek mümkündür. Rivâyetin önem arzettiği temel hususiyet ise, Ahmed b. Hanbel ve Abdullah b. el-Mubârek'in *Müsned'*lerinde Ebû Nadre > Sa'îd el-Cureyrî kanalıyla gelen rivâyeti takviye etmesidir. Elbânî'ye göre ise el-Hâris hadîsi, Abdulvahhâb b. Atâ > Sa'îd el-Cureyrî senediyle rivâyet etmekle, İsmâil b. 'Uleyye'ye mutâbaat etmiştir ki bu güçlü bir mutâbaattır. Zira Abdulvahhâb, Müslim'in "Sahîh"indeki ravîlerinden sika bir ravîdir⁴⁰. Buna göre Elbânî, el-Hâris'in bu rivâyetini, Ahmed b. Hanbel'in İsmâil b. 'Uleyye > Sa'îd el-Cureyrî senediyle naklettiği rivâyetin tâbî'i (mutâbaatı) olarak değerlendirmiştir.

4) el-Bezzâr'ın Rivâyeti

Ebû Bekr el-Bezzâr (v. 292) da hadisi nakleden hadîs imamlarından biridir. İbn Hacer tarafından te'lîf edilen *Muhtasarı zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr* adlı eserde yer alan rivâyeti el-Bezzâr şu isnadla nakletmektedir: Bize Yahya b. Muhammed b. es-Seken haber verdi. O da dedi ki: Bize Hibbân b. Hilâl haber verdi. O da: Bize Ca'fer b. Süleymân'ın, el-Cureyrî'den onun da Ebû Nadre'den haber verdiğine göre o şöyle dedi: Bunu yalnız Ebû Sa'îd (el-Hudrî kanalıyla) biliyorum. O, Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu dedi: "Şüphesiz

³⁹ İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 368.

⁴⁰ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, VI, 450. Ancak Abdulvahhâb'ın, Saîd el-Cureyrî'nin ihtilata maruz kalmasından önce mi yoksa sonra mı ondan hadis aldığı bilinmediği de ifade edilmiştir. Bkz. el-Bûsîrî, Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil, *İthâfu'l-hıyera bi-zevâidi'l-mesânîdi'l-aşera*, (I-VIII), (thk. Dâru'l-mişkât), Dâru'l-vatan, er-Riyâd 1420/1999, I, 218. Benzer anlamda ve takviyeli ve şevâhid hadisleri için bkz. el-Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Sahîhu't-tergîb ve't-terhîb* (I-III), Mektebetü'l-ma'ârif, er-Riyâd, 1421/2001, III, 133-136.

Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Arabın arap olmayana, kırmızının siyaha takvâ dışında asla bir üstünlüğü yoktur”⁴¹.

el-Bezzâr'ın Rivâyetinin Analizi

el-Bezzâr: Hz. Peygamber > Ebû Sa'îd (el-Hudrî) > Ebû Nadre > el-Cureyrî > Ca'fer b. Süleymân > Hibbân b. Hilâl > Yahya b. Muhammed b. es-Seken > el-Bezzâr.

el-Bezzâr tarafından rivâyet edilen hadis, yine Ebû Nadre ve el-Cureyrî kanalıyla nakledilmektedir. Ancak burada dikkat çeken husus, hadisi Hz. Peygamber'den nakleden sahâbî râvîsinin de isminin zikredilmiş olmasıdır. Buna göre Ebû Nadre hadisi sahabeden Ebû Sa'îd el-Hudrî'den nakletmektedir. Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin en çok hadis rivâyet eden ve bilinen bir sahâbî olması, daha önce Ebû Nadre ve el-Cureyrî hakkında da bilgi verilmiş olması sebebiyle, yalnız el-Bezzâr ve diğer râvîler hakkında bilgi verilerek değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr

Hatîb Bağdâdî'ye göre el-Bezzâr'ın tam adı Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Ebû Bekr el-İtkî (v. 292)'dir. Basra ehlinde olup el-Bezzâr diye bilinmektedir. Sika bir ravîdir ve *Müsned* sahibidir. Hadisler üzerinde tenkidlerde bulunmuş ve illetlerini açıklamıştır⁴². Darekûtnî onu sika olarak değerlendirip övmüş, ancak hadislerde hataları bulunduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Nesâî onu cerhetmiştir. Ebû Saîd b. Yûnus'a göre hadis hafızıdır⁴³. İbn Hacer'e göre sadûktur⁴⁴.

⁴¹ İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebi'l-Fazl b. İbn Hacer el-'Askalânî, *Muhtasaru zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr*, (thk. Sabrî b. Abdilhâlik Ebû Zer), Müessesetu'l-Kütübî's-Sikâfiyye, Beyrût 1412/1992, II, 224. Bezzâr Müsnedi'nde ise benzer anlamda şu hadisi nakletmektedir: "Hepiniz Âdem'in oğullarıdır. Âdem de topraktan yaratılmıştır. Bir kısım kavimler ya babalarıyla övünmeye son vereceklerdir, ya da Allah yanında mayıs böceğinden daha aşağı olacaklardır". el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *Müsnedu'l-Bezzâr (el-Bahru'z-zehhâr)*, (thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh), Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, el-Medînetu'l-Munevvere, 1415/1995, V, 340.

⁴² el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 334.

⁴³ el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 334; ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, 166; a.mlf, *Siyer*, XIII, 554-556.

⁴⁴ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I, 237.

Yahya b. Muhammed b. es-Seken

İbn Hibbân'a göre sika bir ravî olan⁴⁵ Yahya b. Muhammed b. es-Seken b. Habîb el-Kureşî Ebû Ubeyd el-Basrî (v. 250'den sonra), Muâz b. Hişâm, Yahyâ b. Kesîr ve Hibbân b. Hilâl gibi ravîlerden hadis nakletmiştir. Kendisinden de Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Huzeyme ve Bezzâr gibi hadis imamları rivâyette bulunmuştur. Nesâî onun hakkında "lâ be'se bih", başka bir yerde "sika" demiştir⁴⁶.

Hibbân b. Hilâl

Hibbân b. Hilâl el-Bâhilî Ebû Hubeyb el-Basrî (v. 216) sika bir ravî olup⁴⁷ Hammâd b. Seleme, Şu'be, Saîd b Zeyd, Ma'mer b. Râşid gibi hocalardan rivâyette bulunmuş, kendisinden de Ahmed b. Hanbel, Sa'îd ed-Dârimî, Abd b. Humeyd, Alî b. el-Medîni, Muhammed b. Beşşâr gibi ravîler hadis nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre Basra'da sağlamlıkta zirvededir. Yahyâ b. Ma'în, Tirmizî ve Nesâî'ye göre sikadır⁴⁸.

Ca'fer b. Suleymân

el-'Iclî ve İbn Hibbân göre sika bir ravîdir⁴⁹. Adı Ca'fer b. Suleymân ed-Dab'î Ebû Suleymân el-Basrî (v. 178) dir. Aralarında Sa'îd b. İyâs el-Cureyrî'nin de bulunduğu ravîlerden hadis almıştır. Kendisinden de isnadda yer alan Hibbân b. Hilâl'in yanısıra, Sufyânü's-Sevrî, Abdullâh b. Mubârek ve Abdurrahmân b. Mehdî gibi hadis imamları rivâyette bulunmuştur. Şîliğe meyli sebebiyle hadislerinin yazılamayacağı ve zayıf bir ravî olduğu yönünde farklı değerlendirmeler bulunsa da, Yahyâ b. Ma'în, Alî b. el-Medîni ve Muhammed b. Sa'd'a göre sikadır⁵⁰.

⁴⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 269.

⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXXI, 518-520; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, XI, 239, a.mlf, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 596; el-'Aynî, *Meğâniyu'l-ahyâr*, V, 255.

⁴⁷ el-'Iclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 280; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 214.

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, V, 328-330; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, II, 149-150, a.mlf, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 149; el-'Aynî, *Meğâniyu'l-ahyâr*, I, 167.

⁴⁹ el-'Iclî, *Ma'rifetu's-sikât*, I, 268; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 140.

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, V, 43-49; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, II, 81-83, a.mlf, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 140.

Değerlendirme

el-Bezzâr tarafından nakledilen bu rivâyetin senedi muttasıl olup, ravîlerinin de sika olduğu anlaşılmaktadır. Heysemî de, el-Bezzâr'ın mezkûr ravîlerinin aynı zamanda *Sahîh*'in ravîleri olduğunu belirtmektedir⁵¹. el-Isbehânî'ye göre de senedde yer alan, Hibbân b. Hilâl ve Ca'fer b. Suleymân Müslim'in *Sahîh*'in ravîlerindedir⁵². Ayrıca kaynaklarda rivâyete ilişkin şâzz ve illetten bahsedilmediği için, sıhhati hususunda ciddi bir problem gözükmemektedir.

5) el-Mehâmilî'nin Rivâyeti

Konumuzla ilgili rivâyeti el-Huseyn b. İsmâ'îl b. Muhammed el-Mehâmilî (v. 330) "*Emâli*" adlı eserinde şöyle rivâyet etmektedir: Bize Ya'kûb b. İbrâhîm ed-Devrakî haber verdi. O da dedi ki: Bize İsmâîl b. İbrâhîm haber verdi. O da dedi ki. Bize Sa'îd el-Cureyrî, Ebû Nadre'nin şöyle rivâyet ettiğini haber verdi. Teşrîk günlerinin ortasında Minâ'da Rasûlullâh (s.a.s)'in –deve üzerinde- konuşmasına şahitlik eden kimsenin bize haber verdiğine göre O (s.a.s) şöyle buyurdu: "Ey insanlar, dikkat edin Rabbiniz birdir. Dikkat edin, Arabın-Arap olmayana bir üstünlüğü yoktur. Dikkat edin, siyahın kırmızıya takvâ dışında asla bir üstünlüğü yoktur. Dikkat edin, tebliğ ettim mi?". İnsanlar da: "Evet" diye cevap verdiler. Sonra şöyle buyurdu: "Burada hazır bulunan, bulunmayana bunu ulaştırın"⁵³.

el-Mehâmilî'nin Rivâyetin Analizi

el-Mehâmilî: Hz. Peygamber > Bir sahâbî > Ebû Nadre > Sa'îd el-Cureyrî > İsmâ'îl b. İbrâhîm > Ya'kûb b. İbrâhîm ed-Devrakî > el-Mehâmilî.

el-Mehâmilî de önceki kaynaklarda olduğu gibi hadisi İsmâîl b. İbrâhîm ('Uleyye), Sa'îd el-Cureyrî, Ebû Nadre kanalıyla rivâyet

⁵¹ el-Heysemi, *Mecma'u'z-zevâid*, VIII, 104.

⁵² el-Isbehânî, *Ricâlu Sahîh-i Müslim*, I, 123, 165. Ancak Yahyâ b. Muhammed b. es-Seken'in de Müslim'in râvîleri olduğuna ilişkin bir bilgiye ulaşamadık. Bu bakımdan Heysemî'nin yalnız bu iki râvîyi kastettiği anlaşılmaktadır.

⁵³ el-Mehâmilî, el-Hâfiz el-Huseyn b. İsmâ'îl B. Muhammed, *Emâliyi'l-Mehâmilî*, (thk. H. Abdulmecîd es-Selefi), Dâru'n-Nevâdir, Beyrût 1427/2006, s. 137.

etmektedir. Bu râvîler hakkında daha önce bilgi verildiğinden, burada sadece el-Mehâmilî ile Ya'kûb b. İbrâhîm ed-Devrakî'nin ricâl ilmindeki yerine değinilecektir.

el-Huseyn b. İsmâ'îl b. Muhammed el-Mehâmilî

el-Mehâmilî'nin tam adı el-Kâdî Ebî 'Abdillâh el-Huseyn b. İsmâ'îl b. Muhammed b. İsmâ'îl b. Sa'îd b. Ebân ed-Dabbî el-Mehâmilî (v. 330)'dir. İmam Buhârî ve Bezzâr gibi meşhur imamlardan hadis dinlemiştir. Rivâyetin senedinde yer alan Ya'kûb b. İbrâhîm ed-Devrakî de hadis aldığı hocaları arasında bulunmaktadır. Kendisinden de başta Dârekutnî ve Taberânî hadis rivâyet etmiştir. Kûfe'de uzun süre kadılık yapmıştır. Hadis imamı, *Sünen* sahibi ve sika bir ravîdir⁵⁴.

Ya'kûb b. İbrâhîm ed-Devrakî

Künyesi Ebû Yusuf olup, adı Ya'kûb b. İbrahim b. Kesîr el-Abdî el-Kaysî ed-Devrakî (v. 252)'dir. İsmail b. Uleyye, Sufyan b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn gibi meşhur ravî ve imamlardan hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden de İmam Buhârî, Ebû Zur'a er-Râzî, Ebû Hatim er-Râzî, el-Huseyn b. İsmâ'îl el-Mehâmilî gibi hadis imamları da rivayette bulunmuştur. İmam Nesâî'ye göre sikadır. İbn Hibbân *da es-Sikât'* ta zikretmiştir⁵⁵.

Değerlendirme

el-Mehâmilî tarafından da nakledilen konumuzla ilgili rivâyetin senedindeki râvîler sika olup, senedi de muttasıldır. Bu bakımdan isnadını sahih olarak değerlendirmek mümkündür⁵⁶.

⁵⁴ Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, VIII, 19-23; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, III, 31; Zehebî, *Siyer*, XV, 25[^]·[°]·[°]; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IV, 327; 'Aynî, *Meğâniyu'l-ahyâr*, V, 472.

⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 286; Mizzî, *Tehzîb*, XXXII, 311-314; 'Aynî, *Meğâniyu'l-ahyâr*, V, 472.

⁵⁶ İbnu'l-Cevzî de el-Mehâmilî'ye kadar ulaşan bir isnadla hadisi *Musîru'l-garâm* adlı eserinde nakletmekte olup hadisin isnadına ilişkin menfi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Musîru'l-garâmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin*, (thk. M. Muhammed Huseyn ez-Zehebî), Dâru'l-Hadîs, Kahire 1415/14995, s. 340

6) et-Taberânî'nin *El-Mu'cemu'l-Evsat'taki Rivâyeti*

Konumuzla ilgili rivâyeti Taberânî (v. 360) de *el-Mu'cemu'l-Evsat'*da şöyle nakletmiştir: Bize Abdurrahman b. Selm haber verdi. O da dedi ki: Bize Sehl b. Osmân haber verdi. O da dedi ki: Bize Ebu'l-Münzir el-Varrâk, el-Cureyrî'den, o da Ebû Nadre'den, o da Ebû Sa'îd'den haber verdi ki o şöyle dedi: Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurdu: "Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Arabın aceme, acemin araba, kırmızının siyaha, siyahın kırmızıya takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur"⁵⁷.

Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-Evsat'taki Rivâyetin Analizi*

Taberânî: Hz. Peygamber > Ebû Sa'îd (el-Hudrî) > Ebû Nadre > (Sa'îd) el-Cureyrî > Ebu'l-Münzir el-Varrâk > Sehl b. Osmân > Abdurrahman b. Selm > Taberânî.

Taberânî'ye göre, bu hadîsi el-Cureyrî'den bu isnâdla sadece Ebu'l-Münzir el-Varrâk rivâyet etmektedir. Sehl b. Osman da onda teferüd etmiştir. Hadîs Ebû Sa'îd el-Hudrî'den de sadece bu isnâdla rivâyet edilmiştir⁵⁸.

Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat'*ta rivâyet ettiği bu hadîsin isnâdı yine Ebû Nadre ve Sa'îd el-Cureyrî kanalıyla gelmektedir. Burada sahabe ravîsi olarak da Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin zikredildiği görülmektedir. Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin meşhûr bir sahâbî olması, Ebû Nadre ile el-Cureyrî hakkında da daha önce bilgi verildiğinden, burada yalnız seneddeki diğer ravîlerin ricâl ilmindeki durumuna değinilecektir.

Ebu'l-Münzir el-Varrâk

Adı Yusuf b. Atiyye el-Bâhilî Ebu'l-Münzir el-Varrâk el-Kûfî'dir. Hadîs otoritelerine göre metrûk, zaîf ve sika olmayan bir ravîdir. Hadîs uydurmakla da itham edilmiştir⁵⁹.

⁵⁷ et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemu'l-evsat* (I-X), (thk. Tark b. 'Ivazullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Dâru'l-Harameyn, el-Kahire, 1415, V, 86.

⁵⁸ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, V, 86-87.

⁵⁹ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXXII, 447; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 611; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, IX, 470.

Sehl b. Osmân

Adı Sehl b. Osman b. Fâris el-Kindî Ebû Mes'ûd el-Askerî'dir. Sika ve sadûktur. Kendisinden İmam Müslim gibi büyük hadîs imamları hadîs rivâyet etmiştir. H. 240 (veya 235) de vefât etmiştir⁶⁰. Kaynaklarda Ebu'l-Münzir el-Varrâk'tan hadîs aldığına ilişkin bir kayıt ve delile rastlanılmamıştır.

Abdurrahman b. Selm

Ebû Yahyâ Abdurrahman b. Muhammed b. Selm er-Râzî'dir. Hadîs hafızlarından ve sikadır. Müsned ve tefsir musannifidir. Senedde yer alan bir önceki ravî Sehl b. Osman'dan da hadîs rivâyet etmiştir. Kendisinden Ebu'ş-Şeyh, Taberânî gibi imamlar hadîs rivâyet etmiştir. H. 291'de vefât etmiştir⁶¹.

Değerlendirme

Hadîsin isnâdında sika olmayan ve hadîs uydurmakla itham edilen Ebu'l-Münzir el-Varrâk adlı ravînin bulunması nedeniyle, hadîsin sıhhat noktasında problem arzettiği görülmektedir. Dolayısıyla geçerli sıhhat şartlarını hâiz bulunmadığından, hadîsin isnâdını sahîh olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu bakımdan bu rivâyet, zayıflık noktasında şiddetli bir zaafa sahiptir.

Heysemî ise, hadîsin Taberânî ve Bezzâr tarafından nakledildiğini ifade ederek, Bezzâr'ın râvîlerinin, *Sahîh*'in râvîlerinden olduğunu belirtmektedir⁶².

7) et-Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'deki Rivâyeti

Taberânî ayrıca *el-Mu'cemu'l-kebir*'de hadîsi şu isnâdla da rivâyet etmiştir: Bize Ahmed b. Abdullah b. Mehdî Ebû Abdullah el-Kâdî er-Râmehurmuzî haber verdi. O şöyle dedi: Bana Muhammed b.

⁶⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 292; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XII, 197-199; Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretu'l-huffâz*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty, II, 452; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 258; a.mlf., *Tehzîbu't-tehzîb*, IV, 255-256; 'Aynî, *Meğâniyu'l-ahyâr*, I, 462.

⁶¹ Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, 690-691.

⁶² el-Heysemi, *Mecma'u'z-zevâid*, VIII, 104. Ebu'ş-Şeyh (v. 329) de hadisi *et-Tevbîh*'de rivâyet etmiştir. Senedinde Ebu'l-Münzir el-Varrâk olduğu için bu rivâyet de sıhhat şartlarını haiz değildir. Bkz. Ebu'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-İsbahânî, *et-Tevbîh ve't-tenbîh*, (thk. Ebu'l-Eşbâl Hasen b. Emîn), *Mektebetu't-tev'iyye*, Cize, ty., s. 259-260.

Muhammed b. Merzûk haber verdi. O da şöyle dedi: Bize Fehd b. el-Buhterî b. Şu'ayb b. Ömer b. el-Ezrak haber verdi. O da dedi ki: Bana Şu'ayb b. Ömer rivâyet etti. O da şöyle dedi: Mekke'ye çıktığımda Dariyye denilen yerde iken bazı dostlarım bana: 'Rasûlullah (s.a.s) ile sohbeti bulunduğunu bildiğin biri var mı?' diye sordular. Ben de: 'Evet' dedim. 'Amr sonra: 'Şu yerde kurulu kubbenin/çadırın sahibi' dedi. Arkadaşlarıma: 'Kalkın ona gidelim' dedim ve gittik. Yanına varınca selam verdik, o da selamı aldı ve sonra: 'Bu insanlar da kim?' diye sordu. Biz de: 'Basra halkından insanlar' diye cevap verdik. Sonra da: 'Bize ulaştığına göre senin Peygamber (s.a.s) ile sohbetin varmış' dedik. Bunun üzerine şöyle dedi: 'Evet, Peygamber (s.a.s) ile beraber bulundum. Vedâ haccında minberinin altına oturdum. O (s.a.s) minbere çıktı, Allah'a hamd-u senâ ettikten sonra: "Şüphesiz Allah Teâlâ: "Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve dişiden yarattık. Birbirinizle tanışasınız diye sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, takvâca en ileride olanınızdır.." ⁶³. Takvâ dışında arabın aceme, acemin araba, siyahın beyaza, beyazın siyaha bir üstünlüğü yoktur..." buyurdu'. Kendisine: 'İsmin nedir?' diye sorduk. O da: 'Ben el-'Addâ b. 'Amr b. Âmir'im' diye cevap verdi ⁶⁴.

Taberânî'nin el-Mu'cemu'l-Kebîr'deki Rivâyetinin Analizi-
Taberânî: Hz. Peygamber > el-'Addâ b. 'Amr b. Âmir > Şu'ayb b. Ömer> Fehd b. el-Buhterî b. Şu'ayb b. Ömer b. el-Ezrak > Muhammed b. Muhammed b. Merzûk > Ahmed b. Abdillah b. Mehdî Ebû Abdillah el-Kâdî er-Râmehurmuzî > Taberânî.

Konumuzla ilgili Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'de naklettiği yu-
karıdaki rivâyetin isnâdında sahâbî ravîsinin de yer aldığı görülmektedir. Ayrıca isnâdda yer alan diğer ravîlerin, önceki rivâyetlerin ravîlerinden farklılık arzemesi sebebiyle ravîler üzerinde tek tek durulacaktır.

⁶³ el-Hucurât (49) 13.

⁶⁴ et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-kebîr* (I-XX) (thk. Hamdî Abdu'l-Mecîd es-Selefi), Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, ty., XVIII, 12-13.

el-'Addâ b. 'Amr b. Âmir

Adı el-'Addâ b. Hâlid b. Hevze b. Hâlid b. Rabî'a b. 'Amr b. Âmir'dir. Sahâbîdir. Kendisinden isnâdda zikredilen Şu'ayb b. Ömer el-Ezrak da hadîs rivâyet etmiştir. Buhârî, Ebû Davûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin kitaplarında rivâyetleri bulunmaktadır⁶⁵.

Şu'ayb b. Ömer

Temel ricâl kaynaklarında hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnız Buhârî, Şu'ayb b. Ömer el-Ezrak el-Basrî'den bahisle ninesi Ümmü Salih'ten hadîs dinlediğine ve kendisinden de Mu'lâ b. Esed'in hadîs rivâyet ettiğine değinmektedir⁶⁶.

Fehd b. el-Buhterî b. Şu'ayb b. Ömer b. el-Ezrak

Temel ricâl kaynaklarında hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Mizzî'ye göre bir sonraki ravî olan Muhammed b. Muhammed b. Merzûk kendisinden hadîs rivâyet etmiştir⁶⁷.

Muhammed b. Muhammed b. Merzûk

Muhammed b. Muhammed b. Merzûk el-Bâhilî, Basra ehliyendir. Sika ve sadûktur. Kendisinden İmam Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce gibi hadîs imamları da rivâyette bulunmuştur. H. 248'de vefât etmiştir⁶⁸.

Ahmed b. Abdillâh b. Mehdî Ebû Abdillâh el-Kâdî er-Râmehurmuzî

Taberânî'nin hadîsi kendisinden naklettiği bu ravînin ismi konusunda tereddüt ve problem söz konusudur. Ahmed b. Abdillâh b. Mehdî Ebû Abdillâh el-Kâdî er-Râmehurmuzî isimli bir ravîye kaynaklarda rastlanmamaktadır. Nitekim bir kaynaktan da ravînin

⁶⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (I-VIII), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., IV, 227; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 311; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XIX, 519; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VII, 163-164.

⁶⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *et-Tarîhu'l-kebîr*, (I-XII), (Dr. Mahmûd Abdu'l-Mu'îd Hân), yy., ts., IV, 224.

⁶⁷ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 378.

⁶⁸ Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, III, 199-200; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 125; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 377-379; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IX, 431-432; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 505.

isminin Ahmed değil, Muhammed olduğu, dolayısıyla doğru isminin de, *Muhammed b. Abdillâh b. Mehdî Ebû Abdillâh el-Kâdî er-Râmehurmuzî* olduğu belirtilmiştir⁶⁹. Kendisi Muhammed b. Muhammed b. Merzûk⁷⁰ ve İbrahim b. Muhammed el-Halebî'den⁷¹ hadîs rivâyet etmiş olup, kendisinden de Ebu'l-Kâsım et-Taberânî hadîs rivâyet etmiş ve el-Kâdî diye onu tanıtmıştır. Ayrıca Ebû Muhammed er-Râmehurmuzî de kendisinden hadîs rivâyet etmiştir. Sadûka yakın bir ravîdir⁷². Bunun dışında temel kaynaklarda ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Değerlendirme

Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'de rivâyet ettiği bu hadîsin isnâdında bilinmeyen ravîlerin bulunması nedeniyle isnâdını sahih olarak değerlendirmek mümkün değildir. Nitekim Heysemî de, Taberânî'nin *el-Kebîr*'de rivâyet ettiği bu hadîsin isnâdının zayıf olduğunu belirtmektedir⁷³.

8) el-Beyhakî'nin Rivâyeti

Beyhakî (v. 458) ise hadîsi *Şu'abu'l-Îmân*'da, Ebu'l-Huseyn b. el-Fadl el-Kattân, Muhammed b. Osman b. Sâbit es-Saydalânî, Muhammed b. el-Fadl b. Câbir es-Sakatî, el-'Alâ b. Mesleme el-Hüzeli el-Basrî, Şeybe Ebû Kılâbe, el-Cureyrî, Ebû Nadre, Câbir b. Abdillâh kanalıyla rivâyet etmiştir. Bu isnadla gelen rivâyete göre Cabîr b. Abdillâh şöyle demiştir: "Rasûlullah (s.a.s) teşrîk günlerinin ortasında vedâ hutbesinde bize hitap ederek şöyle buyurdu: "Ey insanlar! Şüphesiz Rabbiniz birdir, babanız da birdir. Dikkat edin, Arabın Arap olmayana, Arap olmayanın Araba, kırmızının siyah üzerinde, siyahın da kırmızı üzerinde takvâ dışında asla bir üstün-

⁶⁹ el-Mansûrî, Ebu't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Alî, *Îrşâdu'l-kâsî ve'd-dânî ilâ terâcimi şuyûhi't-Taberânî*, Dâru'l-keyân, er-Riyâd 2006, s. 131. el-Mansûrî, ravînin isminin Muhammed olduğuna ilişkin Mizzî'nin *Tehzîbu'l-kemâl*'ini ve diğer birkaç eseri kaynak olarak gösterse de, ilgili kaynaklara bakıldığında ravî üzerindeki problem devam ettiği görülmektedir.

⁷⁰ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 379. Ancak ravînin ismindeki Mehdî ismi bu kaynakta Mihrân olarak yer almaktadır.

⁷¹ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, II, 193.

⁷² el-Mansûrî, *Îrşâdu'l-kâsî*, s. 583-584.

⁷³ el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, III, 448.

lügü yoktur. Allah katında en değerli ve üstün olanınız, takvâ bakımından en ileride olanınızdır....”⁷⁴.

el-Beyhakî'nin Rivâyetinin Analizi

Beyhakî: Hz. Peygamber > Câbir b. Abdillâh > Ebû Nadre > el-Cureyrî > Şeybe Ebû Kılâbe > el-Alâ b. Mesleme el-Hüzelî el-Basrî > Muhammed b. el-Fazl b. Câbir es-Sakatî > Muhammed b. Osman b. Sâbit es-Saydalânî > Ebu'l-Huseyn b. el-Fazl el-Kattân > Beyhakî.

Beyhakî'nin bu isnâdında hadîsin Ebû Nadre, el-Cureyrî kanalıyla bu defa Câbir b. Abdillâh'a isnâd edilerek Hz. Peygamber'den rivâyet edilmektedir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde sahabe ravîsi zikredilmezken, burada sahabe ravîsi de zikredilmektedir. Câbir b. Abdillâh'ın meşhûr bir sahâbî olması ve de daha önce Ebû Nadre ve el-Cureyrî hakkında bilgi verildiğinden yalnız seneddeki diğer ravîler üzerinde durulacaktır. Ancak burada hemen altını çizmek gerekir ki Beyhakî'nin hadîsin hemen akabinde belirttiği üzere, hadîsin isnâdında tanınmayan ve bilinmeyen kimseler bulunmaktadır⁷⁵.

Şeybe Ebû Kılâbe

İsnadda zikredilen Şeybe Ebû Kılâbe hakkında ricâl kitaplarında bir bilgi bulunmamaktadır⁷⁶. ed-Dûlâbî (v. 310) ise *el-Kunâ ve'l-Esmâ* adlı eserinde künyesi Ebû Kılâbe olan iki ravîden bahsetmektedir. Buna göre Sa'îd el-Cureyrî'den hadîs rivâyet eden Ebû Kılâbe Şeybe el-Kaysî'dir. Nitekim Ebû Kılâbe'nin, Sa'îd el-Cureyrî, Ebû Nadre, Câbir b. Abdillâh şeklinde bir başka isnâda daha yer vermektedir. Ancak Ebû Kılâbe'nin kimliğine ilişkin herhangi bir bilgi sunmamakta, cerh ve ta'dîline ilişkin bir değerlendirmede bulunmamaktadır⁷⁷. Bu da Ebû Kılâbe'nin meçhul bir ravî olduğunu göstermektedir.

⁷⁴ el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân* (I-XIV), (thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî), Mektebetu'r-ruşd, er-Riyâd 1423/2003, VII, 132.

⁷⁵ Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*, VII, 132.

⁷⁶ Elbânî de Ebû Kılâbe'nin kimliğine ve biyografisine ilişkin bir bilgi bulamadığını ifade etmektedir. Bkz. el-Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdîsi's-sahîha*, VI, 449.

⁷⁷ ed-Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, (I-III) (thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryâbî), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1421/2000, II, 914. Ayrıca farklı muhakikler tarafından, isnâdda geçen Şeybe ismi Şebîh şeklinde de

el-Alâ b. Mesleme el-Hüzelî el-Basrî

İbn Hacer'e göre ravî tabakası sekiz olup makbûl bir ravîdir⁷⁸.

Muhammed b. el-Fazl b. Câbir es-Sakatî

Hatîb Bağdadî'ye göre, tam adı Muhammed b. el-Fazl b. Câbir b. Şâzân Ebû Ca'fer es-Sakatî olup Sa'îd b. Suleyman el-Vâsıtî, Hâmid b. Yahyâ el-Belhî vs. gibi ravîlerden hadîs rivâyet etmiş, kendisinden de oğlu İshâk, Muhammed b. Mahled vs. hadîs rivâyet etmiştir ve sikadır. H. 288'de vefât etmiştir⁷⁹. Dârekutnî'ye göre sadûktur⁸⁰. Ancak isnâdda bir sonraki ravî olarak yer alan Muhammed b. Osman b. Sâbit es-Saydalânî'nin kendisinden hadîs aldığına ilişkin bir bilgiye kaynaklarda rastlanılmamıştır.

Muhammed b. Osman b. Sâbit es-Saydalânî

Sika bir râvîdir. Muhammed b. Ribh el-Bezzâz ve Ubeyd/Abîd b. Şureyk el-Bezzâz'dan hadîs dinlemiştir. Diğer bazı ravîlerin yanı sıra (hadîsin isnâdında da adı geçen bir sonraki ravî olan) Ebu'l-Huseyn b. el-Fazl el-Kattân da kendisinden hadîs rivâyet etmiştir. H. 344'de vefât etmiştir⁸¹.

Ebu'l-Huseyn b. el-Fazl el-Kattân

Tam adı Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. el-Fazl Ebu'l-Huseyn el-Kattân el-Ezrak el-Bağdâdî'dir. Sika bir ravîdir. İsmail es-Saffâr ve Muhammed b. Yahyâ vs. gibi kimselerden hadîs rivâyet etmiştir. Kendisinden el-Beyhâkî ve el-Hatîb gibi hadîs şeyhleri rivâyette bulunmuştur. H. 415'de vefât etmiştir⁸².

okunmuştur. Bu da ravînin kimliği hakkındaki tereddüt ve bilinmezliği artırılmaktadır. Bkz. Beyhâkî, *Şu'abu'l-İmân*, (thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421/2000, IV, 289.

⁷⁸ İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 436.

⁷⁹ Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, III, 153.

⁸⁰ ed-Dârekutnî, Ebu'l-Haser Alî b. Ömer, *Suâlâtu'l-Hâkim en-Nisâbü'rî li'd-Dârekutnî*, (thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir), Dâru'l-ma'ârif, er-Riyâd 1404/1984, s. 146.

⁸¹ Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, III, 48.

⁸² Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, II, 249-250; Zehebî, *Siyer*, XVII, 331-332. Zehebî, *el-'Iber*, II, 229; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 169; İbn Nokta, *et-Takyîd*, I, 49.

Değerlendirme

Beyhâkî'nin *Şu'abu'l-îmân*'da naklettiği bu rivâyetin isnâdında özellikle Ebû Kılâbe gibi tanınmayan ve bilinmeyen ravînin bulunması ve diğer bazı ravîlerinde birbirinden hadîs aldığı net olmaması sebebiyle hadîsin isnâdını sahîh olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak İbn Teymiyye (v. 728), Ebû Nadre'nin bu hadîsi, Câbir'den naklettiğini belirtmiş ve hadîsin isnâdını sahîh olarak nitelendirmiştir⁸³. Bu kanaate varmasının nedeni ise, Beyhâkî'nin rivâyetini, Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinin takviye etmesi olmalıdır. Elbânî ise el-Münzirî'nin *et-Tergîb ve't-terhîb*'de isnâdsız olarak yer verdiği mevzûmuz olan Câbir hadîsini, Ahmed b. Hanbel tarafından bir başka tarikten rivâyet edilmesi nedeniyle, sahîh li-gayrihi olarak değerlendirmiştir⁸⁴.

Genel Değerlendirme

Sekiz farklı hadîs kaynağında⁸⁵ yer alan konumuz ile ilgili rivâyetin sened yönünden incelenmesine bakıldığında, bir kısmının isnâdının sahîh veya sahîhe yakınken, bir kısmının isnâdının ise zayıf olduğu görülmektedir. Temel olarak hadîsin en sahîh isnâdının Ahmed b. Hanbel'in isnâdı olarak kabul edilmesi, diğer rivâyetleri de buna bir takviye olarak ve rivâyetin mutâbaatı olarak değerlendirilmesinin incelemede ortaya çıkan en uygun sonuç olarak görmek mümkündür. Aslına bakılırsa, yüzlerce, binlerce

⁸³ İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhâlim b. Teymiyye el-Harrânî, *İktizâu's-sirâti'l-mustakîm*, (thk. Nâsır b. Abdulkerîm el-'Akl), Mektebetu'r-ruşd, er-Riyâd ty., I, 367-368.

⁸⁴ el-Elbânî, *Sahîhu't-tergîb ve't-terhîb*, III, 135-136. Ayrıca bkz. age., III, 136, dipnot 1.

⁸⁵ Bu kaynaklar dışında diğer bazı kaynaklarda da konumuzla ilgili rivâyet yer almaktadır. Meselâ Ebû Nu'aym el-İsbahânî'nin *Hilyetu'l-evliyâ*'sında da nakledilmektedir. Ancak isnadında daha önce de belirtilen Şeybe Ebû Kılâbe el-Kaysî ve el-'Alâ b. Seleme el-Basrî gibi meçhûl râvîlerin bulunması sebebiyle hadîsin isnadı zayıftır. Bkz. Ebû Nu'aym, *Hilyetu'l-evliyâ*, III, 100. Yine Taberânî'nin el-Kebîr'inde konumuzla aynı içerikte olmak üzere "Müslümanlar hiç şüphesiz kardeşlerdir. Hiç kimsenin diğerinden takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur" şeklinde bir başka rivâyet daha nakledilmektedir. et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IV, 25. Ancak rivâyetin isnadında, Abdurrahman b. 'Amr b. Cebele adlı metruk ve kizble itham edilen bir râvî bulunduğundan, rivâyet sened bakımından kusurludur. İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, II, 92; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, V, 116-117.

müslümanın tanıklık ettiği, Hz. Peygamber'in vedâ haccı esnasında irad ettiği bu ve diğer konuşmaların, çok sayıda sahâbî tarafından, daha fazla tarîkten, daha sağlam senedlerle rivâyet edilmesi ve diğer temel hadîs kaynaklarında da hadîsin nakledilmesi bekle-nirdi. Ancak bu durumun farklı nedenlerinin olabileceğini de göz önünde tutmak gerekir. Meselâ, sahabenin hadîs rivâyetinden çekinmesi ve Hz. Peygamber'in vedâ haccındaki hutbe ve konuş-malarda sesinin daha uzaklara ulaşamama ihtimali⁸⁶ bu çerçevede değerlendirilebilir. Şu halde konumuz olan rivâyeti, Hz. Peygam-ber'e isnâdı ve âdiyeti bakımından sened yönüyle makbul bir rivâyet olarak kabul etmek mümkündür. Ayrıca konumuz olan rivâyetin Hz. Peygamber'e ait olmayan mevzû ve uydurma bir rivâyet olduğuna ilişkin hadîs edebiyatında herhangi bir değerlen-dirme bulunmamaktadır. Bu bakımdan rivâyet, özellikle mevzuât literatüründe de yer almamaktadır ki, bu da hadîsin Hz. Peygam-ber'e âdiyetini güçlendiren bir faktördür.

Bu arada rivâyetin hadîs kaynakları dışındaki bazı kaynaklarda da isnadsız olarak yer aldığı ve nakledildiği görülmektedir. Örneğin Câhuz *el-Beyân ve't-tebyîn*'de⁸⁷, İbn 'Abdi Rabbih *el-'Ikdu'l-ferîd*'de⁸⁸ konumuzla ilgili rivâyeti nakletmektedir⁸⁹. Sonraki dönem tefsir kitaplarında yaygın olmakla beraber ilk döneme ait tefsîr kitapla-rından meselâ el-Cassâs'ın (v. 370) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında rivâyet yer almaktadır⁹⁰.

⁸⁶ Gökalp, Vedâ hutbesi rivâyetlerinin tetkiki, s. 98.

⁸⁷ Câhuz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (thk, el-Muhâmî Fevzî Atavî), Dâru sa'b, Beyrût, 1968, I. Baskı, s. 229.

⁸⁸ İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed b. İbn Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, (I-IX), (thk. Abdu'l-Mecîd er-Rahîni), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1404/1983, III, 352.

⁸⁹ Ayrıca bkz. Gökalp, Vedâ hutbesi rivâyetlerinin tetkiki, s. 78 vd.

⁹⁰ el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (I-V), (thk. M. es-Sâdık Kamhâvî), Dâru ihyâi't-turâsî'l- 'Arabî, Beyrût 1405/1985, I, 393, V, 292. Kurtubî (v. 671) de konumuz olan rivâyeti Taberî'nin *Âdâbu'n-nufûs* adlı eserinde naklettiğini belirterek senediyle birlikte tefsirinde yer vermektedir. Ancak rivâyetin senedi, daha önce incelediğimiz el-Mehâmîlî'nin rivâyetinin senediyle aynıdır. Bkz. el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. H. Semîr el-Buhârî), Dâru âlemi'l-kutub, er-Riyâd 1423/2003, XVI, 341-342.

II. Bağlam Yönüyle Rivâyetin Değerlendirilmesi

Bu arada konumuzla ilgili bu hadîsi, vedâ haccı hutbelerinde dikkat çekilen diğer hususları ve bağlamını göz önünde bulundurarak değerlendirmek ve meseleye bütüncül bir bakışla yaklaşmak gerekmektedir. Zira Hz. Peygamber vedâ haccında irad ettiği hutbelerinde, cahiliyye dönemine ait faiz ve kan davaları gibi bazı anlayış ve uygulamaların kaldırıldığını ilan etmiştir. Dolayısıyla konumuz olan rivâyet de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Nitekim Şevkânî'ye göre de hadîs, cahiliyye döneminde olduğu gibi hasebe ve nesebe dayalı üstünlük iddialarını nefyetmeyi ifade etmektedir⁹¹. Kezâ Hz. Peygamber bu hususa sadece vedâ haccında dikkat çekmemiştir. Zira Mekke'nin fethinin akabinde yapmış olduğu konuşmada da Hz. Peygamber, bu tür cahiliyye yaklaşımlarını redderek, bütün insanların Âdem'in çocukları olduğuna ve Allah katında hiç kimsenin takvâ dışında bir üstünlüğünün söz konusu olmadığına dikkat çekmiş ve uyarıda bulunmuştur⁹². Ayrıca bir diğer hadîslerinde de Hz. Peygamber, kırmızı ve siyah bütün insanlara peygamber olarak gönderildiğini özellikle ifade etmiştir⁹³.

Bu arada insanın kendini farklı mülahazalarla diğerinden üstün görme anlayışı insanlık tarihi kadar eski bir olgu olarak her yerde ve devirde görülebilen bir husustur⁹⁴. Bizzat Kur'ân'ın, in-

⁹¹ Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 9/379.

⁹² Tirmizî, "Tefsîr" 49; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 137. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şu'ayb Arnavût), XIV, 349, XVI, 456; Ebû Davûd, "Edeb" 121; Beyhakî, *Sünen*, X, 232.

⁹³ Ahmed, *Müsned*, 4/119, 472, XX/165, 35/242, 343; Müslim, *Mesâcid* 3, İbn Dârimî, *Siyer* 28 (I, 184); Hibbân, *Sahîh*, 14/375. Ayrıca bkz. Buhârî, *Teyemmüm* 3, *Salât* 56, *Humus* 8, *Nesâi*, *Gusl* 26. *Siyer* kaynakları için bkz. el-Vâkıdî, *Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer, Kitâbu'l-megâzî* (I-III), (thk. Marsden Jones), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1404/1984, II, 835-836; İbn Hişâm, *Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, es-Sîretu'n-nebeviyye*, (I-II), (thk. Mustafa es-Sekâ vd.), by., ts., II, 412; İbn Seyyidî'n-Nâs, *Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed, 'Uyûnu'l-eser*, (I-II), (M. el-'Iyd el-Hatrâvî, Muhyiddîn Mistû), by., ts., II, 240.

⁹⁴ Meselâ Mevdûdî Hucurât Sûresi (49) 13. âyetinin tefsirinde şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Nesil, renk, dil, vatan ve milliyet taassubu *en eski zamanlardan bu güne kadar*, her devirde, insanoğluna bütün insanlığı bir tarafa bıraktıranak kendi çevresinde küçük küçük bir takım daireler çizdirmiştir. İnsanoğlu bu daireler içinde yaratılanları kendinden, dışında yaratılanları da kendinden ayrı kabul etmiştir. Bu daire herhangi bir akıl, mantık ve ahlâk temeli üzerine değil, yarıdılış tesadüflerinin temeli üzerine çizilmiştir. Bazı yerlerde onların iddiaları bir

sanların bir erkek ve dışıdan yaratıldığına dikkat çekerek “Allah katında sizin en şerefli ve üstün olanınız, takvâ bakımından en ileride olanınızdır”⁹⁵ buyurması, Kur’ân’ın ilk muhatabı olan Arap toplumunda kendini üstün görme anlayışlarının varlığına da bir işaret ve cevap teşkil etmektedir⁹⁶.

Kezâ konumuz olan rivâyetin, hac ibâdetinin hikmeti ve maksadıyla da yakın bir ilişkisi söz konusudur. Zira hacc ibadetinin temel esprilerinden biri, Allah katında insanların eşit olduğunu bilincinin kazandırılmasıdır. Dünyanın muhtelif bölgelerinden gelen farklı renk ve dillerden müteşekkil hacıları Allah’ın evinde bir araya getiren ortak nokta Allah’a kul olmalarıdır. Bu durum adetâ, herhangi bir ırka, nesebe, dile ve renge dayalı bir farkın hiçbir öneminin söz konusu olmadığına bir ilândır. Bu bakımdan Hz. Peygamber’in haccın hikmet ve gayesine binâen Arab’ın Arap olmayana, siyahın beyaza takvâ dışında bir üstünlüğünün söz konusu olmadığına, bütün insanların Rabblerinin, kezâ atalarının bir olduğuna vurguda bulunması oldukça yerinde bir mesajdır. Şu halde hadisin bağlamının dikkate alınması, mevzumuz olan rivâyetin, Hz. Peygamber’e isnâdı ve âidiyeti hususunda mutlaka

soy, kabile veya nesil içinde doğmaktır. Diğer bir yerde ise coğrafi herhangi bir bölgede yahut kendine has bir renk taşıyan veya kendine has bir dil konuşan millet içinde doğmaktır. Daha sonra bu temellere dayanarak kendinden veya yabancı diye koyduğu ayırım, başkalarına nispetle kendinden olana daha iyi sevgi ve daha çok yardımlaşmalarını sağlamış, diğerlerine karşı ise nefret, düşmanlık, aşağılama ve hakaret, hatta işkence ve zulüm en kötü biçimlerine ulaşmıştır...” . Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, V, 422.

⁹⁵ el-Hucurât (49) 13.

⁹⁶ Nitekim tefsir kaynaklarında âyetin nüzul sebebi olarak zikredilen hadiseler bu durumu teyit etmektedir. Bir rivayete göre âyet, Mekke’nin fethi günü Bilâl’in Kab’e’nin damına çıkıp ezan okuması üzerine, bazı müşriklerin durumdan rahatsız olmaları ve el-Hâris b. Hişâm’ın: “Muhammed, müezzin olarak şu kara kargadan başkasını bulmamış mı?” şeklindeki sözleri üzerine nazil olmuştur Bkz. Mukâtil b. Suleymân, Ebu’l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil*, (thk. Ahmed Ferîd), Dârul-kutubi’l-ilmîyye, Beyrût 1423/2003, III, 263-264. Âyetin diğer nüzul sebebi rivâyetler için bkz. İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdu’l-Mesîr*, (thk. Ahmed Şemsuddîn), Dârul-kutubi’l-ilmîyye, Beyrût1422/2002, VII, 229; el-Âlûsî, Ebu’l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu’l-maânî*, (thk. M. Ahmed el-Emed ve ark.), Dâru ihyâi’t-turâsî’l-arabî, Beyrût 1421/2001, XXVI, 437. Âlûsî aynı yerde konumuz olan Arabın Arap olmayana takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur hadisine ve benzer anlamda diğer hadiseler de yer vermektedir.

göz önünde bulundurulması gereken bir durum olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür.

III. Hz. Peygamber'in Kendi Döneminin Koşullarında İlgili Hadîsden Söz Edebilmesinin İmkânı

Rivâyetin sened yönünden analiz ve değerlendirmesini yaptıktan sonra, içerik ve metin yönüyle de Hz. Peygamber'e isnad ve âdiyetine ilişkin olarak, İslâm öncesi devrin yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'in indiği ve Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Arab - Arap olmayan meselesinin içyüzü ve dönemin koşullarına göre Hz. Peygamber'in böyle bir meseleden söz edip edemeyeceği açısından da rivâyetin incelenmesi gerekmektedir. Zira söylenen her sözün ve yapılan her iş ve uygulamanın, söylenen ve uygulanan dönemle yakın bir ilgisi ve bağı söz konusudur. Nitekim Fazlur Rahman'ın, konumuzla ilgili rivâyetin Hz. Peygamber'e âid olmayacağı, sonradan Vedâ hutbesine ilâve ve entegre edildiği şeklindeki iddiâ ve değerlendirmelerinin temelinde de bu durum vardır⁹⁷.

Ancak burada dikkat çeken husus, Fazlur Rahman'ın rivâyetin Hz. Peygamber'e isnadı ve Vedâ hutbesine sonradan eklendiği şeklindeki iddia ve değerlendirmesi için herhangi bir delil sunmamasıdır⁹⁸. Dolayısıyla o bu hususta kendi kanaati ve değerlendirmesi ile ulaşmış olduğu, Hz. Peygamber'in döneminde böyle bir meselenin bulunmadığı ve sonraki gelişmeleri⁹⁹ yansıtacak

⁹⁷ Vedâ hutbesi olarak bugünkü manada bilinen metin, Hz. Peygamber'den bu şekilde tam bir metin olarak rivâyet edilmemiş olup, muhtelif hadis ve siyer kaynaklarında yer alan Hz. Peygamber'in vedâ haccında farklı zaman ve mekânlarda yapmış olduğu konuşmalarının bir araya getirilmesinden ibarettir. Bkz. Hamîdullah, Muhammed, *Mecmû'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'l-nebeviyyi ve'l-hilâfeti'r-râside*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1405/1985, s. 360-368.

⁹⁸ Fazlur Rahman'ın hadise yönelik eleştirilerinin, hadislerin büyük çoğunluğunun ilk iki asırdaki anlayış ve yorumları yansıtarak oluşturulmuş olduğu yönündeki görüş ve düşüncelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu konudaki görüş ve değerlendirmeleri kapsamlı olarak yer aldığı eseri için bkz. Fazlur Rahman, *Tarih boyunca İslâmî metodoloji sorunu*, trc. Salih Akdemir, Ankara okulu yay., Ankara 2001.

⁹⁹ Gökâlpe'e göre Fazlur Rahman "sonraki gelişmeler" ifadesiyle, Emevîler zamanında başlayan ve hatta onların yıkılmasında da rol oynayan 'şuubiye' hareketini kastetmiş olabileceği kanaatindedir. Ona göre, "sonraki gelişmeleri" ileri sürerek, Kur'an ve Sünnet'in evrensel mesajına uygun olan böyleleri bir fikrin

şekilde Vedâ hutbesine ilâve edildiği şeklinde sonuca ve tespite dayanmaktadır.

Bu bakımdan Fazlur Rahman'ın varmış olduğu bu sonuç ve değerlendirmenin doğruluğunun test edilmesi için, bu meselenin, bir diğer ifadeyle Arapların ve farklı milletlerin birbirini üstün görmeye matûf fikir ve yaklaşımlarının, İslâm öncesi cahiliyye dönemi ile Kur'ân-ı Kerîm'in indiği ve Hz. Peygamber'in yaşadığı devirdeki durumuna ve mahiyetine bakmak gerekmektedir.

A. Hz. Peygamber'in Arap ve Arap Olmayanlardan Bahsetmesi ve Arabistan Yarımadasında Arap Olmayan Unsurlar

Hız. Peygamber'in Arap ve Arap olmayanlardan bahsetmesine geçmeden önce, acem kelimesinin anlamı ve bu kelimeyle ne kastedildiğine dikkat çekilecektir.

Arap dilinde الْعَجْمُ veya الْعَجْمِيُّ Arap olmayan, yani acem cinsinden olan kimselere denir. الْأَعْجَمُ kelimesi الْأَعْجَمِيُّ sözcüğü gibi fasih konuşamayan hatta soyca Arap olsa dahi sözü açık ve net olmayan kimseye denir¹⁰⁰. Bu manada Kur'ân-ı Kerîm'de de الْعَجْمِيُّ kelimesi-

Peygamber'in ağzından sadır olamayacağını söylemek biraz insafsızca olsa gerktir. Bkz. Gökalp, *vedâ hutbesi rivâyetlerinin tetkiki*, s. 160, dipnot 188. Ali Kuzudişli de Fazlur Rahman'ın bu hadis hakkında neden böyle bir kanaate vardığının doğrusu merak konusu olduğunu, oysa ırk sorununun dünyanın en eski meselelerinden biri olduğunu, Arapların kendilerini Arap olmayanlardan üstün gördüklerini, Hz. Peygamber'in ırkçılığı cahiliyye âdeti olarak nitelediğini belirtmekte, buna karşın Fazlur Rahman'ın ırk sorununu daha sonra ortaya çıkan bir mesele olarak kabul edip, ilgili hadisi sonraki dönemlere gönderdiğini, bu göndermeyi yaparken de tek gerekçesinin ırk sorunun sonradan ortaya çıktığını sanarak, bizatihi Hz. Peygamber'in döneminde sahabe arasında bu tür hadiselerin yaşandığını göz önüne almadığını, ancak gerçekte bir başka değerlendirmesinde ırklar sorunun çok eski bir mesele olduğunu kendisinin de kabul ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Kuzudişli, Ali, *Fazlur Rahman ile sünnet tartışmaları*, Gümüşhane Üniv. yay., Gümüşhane 2012, s. 96-97.

¹⁰⁰ el-Fîruzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî, *el-Kâmusu'l-muhît*, (I-IV), el-Matbaatu'l-emûriyye (1302), Mısır 1400/1980, IV, 145; ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (I-XXXX), et-Turâsu'l-'Arabî, Kuveyt 1422/2001, XXX, 58-60; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, (I-XV), Dâru sâdır, Beyrût, ts., XII, 385. Ayrıca bkz. er-Râzî, Fahrûddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb* (I-XXXII), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1421/2000, XX, 94-95. Acem kelimesinin etimolojik ve semantik gelişiminin, Grekçe'de aynı anlamı taşıyan barbar kelimesine benzediği ifade edilmektedir. Buna göre Eski Grekler'in kendileri dışındaki toplumları, yabancıları barbar diye adlandırmalarında olduğu gibi, Araplar da Arap ol-

nin kullanıldığı görülmektedir. Meselâ şu âyet-i kerîme bu manadadır. “Andolsun ki, onların (peygamber hakkında): “Ona mutlaka (yabancı) bir insan öğretiyor” dediklerini biz biliyoruz. Oysaki sapıp kendisine yönedikleri o kimsenin dili yabancıdır (أَعْجَمِيٌّ). Bu (Kur’ân) ise apaçık Arapça (عَرَبِيٌّ) bir dildir”¹⁰¹. Nitekim bu ve benzer kelimelerin kullanıldığı başka âyetler de mevcuttur¹⁰². Şu halde indiği toplumun diliyle konuşan ve nazil olan Kur’ân’ın bu kelime ve kavramlara yer vermesi, o toplumda Arap ve acem şeklinde bir değerlendirme ve yaklaşımın söz konusu olduğunun bir delilidir.

Kur’ân’ın mübelliği konumunda bulunan Hz. Peygamber’in bu kelime ve kavramları kullanması son derece olağan ve tabîi bir durumdur. Nitekim O’nun hayatına ve hadîslerine bakıldığı zaman, Hz. Peygamber’in Arap ve acem lafızlarını yalnız konumuz olan rivâyette değil, bunun dışındaki rivâyetlerde de kullandığı, dolayısıyla Arap ve Arap olmayanlardan bahsettiği görülmektedir. Nitekim şu rivâyette Hz. Peygamber’in daha tebliğin ilk başlarında Arap olmayanlardan bahsettiği anlaşılmaktadır. İbn İshâk’ın rivâyet ettiğine göre, Hz. Peygamber’in Kureyş’i itaata çağırması üzerine, Ebû Cehil’in kendileri biat etse dahi, ne Mudar, ne de Rebîa’nın yine de biat etmeyeceği şeklindeki itirazına Hz. Peygamber, isteseler de istemeseler de hem onların hem de Fars ve Rum’un da kendisine biât edeceği cevabını vermiştir¹⁰³. Bir başka hadîste ise kendisi için ayağa kalkanları gördüğünde Hz. Peygamber’in onları “Bir kısmı diğer bir kısmına tazim için ayağa kalkan

mayan toplumlar için acem kelimesini kullanmışlardır. Bkz. Karaismailoğlu, Adnan, “Acem” md., *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1988, I, 321.

¹⁰¹ en-Nahl (16) 103. Bu yabancı kimse hakkında farklı bilgiler nakledilmektedir. Fahrûddîn er-Râzî’nin naklettiği bilgilerden birine göre Mekke’de Arapça bilmeyen ve Rumca konuşan kimse adı Bel’am olan ayrıca kendisine Ebû Meysere de denilen bir huristiyandır. er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XX, 94.

¹⁰² “Eğer biz onu başka dilde bir Kur’ân (كُرْآنًا أَعْجَمِيًّا) yapsaydık onlar mutlaka, “Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?” (أَلَا أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ) derlerdi”. Fussilet (41) 44; “Biz onu Arapça bilmeyenlerden (الْأَعْجَمِيِّينَ) birine indirseydik ve o da bunu kendilerine okusaydı yine buna inanmazlardı”. Şu’arâ (26) 198-199.

¹⁰³ İbn İshâk, Muhammed b. İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, (thk. M. Hamîdullah), by., ty., s. 190.

Acemler gibi ayağa kalkmayınız"¹⁰⁴ şeklinde ikaz etmesinde de acem kelimesini kullandığı görülmektedir.

Bu arada meseleye İslâm öncesi dönemde Arabistan yarımadasında yaşayan Arap olmayan unsurlar ve azınlıklar açısından da bakılmalıdır. Müslüman Araplar, diğer ulus ve halklarla ilk defa fetih hareketleri sonucu karşılaşmamışlardır. Zira en başta Hz. Peygamber'e inananlar arasında Arap olmayan veya Hicâz dışındaki bölgelere mensup Ebû Musâ el-Eş'arî el-Yemenî, Selmân-i Fârisî, Suheyb er-Rumî, Bilâl-i Habeşî, Sümeyye vs. gibi sahâbîler de bulunmaktaydı. Ayrıca İslâm öncesi cahiliyye döneminde ve Hz. Peygamber devrinde Hicâz yarımadasında zaten Arap olmayan unsurlar da yaşamaktaydı. Özellikle Mekke ve Medine'de yabancı azınlıklar bulunmaktaydı ve o dönemde Araplarla beraber orada yaşıyorlardı¹⁰⁵. Zira Arap Yarımadası, Sâmi ailenin bir beşiği olarak, sonradan Mezopotamya'ya göç eden ve burada Babilliler, Asurîler, Fenikeliler ve İbrânîler diye anılan halklara yurt vazifesi görmüş bir ülkedir. Ayrıca Yarımada Yahûdîlik ve ve bunun bir devamı olarak ortaya çıkan Hıristiyanlığın ilk unsurlarının bulunduğu yer durumundadır¹⁰⁶. Dolayısıyla İslâm önceki döneme bakıldığında Mekke'de Kitap ehli kimselerin de yaşadığı görülmektedir. Şüphesiz bunlar arasında Arap olanlar olduğu gibi Arap olmayanlarda bulunmaktaydı. Mekke'de ikamet eden yabancı azınlığın çoğu ise Bizans, Sûryan ve Suriye hristiyanlarındandı. Hicâz ve Şam ülkeleri İsrâillilerin de hicret yurduydular. Bu arada yabancı unsurlar arasında Mısırlı, Iraklı, Habeşistanlı¹⁰⁷ ve İranlı

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, Edeb 151-152.

¹⁰⁵ Derveze, İzzet, *Kur'ân'a göre Hz. Muhammed'in hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Ekin yay., İstanbul, 1998, I, 93.

¹⁰⁶ Hitti, Philip, *İslâm tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi yay., İst., 1989, I, 18.

¹⁰⁷ Hitti'ye göre, Hz. Peygamber'in doğumundan yaklaşık elli sene kadar önce Habeşistanlılar Yemen'de hakimiyet kurmuşlardır. Hz. Peygamber'in doğduğu yıl da Kabe'yi yakıp yıkmak maksadıyla Mekke kapılarına dayanmışlardır. Mekke o devirde muhtemelen Hıristiyan dininde, Habeşistanlı bir küme insan tarafından mesken edinilmişti. Bilâl de Habeşistanlı bir zenci idi. Hitti, *İslâm tarihi*, I, 158. Yine Hitti'ye göre, Arapça'ya geçmiş şu habeşî kelimeler Hıristiyan Habeşlilerin Hicaz'da tesirini göstermesi bakımından önemlidir: Burhan (delil), Havâriyyûn, Cehennem (esasinda İbranice bir kelimedir), Mâ'ide (sofra), Melek (esasinda İbranice bir kelimedir), Mîhrâb, Minber, Mushaf, Şeytan. Suyûtî el-

olanlar da bulunmaktaydı. Kezâ Hz. Peygamber'in gönderildiği dönemde Hicâz'da varlığını sürdüren bir diğer Arap olmayan unsur özellikle Medine'de yoğun olarak bulunan Yahûdiler yani İsrailoğullarıdır¹⁰⁸.

Şu halde yabancı azınlıkların Bizanslı, Habeşistanlı, Iraklı, Mısırlı, Şamlı, Süryanî ya da İranlı oluşları, Hicâz halkının özellikle de Mekke'nin Şam, Fars, Mısır, Habeşistan ve Irak ülkeleriyle ilişkileri bulunduğunu ve ora halklarının da bu iki bölgeyle karşılıklı ilişkiler içinde olduğuna birer delildir¹⁰⁹. Buna göre Hicâz bölgesinde Arapların farklı unsurlarla ilişki içinde olması, onların diğer milletlerle ve etnik unsurlarla ilk defa fetihler döneminde karşılaşmadıklarını göstermektedir. Bir arada yaşamaya çalışan bu farklı inanç ve etnik yapıları mensup kişi ve toplumların zaman zaman üstünlük yarışına girmeleri de tabiidir ve mümkündür. Zira insanlık tarihinde bazı kavimlerin ve toplumların kendilerini diğerlerinden üstün görmesi tarih boyunca süregelen bir olgu ve realitedir. Nitekim ileride ifade edileceği üzere, o dönemde Arapların, Farslıların ve Yahûdilerin kendilerini üstün gören bir anlayışa sahip olmaları bu durumu teyit etmektedir. Hatta bu durum, zaman zaman Hz. Peygamber'in hayatında Müslümanlar arasında da yaşanmıştır. Dolayısıyla tüm insanlara son peygamber olarak gönderilen Hz. Peygamber'in farklı unsurlardan meydana gelen muhataplarını takvâ dışında bir üstünlüğün söz konusu olmadığına çağrıda bulunması, yaşadığı zaman diliminde oldukça tabiidir ve de peygamberlik misyonunun bir gereği ve sonucudur. Nitekim Allah'ın insanlığa gönderdiği son mesajından ibaret olan Kur'ân-ı Kerîm de insanlar arasında takvâ dışında bir üstünlüğün bulunmadığını ilân ederek, soya ve nesebe dayalı bir üstünlüğün söz konusu olmadığını muhataplarının dikkatine arz etmiştir¹¹⁰.

İtkân'da Kur'ân-ı Kerîm'deki yabancı menşeli kelimeleri zikretmektedir. Hitti, *İslâm tarihi*, I, 158, dipnot.

¹⁰⁸ Wolfensohn, Israel, *Târîhu'l-Yehûd fi bilâdi'l-'Arab fi'l-câhiliyye ve sadr'îl-İslâm*, Matba'atu'l-i'timâd, Mısır 1927, s. 74; Derveze, Hz. Muhammed'in hayatı, I, 95-102.

¹⁰⁹ Derveze, Hz. *Muhammed'in hayatı*, I, 97. Arapların diğer milletlerle münabetleri için ayrıca bkz. Hitti, *İslâm tarihi*, I, 50-68, 157-162.

¹¹⁰ el-Hucurât (49) 13.

Şu halde farklı unsurların üstünlük yarışına girmelerinin, İslâm tarihinde ilk kez Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde meselâ Emevîlerin politikalarıyla ve buna tepki olarak da şuûbiyye hareketi ile ortaya çıktığını ileri sürmek tarihi gerçeklerle pek bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla İslâm'ın geldiği dönemde Arapların ve bazı kavim ve toplumların üstünlük bakımından birbirlerine nasıl baktıklarının tespiti, ilgili rivâyetin sonraki dönemde yaşanan gelişmeleri yansıtacak şekilde ortaya çıktığı şeklindeki tezin ne kadar gerçeği yansıttığı hususunda değerlendirmede bulunma fırsatı verecektir.

B. İslâm Öncesi ve Hz. Peygamber Döneminde Üstünlük İddiaları

1) Araplarda Üstünlük İddiası ve Asabiyet Olgusu

Arapların ve onlara karşı da Arap olmayanların birbirini diğerinden üstün görme anlayışının, İslâm öncesinde ve İslâm'ın geldiği dönemde de mevcut olduğu görülmektedir. Câhiliye dönemi Arap anlayışına göre, Araplar kendilerini yaratılışın en mükemmel örneği olarak görmektedir ve İslâm öncesi bu telakkîye göre Arap milleti, milletlerin en asilidir¹¹¹. Kezâ Cahiliyye arabının atalarıyla, çoklukla, haseb ve neseble övünmesi ve kendini büyük görmesi o dönemin sosyal hayatından yansıyan en önemli olgulardan birini oluşturmaktadır¹¹².

Bu bakımdan Arapların kendilerini üstün görmelerinin en önemli tezâhürü soy ve nesepleriyle iftihar duymalarıdır. Zira Araplar kanlarının saflığında, fesâhat ve belâgatlarında, şiir sanatlarında, kılıç ve atlarında, her şeyden öte asil soy ve neseplerinde Araplar sonsuz bir iftihar duyarlardı. Onlar, uzayıp giden harikulade nesep şecerelerinden son derece hoşlanırlar ve genellikle bu-

¹¹¹ Hitti, *İslâm tarihi*, 1/52; Kılıçlı, Mustafa, *Arap edebiyatında şuûbiyye*, İşaret yay., İstanbul 1992, s. 29. İslâmîyetin gelişinden sonra ise bu telakkînin yerini *takvâda üstünlük* fikri almış, ırk yerine *imân ve fazilete* büyük önem verilmiştir. Bkz. Hitti, *İslâm tarihi*, 1/52 dipnot.

¹¹² Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, (I-X), Bağdâd 1413/1993, IV, 589.

nu Hz. Âdem'e kadar çıkarılırdı. Araplardan başka hiçbir millet, neseb konusunu bir ilim derecesine çıkarmış değildir¹¹³.

Arapların kendilerini Arap olmayanlardan üstün görmelerinin bir başka tezahürü ise, kızlarını Arap olmayanlarla evlendirmeme konusunda gösterdikleri tutum ve anlayıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi, Araplarda soy ve neseb her şeyden önce geldiğinden kızlarını acemlerle/Arap olmayanlarla evlendirmekten uzak durmuşlardır. Kızını evlendireceği acem kimse kral ailesinden dahi olsa da durum değişmemektedir ¹¹⁴. Nitekim en-Nu'mân b. el-Munzir, kızını kistrâ Perviz'in oğluyla evlendirmeyi reddetmiştir ve kistraya Araplar ve kendisi için en kötü şeyin bu vesileyle acemlerle onur duymak olduğunu belirtmiştir¹¹⁵. Dolayısıyla bu hadîseyi o devirlerdeki Arap asabiyetinin varlığına ve Arapların kendilerini üstün gördüklerine delil olarak görmek mümkündür. Ayrıca bu hadîse Farsların geniş nüfûz ve saltanat sahibi oldukları, Arapların ise onlarınkine benzer şan ve şerefle anılmadıkları bir zamanda gerçekleşmiştir¹¹⁶. Kısacası Arapların kızlarını Arap olmayanlarla evlendirmekten kaçınmalarının nedeni, kendilerini onlardan üstün görmeleridir. Onlar acemlere onları kendilerinden daha aşağı ve küçük gören bir gözle bakmışlardır¹¹⁷. Yine en-Nu'mân b. el-Munzir Kistrâ'nın huzurunda aralarında Rûm, Hind ve Çin elçilerinin de bulunduğu bir ortamda, Farslıları ve diğerlerini istisna etmeden Araplarla ve onların bütün milletlerden üstün olmasıyla iftihar etmiş, bu hususta Kistrâ ile aralarında uzun bir münazara ve tartışma yaşanmıştır¹¹⁸.

Arapların o dönemde kendilerini üstün gördüklerine delil teşkil edebilecek bir başka realite ise, Arapların Arap olmayanlara ve Arap kanı taşımayanlara karşı küçümseyici bir yaklaşım ve

¹¹³ Şehbenderzâde, Ahmed Hilmi, *İslâm tarihi*, (I-II), Ötüken yay., İstanbul 2006, I, 134; Hitti, *İslâm tarihi*, 1/52; Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 29. Apak, Adem, *Asabiyet ve erken dönem İslâm siyâsi tarihindeki etkileri*, Düşünce Kitabevi yay., İstanbul, 2004, s. 47.

¹¹⁴ Cevâd Alî, *Târîhu'l-'Arab*, IV, 543-544.

¹¹⁵ Cevâd Alî, *Târîhu'l-'Arab*, IV, 544.

¹¹⁶ Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 31

¹¹⁷ Cevâd Alî, *Târîhu'l-'Arab*, IV, 544.

¹¹⁸ el-Âlûsî, Mahmûd Şükri, *Bulûğu'l-ereb fi târihi ahvâli'l-'Arab*, (tsh. M. Behcet el-Eserî), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût, ty., I, 147 vd.

tavır sergilemeleridir. Zira cahiliye döneminde nesebi sarfih bir şekilde bilinmeyen ve Arap olmayan kimseler hakir görülürdü¹¹⁹. Öyleki şâirlerin hicivlerinden Arap olmayanlar yani acemler de nasibini alırdı. Nitekim bazı kabileler ve aileler acem asıllı olmalarından veya şöyle böyle anne veya babasında acem kanı bulunmasından dolayı taşlanmayı hakederdi¹²⁰. Meselâ dönemin şâirlerinden Hassân b. Sâbit'in bu nedenle el-Velîd b. el-Muğîre'yi hicvetmesi bu duruma bir örnektir. Zira el-Velîd b. el-Muğîre arap değildi, Bizanslı (Rum) bir köle idi. Babası Sak'ab ise demirciydi. Annesi Habeşli zenci bir köle idi. Hassan b. Sâbit birer demirci köle olmaları nedeniyle onları ayıplamış ve hicvetmiştir¹²¹. Kısacası Câhiliyye şiirinde soy üstünlüğü, mensûb olunan kabileyle övünme başka kabileleri tahkîr ve istiskal gibi temaları işleyen birçok şiir mevcuttur¹²².

Şu halde İslâm öncesi dönemde Arapların bu şekilde kendilerini üstün görmeye ve nesepleriyle iftihar duymaya sevkeden en büyük âmil, onların kabile ve kavmiyetlerine olan aşırı düşkünlükleri yani asabiyet 123 anlayışlarıdır¹²⁴. Zira İslâm'ın geldiği dö-

¹¹⁹ Ögmüş, Harun, Câhiliye şiirine göre Arap yaşantısı ve Kur'ân'ın getirdiği değişim, Aybil yay., Konya 2012, s. 44.

¹²⁰ Cevâd Alî, *Tarîhu'l-'Arab*, IV, 594. Bazıları ise muhatabını küçük düşürmek için onu Rum olmakla itham ederek tahkir ederdi. Nitekim Hz. Peygamber'in yanında, kendisine küçük düşürücü sözler sarfeden Kays b. Âsım'ı, aynı zamanda şâir olan 'Amr b. el-Ehtem tahkîr amacıyla şöyle hicvetmiştir:

ظللت مفترش العلياء تشتمني إن تيغضونا فإن الروم أصلكم فإن سودنا عود وسوددكم	عند النبي فلم تصدق ولم تصب والروم لا تملك البغضاء للعرب مؤخر عند أصل العجب والذنب
--	---

Sen kendini büyük sanıp ta,
Hem Peygamberin yanında beni şetmediyorsun
Doğruyu söylemedin, o sözler benim için değildir.
Siz bize buğzediyorsanız, aslınızın Rum olmasındandır.
Onlar da Araplara buğzetmeye zaten ehil değildir.
Bizim seyyidliğimiz yüksekte, baştadır.

Sizin yüsekliğiniz kuyruğunuzun yanındadır.
İbnu'l-Esîr, 'Izzuddîn b. el-Esîr Ebi'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-VIII, (thk. A. Muhammed Muavvid, A. Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût, ty., IV, 184-185.

¹²¹ Cevâd Alî, *Tarîhu'l-'Arab*, IV, 594.

¹²² Ögmüş, Câhiliye şiirine göre Arap yaşantısı, s. 38.

¹²³ "Câhiliye döneminde asabiyet, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabaların oluşturduğu topluluğa "asabe", bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulun-

nemde Arabistan yarımadasında yaşayan bütün halklar için en önemli toplumsal örgütlenme kabile sistemidir¹²⁵. Sosyal yapının büyük oranda kendisine dayandığı olgu ise asabiyettir. Bu arada kabilenin ortak çıkarları asabiyete dayanmanın temel nedenini oluşturmaktadır¹²⁶. Zira asabiyet toplumu oluşturan çeşitli grupsal güçler arasında bir dengenin kurulmasında, haklarının gözetilmesinde ve hayatlarının korunmasında önemli bir faktördü¹²⁷.

Bu arada kendisini ve mensubu bulunduğu soyu ve nesebi üstün görmenin bir tezâhürü olarak kabile asabiyeti ile kavmiyetçilik arasında benzer bir durumun bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira her ikisinde de esas çıkış noktası nesep, yani kan bağıdır. Aşırı kavmiyetçilik nasıl kendi ırkını diğer ırlardan mutlak manada üstün görmeyi gerektiriyorsa, asabiyette de kendi kabilesini diğer kabilelerden farklı ve üstün görme anlayışı bulunmaktadır. Bu bakımdan asabiyeti tamamen olmasa da bir yönüyle ırkçılığın ilk basamağı, ya da bir türü olarak değerlendirmek mümkündür¹²⁸.

Ancak Araplarda mevcut olan bu asabiyet olgusundan hareketle onların Fransız ihtilâlinden sonra ortaya çıkan günümüzdeki anlamıyla tamamen ırkçı bir anlayış içinde olduklarını söylemek tabiatıyla mümkün değildir ve böyle bir iddia anokranizm olur¹²⁹.

mak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna asabiyet denilmekteydi". Bkz. Çağrıncı, Mustafa, "Asabiyet" md., *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1991, III, 453.

¹²⁴ Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 29; Apak, *Asabiyet*, s. 47-55.

¹²⁵ Hasen, Huseyn el-Hâcc, *Hadâratu'l-'Arab fi sadri'l-İslâm*, el-Muessesutu'l-câmi'iyye, Beyrût 1412/1992, s. 24; Ögmüş, *Câhiliye şiirine göre Arap yaşantısı*, s. 30.

¹²⁶ Derveze, *Hz. Muhammed'in hayatı*, I, 151.

¹²⁷ Derveze, *Hz. Muhammed'in hayatı*, I, 151. Ayrıca bkz. Çağrıncı, "Asabiyet" md., III, 453.

¹²⁸ Apak, *Asabiyet*, s. 22. Bu arada İzzet Derveze gibi asabiyeti milliyetçilik olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. O, Arapların maddî ve manevî menfaatlerini kollama ve birbirlerinin zarara uğramasına dayanamama gibi nedenlerle bunu desteklediklerini ifade etmektedir. Bkz. Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 151. İbn Haldûn'un da asabiyeti bu manada değerlendiren görüşleri bulunmaktadır. Bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman, *el-Mukaddime*, (thk. Abdusselâm eş-Şedâdi), ed-Dâru'l-beyzâ, 2005, I, 205-219.

¹²⁹ Ögmüş, *Câhiliye şiirine göre Arap yaşantısı*, 45. Ayrıca bkz. Şentürk, Recep & Canatan, Kadir, "İrkçılık" md., *DİA*, TDV yay., İstanbul 1999, XIX/125.

Dolayısıyla onlarda mevcut olan asabiyet anlayışı milliyet fikrinden daha çok, yalnızca ırk birliğinden kaynaklanan kavmiyete benzemekte, bugün anlaşıldığı manadaki ırkçılığa göre daha dar çerçeveli ve kabilevî bir karakter arz etmektedir¹³⁰. Bu bakımdan Cahiliyye devrinde sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olan şu'ûbîlik fikri mevcut değildi¹³¹. Ancak daha önce kabilecilik çerçevesinde bir içerik taşıyan asabiyet kelimesi yerine, zamanla özellikle İranlılar'ın Müslüman olmasıyla birlikte, kısmen ırk ayrımını ve bu yöndeki tartışma ve çekişmeleri de ifade eden şuûbiye kelimesi kullanılmaya başlanmıştır¹³². Zira asabiyet Araplarda öyle bir yer etmiştir ki, Kur'ân'ın eleştirmesine, ayıplamasına ve sakındırmasına rağmen, h. III. Asra kadar geçen süreçte İslâm tarihi içinde yer alan olayların akış seyrinin yönünü belirlemede çoğu zaman güçlü bir rol oynamıştır¹³³. Dolayısıyla bu tespitler şuûbîlik cereyanının ortaya çıkmasından önceki dönemlerde de Araplarda mevcut olan asabiyet anlayışının bir yansıması olarak, kendini, soyunu ve kavmini üstün tutmanın daima mevcut olduğunun birer göstergesidir.

2) Yahûdî ve Farslıların Kendilerini Üstün Addetmeleri

İslâm öncesi dönemde ve Hz. Peygamber'in gönderildiği esnada Yahûdîler de kendilerini üstün gören bir anlayışa sahip bulunmaktaydı. O devirde Medîne'de yaşayan Yahûdîler; dinler, yasalar, ulusların haberleri, tarihleri, evrensel yasalar, inandıkları semavî din ve kitâb konularında geniş bir bilgiye sahiplerdi. Bunlarla Araplara karşı üstünlük taşıyor, böbürleniyor, kendilerinin Allah'ın dostları ve sevgili kulları olduğuna inanıyorlardı¹³⁴. Nitekim bizatihi Tevrat'ta Yahûdîlerin üstünlüğünü ve seçilmiş kavim/ırk olduğunu ifade eden bir çok açıklama yer almaktadır¹³⁵.

¹³⁰ Çağrıncı, "Asabiyet" md., III, 453.

¹³¹ Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 32.

¹³² Şentürk & Canatan, "İrkçılık" md., XIX, 124. Şuûbiye hakkındaki geniş tartışmalar için bkz. el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, I, 159 vd.

¹³³ Derveze, Hz. Muhammed'in hayatı, I, 151.

¹³⁴ Wolfensohn, *Târîhu'l-Yehûd*, s. 74; Derveze, Hz. Muhammed'in hayatı, I, 102. Yahûdî ve Hristiyanlar kendilerini Allah'ın oğulları ve dostları olarak görmektedir. Bkz. el-Mâide (5) 18.

¹³⁵ Kitâb-ı Mukaddes, Çıkış, 19/5-6, Levililer, 26/12, Tesniye, 14/2, 21.

Bu bakımdan Yahûdîler, kendilerinde var olan ırkçılık duygularına dayanarak kendilerini Allah'ın seçkin kulları olarak kabul etmişler, İsrailoğullarından olmayanların haklarını ve seviyelerini, İsrailoğullarından daha aşağı tutmuşlardır¹³⁶. Dolayısıyla Yahûdîlerin kendilerini yahûdî olmayanlardan üstün ve farklı gören anlayışlarına şu âyette de işâret edilmektedir: “Kitap Ehlinden öylesi vardır ki, ona bir kantar emânet bıraksan onu sana öder; onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emânet bıraksan, sen, onun tepesine dikilip-durmadıkça onu sana ödemez. Bu onların ‘ümmîler (zayıf ve bilgisizler veya Ehl-i Kitap olmayanlar) konusunda üzerinizde bir yol (sorumluluk) yoktur’ demiş olmalarındandır”¹³⁷. Dolayısıyla onların inanç ve ahlak sistemleri yahûdî olanlara karşı böyle bir haksızlığı yasaklarken, Yahûdî olmayan kimselere karşı haksız davranmaya izin vermektedir¹³⁸. Bu durum da Yahûdîlerin kendilerini üstün görmelerinin apaçık bir örneğidir.

Yine Yahûdîlerin kendilerini üstün gören anlayışlarına şu âyet de değinilmektedir: “Bir ümmet diğer bir ümmetten (sayıca ve malca) daha gelişkindir diye, yeminlerinizi kendi aranızda bir bozuculuk unsuru yaparak, ipini kuvvetle eğirdikten sonra bozup-çözen (kadın) gibi olmayın”¹³⁹. Mevdûdî, âyetinin tefsirinde, bir taraf haklı da olsa anlaşmayı bozmaması gerektiği hususunda âyetin ciddi bir uyarı taşıdığını, bu uyarının özellikle de Yahûdîlere yönelik olduğunu, bu yöntemi uygulayanların onların olduklarını, hatta onların bu konuda “Bizim putperest Araplara karşı hiç bir yükümlülüğümüz yok. Bizim için avantajlı ve Yahûdî olmayanlar için kötü olan her konuda onları kandırmaya ve aldatmaya hakkımız var” dediklerini ifade etmektedir¹⁴⁰. Bu da hiç şüphesiz Yahûdîlerin kendilerini üstün görmesinin bir sonucudur. Kezâ

¹³⁶ Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan yay., İstanbul, 1987, V, 422. Mevdûdî bu değerlendirmelerinin devamında, Hindûların kast sisteminin de Yahûdîlerin bu ayırımından neşet ettiğini ifade etmektedir.

¹³⁷ Âl-i 'İmrân (3) 75.

¹³⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 238. Mevdûdî devamında Tesniye ve Talmud'dan örnekler vererek yahudîlerin bu konuda inanç ve düşüncelerine yer vermektedir.

¹³⁹ en-Nahl (16) 92.

¹⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 51.

“Allah’ın kullarından, dilediğine kendi fazlından (peygamberliği) indirmesini ‘kiskanarak ve hakka baş kaldırarak’ Allah’ın indirdiklerini tanımamakla, nefislerini ne kötü şeye karşılık sattılar”¹⁴¹ âyeti de Yahûdîlerin ırkçı tutumları sebebiyle kendi ırklarından olmadığından İsmâiloğulları’ndan Hz. Muhammed (s.a.s) aracılığıyla kendilerine ulaştığı için Hakk’a karşı çıkmışlardır. Zira onlar peygamberin kendi ırklarından olmasını istiyorlardı. Bu bakımdan kendilerinden daha aşağı gördükleri bir ırktan peygamber çıkınca, O’nu kabul etmediler¹⁴². Kısacası bu bilgiler, Yahudilerin başta Araplar olmak üzere, kendilerini diğer kavim ve halklardan açıkça üstün gördüklerini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber’in gönderildiği dönemde Farslılar da kendilerini diğer milletlerden üstün gören, başkalarını küçümseyen bir anlayışa sahip bulunmaktaydı. Cahiliyye döneminde Farslıların Araplarla münasebeti, efendinin köle ile münasebeti mesabesinde dir. Nitekim İbn Hazm onların kendilerini el-ahrâr (hürler, efendiler), diğer milletleri kendilerinin kölesi olarak gördüklerini belirtmekte, bu arada Arapları da kendileri için en önemsiz millet olarak kabul ettiklerini kaydetmektedir¹⁴³. Nitekim kısra, kendisini İslâm’a davet için ona mektup gönderdiğinde köle sözünü, Hz. Peygamber’e de isnâd etmiş ve “kölem olduğu halde bana mektup yazıyor” demiştir¹⁴⁴.

Kısacası Araplar’ın kendi soyları ve nesepleriyle övünmekte olduklarından, yine Farslıların ve Yahûdîlerin de kendilerini üstün addetmelerinden ve diğer milletlere karşı küçümseyici tavır sergilemelerinden hareketle, o dönemde kendi kavmi ile övünmenin ve üstün olduğuna inanmanın mevcut bir realite olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁴¹ el-Bakara (2) 90.

¹⁴² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 83.

¹⁴³ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-mîl ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Mektebetu'l-hanî, Kahire, ty., II, 92; Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 32.

¹⁴⁴ İbn Kesîr, 'Imâduddîn Ebi'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (I-XXI), (thk. A. Abdulmuhsin et-Turkî), Dâru Hicr, Cîze 1418/1998, VI, 485.

C. Hz. Peygamber'in Asabiyeti, Irk ve Nesebe Dayalı Üstünlüğü Çağrıştıran Tutum ve Davranışlarla Mücadelesi

Hz. Peygamber'in insanlar arasında takvâ dışında bir üstünlüğün sözkonusu olmadığına sadece vedâ haccındaki konuşmasında yer vermemiş, böyle bir üstünlüğü çağrıştıracak her türlü eylem ve düşünceyle mücadele etmiştir. Konuyla ilgili hadîslere ve Hz. Peygamber'in bazı olaylar karşısında verdiği tepkiye bakıldığında, hem Kur'ân'ın bizatihi kendisinin, hem de Kur'ân'ın açıklayıcısı ve uygulayıcısı konumunda olan ve de beyazıyla siyahıyla bütün insanlığa gönderilmiş bir önder ve elçi olan¹⁴⁵ Hz. Peygamber'in, ırk ve nesebe dayalı anlayış ve tavırları yıkarak insanlar arasında takvâ dışında bir değer üstünlük sebebi olamayacağı ilkesini yerleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda edildiği üzere, sırf soya ve nesebe dayalı kabilecilik anlayışını ifade eden ve kişinin kendi kabilesini haklı da olsa, haksız da olsa haklı görmesine yol açan asabiyet olgusuyla Hz. Peygamber mücadele etmiştir. Nitekim bu manada örneğin hadîs literatüründe yer alan asabiyet kavramının ırkçılık manasına da geldiği, bu nedenle yasaklandığı ve Hz. Peygamber'in "Ne Arap'ın Arap olmayana ne de Arap olmayanın Arap olana üstünlüğü vardır"¹⁴⁶ buyururken o zamana kadar ki bütün ırk üstünlük iddialarını temelden yıkmayı hedeflediği ifade edilmiştir¹⁴⁷.

Hz. Peygamber, asabiyeti bir kimsenin haksız olmasına rağmen kendi kavmine yardımcı olması olarak tanımlamış¹⁴⁸ ve asabiyetten uzak durulması hususunda ciddî uyarılarda bulunmuştur.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 250, 301; Dârimî, "Siyer", 67; Müslim, "Mesâcid", 3.

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 411.

¹⁴⁷ Şentürk & Canatan, "İrkçilik" md., XIX/126. Nitekim asabiyetle ilgili hadisi şu şekilde bir mana vermişlerdir: "İrkçiliğin önemli bir tezahürü veya sonucu da kızgınlık, nefret ve haksızlıkta yardımlaşma olduğu için Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim ırkçılığa (asabiyet) çağırarak yahut ırkçılıktan dolayı başkasına kızarak gayesi belirsiz bir topluluğun bayrağı altına girerse onun ölümü Câhiliye'deki ölümü gibidir". (Müslim, "İmâre", 57; Nesâî, "Tahrîm", 28; İbn Mâce, "Fiten", 7) Şentürk & Canatan, "İrkçilik" md., XIX/126.

¹⁴⁸ Ebû Dâvûd, "Edeb", 112; İbn Mâce, "Fiten", 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 107.

Zira bir diğer hadîslerinde “Asabiyet duygusuyla öfkelenen, asabiyet uğruna savaşırken yahut asabiyet davası güderken körü körüne açılmış bir bayrak altında ölen kimsenin ölümü Cahiliyye ölümüdür”¹⁴⁹ buyurmuş ve asabiyet uğruna mücadele etmeyi câhiliye anlayışı ve tutumu olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla hadîs hem asabiyetin Cahiliyye dönemindeki durumu ve etkisini göstermesi, hem de asabiyeti çağrıştıran eğilimlerin yeniden baş göstermesinden dolayı Hz. Peygamber’in duyduğu kaygıyı hatıra getirmesi bakımından oldukça önem arz etmektedir¹⁵⁰.

Ayrıca daha Hz. Peygamber döneminde hem de Müslümanlar arasında asabiyeti çağrıştıran bazı olayların cereyan ettiğini görülmektedir. Nitekim kaynaklarda yer aldığına göre, muhacir ve ensara mensup iki genç arasında yaşanan bir kavgada taraflar tıpkı cahiliyye dönemindeki gibi taraftarlarını “Yetişin ey muhacirler!”, “Yetişin ey ensâr!” şeklinde yardıma çağırılmışlardır. Hz. Peygamber durumdan haberdar olması üzerine önce “Bu ne hâl! Cahiliyye davası mı?” sözleriyle tepki göstermiş, olayın mahiyetini öğrendikten sonra, câhiliye dönemi deyişi olan “Kişi zalim de olsa, mazlum da olsa kardeşine yardım etsin” sözünü tekrar ederek¹⁵¹, gerçekte zalime yardımın, onun zulmüne engel olmak olduğunu ifade ederek, ilgili deyişe yeni bir muhteva da kazandırmıştır¹⁵².

Yine sahâbeden Ebû Zer-i Gıfârî'nin, bir tartışma esnasında Bilâl-i Habeşî'ye yönelik sarfettiği sözler de bu konuda yaşanan bir diğer hadîsdir. Rivâyete göre, Ebû Zer-i Gıfârî, Bilâl-i Habeşî'ye “kara kadının oğlu” diye hakâret etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, Ebû Zer'e: “Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsunuz? Demek ki sen kendisinde hâlâ Câhiliye ahlâkı kalmış bir kimsesin” demiştir¹⁵³. Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde Ebû Zer'in, annesinin siyahî olmasını gündeme getirerek Bilâl'e yönelik sarfettiği bu sözler ırka dayalı bir ayrımcılığı yansıtan bir olay ola-

¹⁴⁹ Müslim, “İmâre”, 57; Nesâî, “Tahrîm”, 28; İbn Mâce, “Fiten”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 306, 488.

¹⁵⁰ Çağrıncı, “Asabiyet” md., III, 453.

¹⁵¹ Buhârî, “Menâkıb”, 9.

¹⁵² Çağrıncı, “Asabiyet” md., III, 453-454.

¹⁵³ Buhârî, “İman”, 22, Edeb 44; Müslim, “İman”, 38,40.

rak kaynaklarda yerini almıştır. Bu da Arap olanlarla olmayanların bir birlerinin üstün gören veya ötekini küçük gören anlayış ve tutumların kısmen de olsa Hz. Peygamber döneminde de cereyan edebildiğini, sadece sonraki dönemlerde ortaya çıkan bir tutum ve yaklaşım olmadığını bir göstergesidir.

Şu halde sonraki dönemlerde bariz olarak kendini hissettiren ırka ve nesebe dayalı üstünlük iddiâlarını, gerçekte Cahiliyye ve Hz. Peygamber dönemlerinde o günün toplumunda var olan asabiyet türü anlayışların dirilmesi ve harekete geçmesi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira İslâm öncesine dayanan bu tür zihniyet ve telakkîleri bir anda silmek mümkün olmamıştır. Dolayısıyla zaman zaman ashap arasında yaşanan bu hadiseler de bu durumun bir uzantısından ve nüksetmesinden ibarettir¹⁵⁴

Her ne kadar Kur'ân'ın yanı sıra, Hz. Peygamber de ortaya koyduğu ilkelerle asabiyetle mücadele etmiş olsa da, yüzyıllar boyunca Arapların sinesine yerleşmiş olan asabiyeti yok etmek mümkün olmamış, bu duygu ve anlayış İslâmî dönemde de muhtelif sebeplerle ve değişik şekillerde nüksedene kadar, külün altında kendisini aevlendirecek birini bekleyen ateş koru gibi gizli şekilde kalplerde yaşamaya devam etmiş¹⁵⁵ neticede Araplar, Emevîler döneminde kendilerini diğer milletlerden üstün gören bir anlayışla Cahiliyyedeki Arap asabiyetini yeniden diriltmişlerdir¹⁵⁶. Bu dönemden itibaren Arapların nefsinde daima var olan kabile asabiyetinin yerini, kavmî asabiyet almıştır¹⁵⁷. Özellikle Emevîlerin tavır ve uygulamaları karşısında, başta İranlılar olmak üzere Arap dışı unsurlar arasında Şu'ûbiye denilen bir hareket ortaya çıkmıştır. Başlangıçta Araplara bir tepki olarak ortaya çıkan bu hareket, sonraları Arapları küçük gören, onlara düşmanlık besleyen ve

¹⁵⁴ Şentürk & Canatan, "İrkçılık" md., XIX, 126.

¹⁵⁵ Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 42, 80. Ayrıca bkz. Cihan, Sadık, "Şuubiye hareketi ve uydurma hadislerle münasebeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, Erzurum, 1986, s. 54.

¹⁵⁶ Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 45.

¹⁵⁷ Apak, *Asabiyet*, s. 25

diğer milletleri Araplardan üstün gören bir fırkaya dönüşmüştür¹⁵⁸.

Kısacası her ne kadar Emevîlerin Arapları öne çıkaran ve üstün gören politikalarıyla ve buna tepki olarak ortaya çıkan şuûbiyye hareketi ile İslâm toplumunda kendi ırkını, dilini ve kültürünü üstün gören anlayışlar ivme kazansa da bu tür yaklaşımların o zamanın dünyasında cahiliyye döneminde ve İslâm'ın geldiği devirde bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in bu uğurdaki mücadelesini gösteren ilke ve mesajlar adı geçen dönemde de bu tür anlayış ve yaklaşımların var olduğunun en büyük göstergesidir.

Sonuç

Hadîsin muhtelif temel hadîs kaynaklarında yer alan isnâdları incelendiğinde, tamamı olmasa da, bir kısmının isnâdının sahîh olduğu görülmektedir. Bir kısmı ise zayıf isnâdlarla nakledilmiştir. Bunları ise diğer sahîh isnâdlara birer takviye ve mutâbaat olarak değerlendirmek mümkündür. Yine konumuz olan rivâyetin mevzûat literatüründe yer almaması, ve bu yönde bir değerlendirmenin bulunmaması hadîsin Hz. Peygamber'e isnâdını ve âidiyetini artırmaktadır. Yine Hz. Peygamber döneminde henüz Arab-acem şeklinde bir meselenin bulunmamasından hareketle, bu sözün Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olamayacağı yönündeki bir değerlendirme de gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Zira her ne kadar daha sonraki dönemlerde şuûbiyye hareketi ile İslâm tarihinde Arap-acem meselesi ve buna dayalı olarak bir takım karşılıklı üstünlük iddiâları dile getirilmişse de, bu durum Hz. Peygamber'in kendi döneminde, Arab ve Arap olmayanlardan bahsetmesine, insanların soy, renk, zenginlik vs. gibi mülâhazalarla birbirlerini üstün görmemeleri, üstünlüğün ancak takvâda olduğu yönünde mesaj vermesine engel değildir. Nitekim İslâm öncesi dönemde hatta İslâm'ın geldiği dönemde Arabların ve diğer bazı milletlerin kendileri ve soylarıyla iftihar ederek, diğer milletlerden üstün gördükleri de bir realitedir. Araplarda mevcut olan kabile

¹⁵⁸ Şentürk & Canatan, "İrkçılık" md., XIX/127. Cihan, "Şuubiyye hareketi", s. 55. Hitti, *İslâm tarihi*, 2/617.

asabiyeti ile her halukarda kendi kabilesini haklı ve üstün görmesi de bu düşüncesinin varlığının bir delilidir. İlgili hadîsin Hz. Peygamber'e aidiyetini güçlendiren bir diğer husus ise, Hz. Peygamber'in bu sözü hacc ibadeti esnasında irad etmesidir. Bu da hacc ibadetinin hikmet ve gayesiyle tamamen doğrudan ilgili bir mesajdır. Zira hacc ibadetinin verdiği temel mesajlardan biri de, bütün insanların eşit olduğu, hiç birinin diğerinden üstün olmadığı, herkesin Allah'ın kulu olduğu ve Allah'a karşı sorumlu olduğu bilincini yerleştirerek, bu şekilde kıyâmet gününde Allah'ın huzurunda toplanılacağına dünyada bir provasının yapılmasından ibarettir. Dolayısıyla hadîs bağlamı itibariyle de Hz. Peygamber'in bu sözü sarfetmiş olabileceği ihtimalini artırmaktadır. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in vedâ haccı esnasında irad ettiği hutbeler kapsamında değerlendirilen "Arabın Arap olmayana takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur" hadîsine ilişkin olarak, bu ifadenin daha sonraki gelişmeleri yansıtacak şekilde vedâ hutbesi metinlerine eklendiği yönünde ileri sürülen bir değerlendirmenin, hadîs ilmî açısından ve Hz. Peygamber'in döneminin şartları bakımından isabetli bir değerlendirme olarak görmek mümkün değildir. Şu halde Fazlur Rahman'ın hadise yönelik eleştirilerinin, hadislerin büyük çoğunluğunun ilk iki asırdaki anlayış ve yorumları yansıtarak oluşturulmuş olduğu yönündeki görüş ve düşüncelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (I-XXXXX), (thk. Şuayb el-Arnâvût vd.), Muessesetu'r-risâle, Beyrût 1421/2001.
- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, (I-VI), (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-maânî*, (thk. M. Ahmed el-Emed ve ark.), Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrût 1421/2001.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-ereb fi târihi ahvâli'l-'Arab*, (I-III), (tsh. M. Behcet el-Eserî), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrût, ty.,
- el-'Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Meğâniyu'l-ahyâr fi şerhi esâmi-i ricâli Ma'âni'l-âsâr*, (thk. Muhammed Hasen İsmâil), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrût 1426/2006.
- Abdullah İbnî'l-Mubârek, *Müsnedu Abdillâh ibni'l-Mubârek*, (thk. Subhî el-Bedri es-Sâmarrâi), Mektebetu'l-ma'ârif, Riyâd, 1407.

- Apak, Adem, *Asabiyet ve erken dönem İslâm siyâsî tarihindeki etkileri*, Düşünce Kitabevi yay., İstanbul, 2004.
- el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, (I-XIV), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût ty.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh* (I-VIII). (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *et-Târîhu'l-kebîr*, (I-XII), (Dr. Mahmûd Abdu'l-Mu'îd Hân), ty.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*, (I-XIV), (thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî), Mektebetu'r-ruşd, er-Riyâd 1423/2003.
- el-Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân*, (thk. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût, 1421/2000.
- el-Bûsîrî, Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil, *İthâfu'l-huyera bi-zevâidi'l-mesânîdi'l-aşera*, (I-VIII), (thk. Dâru'l-Mişkât), Dâru'l-vatan, er-Riyâd 1420/1999.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsnedu'l-Bezzâr (el-Bahrû'z-zehhâr)*, (I-XV), (thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh), Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, el-Medînetu'l-Munevvere, 1415/1995.
- Câhîz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (thk. el-Muhâmî Fevzî Atavî), Dâru sa'b, Beyrût, 1968.
- el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (I-V), (thk. M. es-Sâdık Kamhâvî), Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabî, Beyrût 1405/1985.
- Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, (I-X), Bağdâd 1413/1993.
- Cihan, Sadık, "Şuûbiye hareketi ve uydurma hadîslerle münasebeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, Erzurum, 1986.
- Çağrı, Mustafa, "Asabiyet" md., *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1991.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh Abdirrahman, *es-Sünen* (I-II). (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- Derveze, İzzet, *Kur'ân'a göre Hz. Muhammed'in hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Ekin yay., İstanbul, 1998.
- ed-Dûlâbî, Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, (I-III) (thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fârîyâbî), Dâru İbn Hazm, Beyrût 1421/2000.
- ed-Dârekutnî, Ebu'l-Haser Alî b. Ömer, *Suâlâtü'l-Hâkim en-Nisâbüri li'd-Dârekutnî*, (thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir), Dâru'l-ma'ârif, er-Riyâd 1404/1984.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1416/1996.
- Ebu's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-İsbahânî, *et-Tevbîh ve't-tenbîh*, (thk. Ebu'l-Eşbâl Hasen b. Emîn), Mektebetu't-tev'iyye, Cîze, ty.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsuriddîn, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, (I-IX) Mektebetu'l-ma'ârif, er-Riyâd 1416/1996.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsuriddîn, *Sahîhu't-tergîb ve't-terhîb*, (I-III), Mektebetu'l-ma'ârif, er-Riyâd, 1421/2001.
- Ebû Davûd, Suleyman b. el-Eş'âs (1992). *es-Sünen* (I-V), (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in bize bıraktığı miras "Kitab ve Sünnet"

- birakıldığını ifade eden rivâyetlerin tedkiki", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sayı:1, s. 9-33.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara, 1992.
- Fazlur Rahman, *Tarih boyunca İslâmî metodoloji sorunu*, trc. Salih Akdemir, Ankara okulu yay., Ankara 2001.
- el-Fîruzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî, *el-Kâmusu'l-muhît* (I-IV), el-Matbaatu'l-emîriyye (1302), Mısır 1400/1980.
- Gökalp, Murat, *İlk dönem hadîs ve İslâm tarihi kaynaklarına göre vedâ hutbesi rivâyetlerinin tedkiki*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2001.
- Hamîdullah, Muhammed, *Mecmû'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'l-nebeviyyi ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1405/1985.
- Hasen, Huseyn el-Hâcc, *Hadâratu'l-'Arab fi sadrı'l-İslâm*, el-Muessesutu'l-câmi'yye, Beyrût 1412/1992.
- el-Heysemî, Nureddin 'Alî b. Ebubekir, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, (I-XII), (thk. M. 'Abdulkadir Ahmed 'Atâ), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1422-2001.
- el-Heysemî, Nüreddîn Alî b. Suleymân, *Buğyetu'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, (I-II) (thk. H. Ahmed Sâlih el-Bâkirî), el-Câmiatu'l-İslâmiyye, el-Medînetu'l-Munevvere, 1413/1992.
- el-İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetu's-sikât* (thk. Abdu'l-Alîm Abdu'l-Azîm el-Bestevî), Mektebetu'd-dâr, el-Medînetu'l-Munevvere, 1405/1985.
- el-İsbahânî, Ebû Bekr, Ahmed b. Alî b. Mencuveyh, *Ricâlu Sâhîh-i Muslim*, (thk. Abdullâh el-Leysî), Dâru'l-ma'rife, Beyrût 1407/1987.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed b. İbn Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, (I-IX), (thk. Abdu'l-Mecîd er-Rahînî), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1404/1983.
- İbn 'Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adiy el-Curcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, (thk. Â. Ahmed Abdu'l-Mevcûd, A. Muhammed Muavvid), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût ts. (I-IX).
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûk ve'l-ümem*, (I-XIX), (thk. Muhammed ve Mustafa Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1412/1992.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *e'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, (I-III), (thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1406/1986.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Musîru'l-garâmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin*, (thk. M. Muhammed Huseyn ez-Zehabî), Dâru'l-Hadîs, Kahire 1415/14995.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî, *Zâdu'l-Mesîr*, I-VIII, (thk. Ahmed Şemsuddîn), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût1422/2002.
- İbnu'l-Esîr, 'Izzuddîn b. el-Esîr Ebi'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-VIII, (thk. A. Muhammed Muavvid, A. Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût, ty.

- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Alî el-'Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, (I-XII), Dâiretu'l-ma'ârif, Haydarâbâd 1325.
- İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'r-reşid, Suriye, 1406/1986.
- İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, (I-VIII), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût, ty.
- İbn Hacer, *Muhtasarü zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr*, (I-II), (thk. Sabrî b. Abdilhâlik Ebû Zer), Müessesetu'l-Kütübi's-Sikâfiyye, Beyrût 1412/1992.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, *el-Mukaddime*, I-V, (thk. Abdusselâm eş-Şedâdî), ed-Dâru'l-beyzâ, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Mektebetu'l-hancî, Kahire, ty.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Kitâbu's-sikât*, Dâiretu ma'ârifî'l-'Usmâniyye, Haydarâbâd 1393/1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, (I-II), (thk. Mustafa es-Sekâ vd.), ty.
- İbn Kesîr, 'Imâduddîn Ebi'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (I-XXI), (thk. A. Abdulmuhsin et-Turkî), Dâru Hicr, Cîze 1418/1998.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sunen* (I-II). (thk. M. Fuâd Abduld bâkî), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, (I-XV), Dâru sâdır, Beyrût, ts.
- İbn Nokta, Ebû Bekir Muhammed b. Abdulganî (v. 629), *et-Takyîd li-ma'rifeti'r-ruvâti's-sunen ve'l-mesânîd*, (I-II), Dâiretu'l-ma'ârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd-Hind 1403/1983.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Munî' el-Basrî, *Tabakâtu'l-kubrâ*, (I-VIII), Dâru sâdır, Beyrût, ty.
- İbn Seyyidi'n-Nâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed, *'Uyûnu'l-eser*, (I-II), (M. el-'Iyd el-Hatrâvî, Muhyiddîn Mîstû), ty.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Abdu'l-Halîm b. Teymiyye el-Harrânî, *İktizâu's-srâti'l-mustakîm*, (thk. Nâsır b. Abdulkerîm el-'Akl), Mektebetu'r-ruşd, er-Riyâd ty.
- Karaismailoğlu, Adnan, "Acem" md., *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1988.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap edebiyatında şuuûbiyye*, İşaret yay., İstanbul, 1992.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm düşüncesinde hadîs metodolojisi*, Ankara Okulu yay., Ankara, 1999.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, (thk. H. Semîr el-Buhârî), Dâru âlemi'l-kutub, er-Riyâd 1423/2003.
- Kuzudişli, Ali, *Fazlur Rahman ile sünnet tartışmaları*, Gümüşhane Üniv. yay., Gümüşhane 2012.
- el-Mansûrî, Ebu't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Alî, *İrşâdu'l-kâsi ve'd-dânî ilâ terâcimi suyûhi't-Taberânî*, Dâru'l-keyân, er-Riyâd 2006.
- el-Mehâmîlî, el-Hâfız el-Huseyn b. İsmâ'îl B. Muhammed, *Emâliyi'l-Mehâmîlî*, (thk. H. Abdulmecîd es-Selefi), Dâru'n-Nevâdir, Beyrût 1427/2006.
- el-Mizzî, Cemâluddîn Ebi'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Müessesetu'r-risâle, Beyrût 1413/1992. (I-XXXV).

- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (I-VII), İnsan yay., İstanbul, 1987.
- Mukâtil b. Suleymân, Ebu'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil*, I-III, (thk. Ahmed Ferîd), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1423/2003, III, 263-264.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (I-III), (thk. M. Fuâd Abdalbâkî), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sunen* (I-VIII), (nşr. Bedred-din Çetiner), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- ÖğmüŖ, Harun, *Câhiliye Ŗiirine göre Arap yaŖantısı ve Kur'ân'ın getirdiği deđiŖim*, Aybil Yay., Konya, 2012.
- er-Râzî, Fahrûddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb* (I-XXXII), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1421/2000.
- Ŗehbenderzâde, Ahmed Hilmi, *İslâm tarihi*, (I-II), Ötüken yay., İstanbul 2006
- eŖ-Ŗevkânî, Muhammed b. Alî, *Neylu'l-evtâr min esrârı Multeka'l-ahyâr*, (I-XVI), (thk. M. Subhî b. Hasen Hallâk), Dâru İbni'l-Cevzî, er-Riyâd 1427.
- Ŗentürk, Recep & Canatan, Kadir, "İrkçılık" md., *DİA*, TDV yay., İstanbul 1999.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsim Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-kebir*, (thk. Hamdî Abdu'l-Mecîd es-Selefi), Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, ty.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsim Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-evsat*, (thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru'l-Harameyn, el-Kahire, 1415 (I-X).
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. 'İsâ, *es-Sunen* (I-V), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- el-'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Mûsâ, *Kitâbu'd-du'afâ* (I-IV), (thk. Hamdî b. 'Abdi'l-Mecîd), Dâru's-samî'î, Beyrût, 2000/1420.
- el-Vâkîdî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-megâzî*, (thk. Marsden Jones), Âlemu'l-kutub, Beirut 1404/1984, (I-III).
- Wolfensohn, Israel, *Târîhu'l-Yehûd fi bilâdi'l-'Arab fi'l-câhiliyye ve sadr'ı'l-İslâm*, Matba'atu'l-i'timâd, Mısır 1927.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (I-XXXX), et-Turâsu'l-'Arabî, Kuveyt 1422/2001.
- ez-Zehabî, Ŗemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, (thk. Alî Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1416/1995.
- ez-Zehabî, Ŗemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Lisânu'l-mîzân*, (I-X), Dâru'l-beŖâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1423/2002.
- ez-Zehabî, Ŗemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretu'l-huffâz*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût, ts.
- ez-Zehabî, Ŗemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (I-XXIII), (thk. Şu'ayb el-Arnâvût), Muessesetu'r-risâle, Beyrût 1402/1982.



Rusya Müslümanları Örneğinde Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu

Şir Muhammed DUALI*

The Problem of Freedom of Conscience and Religion in the case of Muslims in Russia

Citation/©: Dualı, Şir Muhammed, (2012). The Problem of Freedom of Conscience and Religion in the case of Muslims in Russia, *Milel ve Nihal*, 9 (1), 81-104.

Abstract: This article discusses the issue of the freedom of conscience and religion with examples of Muslims in the Russian Federation. Firstly, it dealt with the freedom of conscience and religion discussed in time of Tsarist Russia. After that, it is evaluated the point of view the Soviet Union, as an atheist ideology, to the freedom of conscience and religion in the light of Constitutional article about that. Finally, its set that the problems of practicing the law concerning with that article in modern Russia.

Key Words: Russia, Soviet, Religion, Freedom, Constitution, Orthodox, Islam.



Atıf/©: Dualı, Şir Muhammed, (2012). Rusya Müslümanları Örneğinde Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu, *Milel ve Nihal*, 9 (1), 81-104.

Öz: Bu makale Rusya Müslümanları örneğinde, din ve vicdan özgürlüğü konusunu örnekleriyle birlikte incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede ilk

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Bilimleri ABD. [muhammed.duali@gop.edu.tr].

olarak Çarlık Rusya'sı dönemi din ve vicdan özgürlüğü adına yapılan değişiklikler ele alınmış, daha sonra ateist bir ideolojiye sahip Sovyetler Birliği dönemi yönetiminin din ve vicdan özgürlüğüne bakış açısı, yine Sovyet anayasasının ilgili maddesi ışığında değerlendirilmiştir. Son olarak da günümüz Rusya'sında din ve vicdan özgürlüğünün anayasal ilkeleri ve uygulamada meydana gelen sıkıntılar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rusya, Sovyetler, Din, Özgürlük, Anayasa, Ortodoksluk, İslam.

Giriş

Günümüz modern dünyasında din ve vicdan özgürlüğü konusu sıkça gündeme gelen bir olgu haline gelmiştir. Sosyal refahında bir ögesi olan din ve vicdan özgürlüğü, toplum içerisinde bireyin dinî özgürlüğünü garanti altına alır, ona herhangi bir inanç biçimini seçme hakkı tanır ve inancı doğrultusunda hareket etme imkânı sağlar. Din ve vicdan özgürlüğü aynı zamanda tolerans, hoşgörü ve işbirliği gibi kavramlarla da yakından ilişkilidir. Dolayısıyla din ve vicdan özgürlüğü denildiğinde insan olmanın iki temel yönü ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki bireyin vicdanî bir kanaate sahip olması, bir diğeryse bu kanaatini herhangi bir baskı olmaksızın özgürce dışa yansıtabilmesidir¹. Vicdan özgürlüğü, kişinin inandığını veya inanmadığını korkusuzca, çekinmeden açıklayabilmesinde ifadesini bulmaktadır. Din özgürlüğü ise kişinin inancını ifade etmekle kalmayıp onu pratiğe dökmesi ve inancının emirlerini yerine getirmesi, yasaklarından da uzak durması anlamına gelmektedir.

Kuşkusuz din ve vicdan özgürlüğü tarihi süreç içerisinde çeşitli evrelerden geçmiştir. Batı toplumlarında din özgürlüğünün kuramsal temelleri Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte ortaya çıkmış olmasına karşın, İslam toplumlarında bu alanda çok erken dönemlerden itibaren kayda değer kazanımlar elde edilmiştir. Batı toplumlarında endüstriyel gelişmenin de katkısıyla demokratik hak ve özgürlükler alanı genişlemiş, diğer toplumlarla bir arada yaşama kültürü kısmen de olsa gelişme kaydetmiştir. Bunun sonucunda bu ülkelerin birçoğunda vicdan özgürlüğü an-

¹ Mustafa Erdoğan, "Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü," *TGTV İstişare Toplantısı*, 4-5, Kasım, 2000, s. 65.

layışı yeni boyutlar kazanmıştır. Bu ise zaman içerisinde din ve vicdan özgürlüğünün sadece din seçimi konusunda elde edilen bir hak olmaktan öte, bireysel hak ve düşünce özgürlüğü olarak da algılanmasına yol açmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan yenedünya düzeniyle birlikte din ve vicdan özgürlüğü konusu uluslararası bir boyuta taşınarak bu alanda mevcut eksiklikler giderilmeye çalışılmıştır.

Kuşkusuz Batıda ortaya çıkan reform hareketlerinden azami derecede etkilenen ve zaman içerisinde din ve vicdan özgürlüğü konusunda somut adımlar atmak mecburiyetinde kalan ülkeler arasında Rusya da bulunmaktadır. Rusya'da din ve vicdan özgürlüğü alanında meydana gelen değişiklikler üç başlık altında değerlendirilebilir. Bunlardan ilki Çarlık Rusya'sının son dönemlerini kapsarken, ikincisi Sovyetler Birliği zamanında yürürlüğe konan uygulamaları içermektedir. Üçüncüsü ve konumuz açısından önemli olan dönem ise modern Rusya'da din ve vicdan özgürlüğü alanında gelinen noktaya ve bu süreçte Rusya Müslümanlarının karşı karşıya kaldıkları olumsuzluklara ışık tutmaktadır. Burada, Rusya'da din ve vicdan özgürlüğü konusunu tarihsel ve sosyolojik açıdan incelenmesi hedeflenmektedir.

1. Çarlık Rusya'sında Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu

Çok eski devirlerden Aydınlanma çağına değin Batıda, devletlerin koydukları kanun ve yasalar genellikle gücünü dinden almıştır. Dolayısıyla devlet aynı zamanda dinin koruyucusu konumunda olmuştur. Bu durumun değişime uğraması ilk olarak Rönesans'la birlikte Avrupa'da başlamıştır. Rusya'da ise bu süreç Birinci Petro'nun (Çarlık dönemi, 1682-1725) Batılılaşma ve laikleşme politikaları sonucu 18. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren dinin devlet kontrolü altına alınması girişimiyle başlamıştır. Ancak Petro dönemi devlet politikasının da Ortodoks merkezli kalması, özellikle İslam'a ve Müslüman nüfusa karşı öteden beri devam eden aşırı baskıyı ortadan kaldırmamıştır. Nitekim 1552 yılında Kazan Hanlığının Ruslarca işgal edilmesiyle birlikte Müslümanlar Rus tahakkümü altına girmiş ve bu tarihten itibaren iki asır sürece kolan

zorla Hıristiyanlaştırma politikası başlatılmıştır. Ayrıca Kazan'ın Müslüman halkı şehirden uzaklaştırılarak yerine yedi bin civarında Rus yerleştirilmiştir². Türkçe konuşan halkların zorla Hıristiyanlaştırılması ve asimilasyon politikası ancak 1773 yılında çıkartılan Dini Hoşgörü Kararnamesi'yle kısmen ortadan kaldırılmış, 1788 yılı itibarıyla da Müslüman Ruhani Meclisinin oluşturulmasına onay verilmiştir. Ayrıca Müslümanların belli bölgelerde cami inşa etmelerine de olanak sağlanmıştır. Ancak iki asır boyunca sürdürülen asimilasyon politikası, bölgede İslam'ın sosyal ve kültürel açıdan uygulanabilirliğini neredeyse imkânsız hale getirmiştir³. 1800'lü yıllardan itibaren İslam'ın imparatorluk içerisinde kabul görmeye başlaması beraberinde Müslümanların belli başlı haklar edinmesinin de önünü açmıştır.

1830'lu yıllardan itibaren ise yönetim imparatorluk sınırları içerisinde mevcut tüm din ve mezheplerin statülerini belirleme yoluna gitmiştir. Bu çerçevede 1835 yılında yürürlüğe giren *Rusya İmparatorluğu Kanunlar Mecmuası*'na (Свод Законов Российской Империи) göre, inanç sistemleri içerikleri açısından üç kategoriye ayrılmıştır. Bu kategoriye göre ilk sırada hükmedici konumda olan Ortodoksluk gelirken ikinci sırada 'tahammül edilebilen' inançlar yer almaktadır. Son olarak üçüncü sırada 'tahammül edilmeyip dışlanan inançlar' bulunmaktadır. Bu çerçevede sadece Rus Ortodoks Kilisesi kendi öğretisini yayma yetkisine sahiptir⁴. Tahammül edilebilir inanç veya dinler ise kendi içlerinde dörde ayrılmıştır. Bunlardan ilki Ortodoks olmayan Hıristiyan mezhepleriyle ikinci grup Hıristiyanlık dışı dinleri bünyesinde barındırmaktadır. İslam dini de tahammül edilenler grubu içerisinde zikredilmektedir. Tahammül edilmeyip dışlanan gruplar içerisinde ise Ortodoksluktan kopan Duhoborlar, Molokanlar ve Skoplar⁵ gibi birtakım here-

² R.A. Nabiyev, "İslam i Gosudarstvo," İzdatelstvo Kazanskogo Universiteta, 2002, s. 28.

³ A. Y. Djalilova, "Traditsii Veroterpimosti v Rossii," Narodı Severnogo Kavkaza v Obşerossiyskom Prostanstve, *Materialı Vserossiyskoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii*, Hasavyurt, 2011, s.101.

⁴ *Svod Zakonov Rossiyskoy İmperii*, Petersburg, Tom I, Ças I, Razdel I, 1906, s. 9.

⁵ Rus kilisesi tarihinde heretik (pаккоз) akım olarak bilinen *Duhoborlar*, 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Duhoborlar, Ortodoks Kilisesi'nin aksine ikonla-

tik akım ve gruplar yer almaktadır. Bu sınıflandırma dışında 1905 'Dini Hoşgörü Beyannamesi'ne kadar imparatorluk içerisinde Ortodoksluk'u bırakıp başka bir inanca intisap etmek dahi yasaklanmıştır⁶. Örneğin, 1854 yılında yürürlüğe giren genelgeye göre sadece Hıristiyan birisinin değil, hatta putperest bir Rus vatandaşının dahi İslam'ı tercih etmesi kanunen yasaklanmıştır⁷.

1874'ten itibaren imparatorluk ordusunda görev yapan Müslüman askerlere dinî konularda birtakım haklar tanınmıştır. Örneğin imparatorluk ordusuna katılan Müslüman askerlerin, askerlik yeminlerinin imam nezaretinde yapılmasına ve ölen Müslüman

rı kabul etmez ve kilise ayinlerine katılmazlar. Duhoborlar kendilerini *Manevi Mesih Cemaati*'nin üyeleri olarak tanımlarlar. Duhobor'lar insan bedeninin ruh için bir hapisane olduğuna ve ruh ile beden arasında hep bir mücadelenin olduğuna inanmaktadırlar. Yine onlara göre Hz. Âdem'in oğullarından Kabil bedeninin Habil ise ruhun sembolüdür. *Molokanlar*19. yüzyıl sonlarında Duhobor'lardan ayrılarak meydana gelen bir diğer heretik akımdır. Molokanlar (moloko, süt anlamına gelmektedir) bu ismi oruç tutarken Ortodoksların aksine bolca süt kullandıkları için almışlardır. 1839 yılında Çarlık Rusya'sı tarafından Azerbaycan topraklarına sürülen Molokanlar'ın temel ilkeleri, Kutsal Kitapta geçen "Bütün iman edenler bir arada olup her şeyleri müşterekti; mallarını ve mülklerini satıp onları herkesin ihtiyacına göre dağıtıyorlardı. Her gün birlikte mabede devam edip evde ekmek kırarak sevinçle ve yürek sadeliğiyle yemek yiyorlardı" pasajına dayanmaktadır (Resullerin İşleri, 2: 44-46). Molokanlar Rus Ortodoks Kilisesi'ne ait tüm gizemleri, haç ve ikonları inkâr etmekte, domuz eti yememekte ve şarap içmemektedirler. 18. yüzyılda ortaya çıkan bir diğer heretik akım *Skoplar*'dır. Skoplar'a göre inanan insanın kurtuluşu ancak "ateşle vafizle" mümkündür. Bunun için inanan bir Skop'un cinsel organı kızgın demirle yakılmalıdır. Skoplar İncil'i zahiri anlamına dayanarak yorumlamalarına rağmen, bu ayini Matta ve Luka İncillerindeki "Zina etmeyeceksin denildiğini işittiniz. Fakat ben size diyorum ki bir kadına şehvetle bakan her adam zaten onunla yüreğinde zina etmiştir. Ve eğer sağ gözün günah işlemene sebep oluyorsa, onu çıkarıp at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme atılmasından iyidir. Ve eğer sağ elin günah işlemene sebep oluyorsa onu kes ve kendinden at; Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme atılmasından iyidir." pasajına dayandırmaktadırlar. (Matta, 5:28-30, Luka, 23:29). Bu guruplar hakkında geniş bilgi için bkz. Elşan Musayev, "Azerbaycan'da Hıristiyanlık ve Çağdaş Hıristiyan Akımlar," (*Basılmamış Doktora tezi*), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2005. s s. 11-19. Ayrıca bkz. Muharrem Yıldız, *Dünden Bugüne Kafkasya*, Hazine Yayınları, İzmir, 2006, s. 136.

⁶ A. D. Andryevna, *Svoboda Sovesti v Rossii; Sudba Zakonoprojektov Naçala XX veka*, Petersburg, İzdatelstva, RGPU, 2001, s. 20-21.

⁷ Andryevna, *Svoboda Sovesti v Rossii*, s. 27.

askerlerin dini kurallara göre defnedilmesine olanak sağlanmıştır⁸. Buna paralel olarak imparatorluk sınırları içerisinde kalan Müslüman halklara, dinî nikâh, miras, eğitim ve dinî literatürün yayınlanması gibi konularda da birtakım haklar tanınmıştır.

Rusya İmparatorluğu Kanunlar Mecmuası, Müslümanlar dışında diğer dinlere yönelik de birçok yasaklayıcı madde içermektedir. Örneğin, Katolik Kilisesi ruhbanlarının siyasi faaliyette bulunmaları yasaklanmıştır. Yine Katolik ruhbanların elde ettikleri kazançları İmparatorun onayı olmadan yurtdışına çıkartmaları suç sayılmıştır⁹. Hıristiyan olmayanlar açısından ise durum daha da vahim olmuştur. Nitekim Hıristiyan olmayanların, Müslüman çoğunluğun yaşadığı Türkistan bölgesi ve civarında taşınmaz mülk edinmesi yasaklanmıştır. Yine Hıristiyan olmayan toplumların ticari amaçla haç ve ikon gibi kiliseye ait araç ve gereçleri hazırlaması suç sayılmıştır. Ayrıca Hıristiyan olmayanların bölge idarelerine seçilmeleri ve temsilcilik yapmaları da mümkün olmamıştır¹⁰.

Yukarıda bahsedilen tablo, Batıda meydana gelen demokratikleşme hareketinin de etkisiyle 1900'lü yıllardan itibaren ülke genelinde artan özgürlük talepleri sonucu değişime uğramıştır. Rejimin baskısı ve kilisenin halk üzerinde var olan etkisi, illegal örgütlenmeler ve Marksist düşüncenin giderek işçi kitleleri arasında rağbet görmesiyle kırılmaya yüz tutmuştur. Nitekim halkın yoğun talepleri sonucu din ve vicdan özgürlüğü üzerine çalışmalar yapılmış ve nihayet bu çalışma 26 Şubat 1905 yılında Çar İkinci Nikolay'ın onayıyla '*Dinî Hoşgörü Beyannamesi*' adıyla yayınlanmıştır. Bu beyanname diğer din ve inanç mensuplarına önemli ölçüde özgürlük alanı açmakla birlikte, Rus Ortodoks Kilisesi'nin öncülüğünü korumak kaydıyla Ortodoks Kilisesi'yle diğer inanç sistemlerini eşit statüde değerlendirmiştir¹¹. Beyannamenin birinci maddesinde, dinini değiştiren Ortodoks inanca mensup herhangi

⁸ K. Zagidullin, "Osobennost Soblyudeniya Religioznih Prav Musulman v Rossiyskoy Suhaputnoy Regularnoy Armii v 1874-1914 g," *The Journal of PowerInstitutions in Post-Soviet Societies*, 10/2009, ss. 3-5.

⁹ *Svod Zakonov Rossiyskoy İmperii*, s. 98.

¹⁰ Andryevna, *Svoboda Sovesti v Rossii*, s. 27.

¹¹ M. E. Krasnojen, *Kratkiy Kurs Tserkovnogo Prava*, Yuryev, 1900, s. 94.

bir birey takibe maruz kalmayacaktır. Sonraki maddede, zorla Hıristiyanlaştırılmış şahısların artık özgürce kendi eski inançlarına dönebilecekleri belirtilmiştir. Yeni düzenlemeye göre tüm vatandaşlar kanun karşısında eşit haklara kavuşmuştur. Buna göre her bireye vicdan özgürlüğü verilmiş, imparatorluk içerisinde var olan bütün dinlerin mensuplarına ayin ve törenlerini özgürce yerine getirme hakkı tanınmıştır¹². Bu beyanname Çarlık Rusya'sında din ve vicdan özgürlüğünün kısmen dahi olsa tesisine olanak sağlamıştır. Çarlık rejiminin din politikasında ortaya çıkan liberalleşme ve bunun paralelinde dini azınlıklara sağlanan özgürlük, ülkede bulunan birçok dini geleneğin yeniden filizlenmesine neden olmuştur. Örneğin İçişleri Bakanlığı'nın 1905 verilerine göre beyanname sonrası sadece 17 bin kişi Katolikliğe geçerken 36 bin'den fazlası da İslam'a dönüş yapmıştır¹³. Ancak bu durum, devletin resmi dini konumunda olan Ortodoks Kilisesi'nin tepkisi sonucu çıkartılan yeni bir yasayla kısmen kısıtlanmıştır. Örneğin bu yeni yasaya binaen, bir dinden diğerine geçişlerin resmi dilekçeye bağlanması ve böyle bir tercihte bulunanların mahalli idarelerce kayda alınması öngörülmüştür¹⁴. Yapılan bu değişiklikte birlikte *Dini Hoşgörü Beyannamesi* sonrası sağlanmaya çalışılan dini özgürlükler yeniden kısıtlanmaya çalışılmıştır.

2. Sovyetler Birliği'nde Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu

1917 yılında Bolşevik Partisi'nin devrim sonucu iktidara gelmesiyle başlayan Sovyetler dönemi, din ve vicdan özgürlüğü açısından oldukça sıkıntılı bir süreci içermektedir. Temelini Marksist düşünceye dayandıran Bolşevizm, dini "*manevi votka*" olarak tanımlamış ve bireylerin dini inançlarını özgürce yerine getirmelerini yasaklamıştır¹⁵. Bolşeviklerin iktidara gelmesi, bir taraftan Çarlık rejimini sonlandırırken diğer taraftan da dinin/kilisenin devletten, okulların da kilisenin himayesinden çıkmasına neden olmuştur.

¹² Firsov, *Russkaya Tserkov*, s. 175.

¹³ N. M. Lukin, *Tserkov i Gosudarstvo*, Petersburg, 1919, s. 29.

¹⁴ Zıryanov, *Pravoslavnaya Tserkov*, s. 82.

¹⁵ Vernadsky, *Rusya Tarihi*, s. 360.

Bolşeviklerin uygulamaya koydukları politikalar, bütün dini cemaat ve kuruluşlara ağır darbe vurmuştur. Rus Ortodoks Kilisesi dışında bütün diğer dinler kamusal alandan neredeyse temizlenmiştir. Bu inanç gruplarının bazıları ilga edilirken (metodistler, reformistler) bazıları da göstermelik olarak ayakta bırakılmıştır. Örneğin Katolik Kilisesi sadece iki bölgede temsil edilirken, geleneksel din olarak addedilen İslam'ın yaygın olduğu Tataristan'da ve Dağıstan bölgesinde birkaç göstermelik temsilciliğe müsaade edilmiştir.

Rusya'da birçok konuda olduğu gibi din ve devlet işlerinin ayrılması ilkesi konusunda da Batıyı takip eden Bolşevik yönetim, örneklerine oranla bu süreci çok daha katı bir biçimde uygulamaya koymuştur. Dolayısıyla bu uygulama Batıda, nispeten yumuşak bir süreçte devam ederken, Rusya'da bu anlayış çok sert bir biçimde tezahür etmiştir. Nitekim Bolşevik devriminden sonra dini kurum ve kuruluşlar ilga edilmekle kalmamış, onların tüm mal varlığına da el konulmuştur. Ayrıca ibadet yerleri tahrip edilerek dini kültürün simgelerinin ortadan kaldırılmasına çalışılmıştır. Bu çerçevede binlerce kilise/cami imha edilirken birçoğu da kapatılmıştır¹⁶. Ayrıca din eğitimi veren kurumların ilgası sonucu din tamamıyla sosyal hayattan uzak tutulmuştur. Bu tarihten itibaren baskı altına alınan çeşitli dinlere mensup dindar insanlar çeşitli gerekçelerle takibata alınırken, toplumun geneli ateist olmaya zorlanmıştır. SSCB'nin ilk anayasası olma özelliği taşıyan 1918 Anayasası, 20 Ocak 1918 tarihli kararname ile kabul edilen, "kilisenin devletten, okulların da kiliseden" ayrılması ilkesini anayasanın hükmü haline getirmiştir. Ayrıca 1918 Anayasasının 2. fıkrasının 13. maddesi, vatandaşlara hem din hem de ateizm propagandası yürütme hakkı tanınmıştır¹⁷. Ancak 1929 yılında yapılan bir değişiklikle vatandaşların dini propaganda özgürlükleri ellerinden alınmıştır. Bu düzenleme ile devlet, tüm din ve inançların yayılmasının önüne geçmiş, ateizmi de devlet politikası olarak benimsemiştir. Nitekim

¹⁶ Bkz. Nathaniel, *A Long Walk*, s. 27.

¹⁷ *Konstitutsiya "Osnovnoy Zakon" Rossiyskoy Sotsialistiçeskoj Federativnoy Sovetskoy Respubliki*, <http://www.tarasei.narod.ru/konst1918.htm>. 24. Kasım, 2012.

ilerleyen dönemlerde ateizm ideolojisi devletin eliyle eğitim birimlerinde okutulacaktır.

Sovyet yönetiminin din karşıtı politikası, halkın sadece büyük çoğunluğunun ateist ideolojiye yönelmesini sağlamamış, aynı zamanda Rus Ortodoks Kilisesinin özellikle 1943 yılından itibaren diğer inanç ve dinler üzerinde hâkimiyet sağlamasının da yolunu açmıştır. Örneğin İkinci Dünya Savaşıyla birlikte değişen siyasi ve coğrafi dengeleri göz önünde bulunduran Sovyetler Birliği, (bundan sonra SSCB) Rus Ortodoks Kilisesi'ni yeniden Patriklik statüsüne yükselterek faaliyet alanlarını genişletmiştir. Ayrıca kilisenin uluslararası alanda faaliyet yürütmesine de olanak sağlamıştır¹⁸.

1930'lu yılların ortalarına gelindiğinde, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği sınırları içerisinde kolektif yaşam politikası ön plana çıkmış, halkın mal varlığına devlet adına el konma süreci başlatılmıştır. Böyle bir ortamda 8. Sovyetler Olağanüstü Genel Kurulu Toplantısında kabul edilen, 1936 SSCB'nin yeni anayasasının 124. maddesi, vicdan özgürlüğü konusunda aşağıda belirtilen ifadeleri içermektedir:

“Vatandaşların vicdan özgürlüğünü sağlamak için SSCB’de kilise devletten ve okullar da kiliseden ayrılmıştır. Din ve inançlara ibadet özgürlüğü tanındığı gibi din karşıtı propaganda yürütülmesine de olanak sağlanmıştır”¹⁹.

Bu yeni anayasa, ilk kez vicdan özgürlüğünü anayasa içerisinde değerlendirmiş ve vatandaşlar arasında herhangi bir ayrıma tabi tutmadan her bireyin yasalar karşısında eşit haklara sahip olduğunu belirtmiştir. Anayasanın bu hükmü din özgürlüğünü tanıdığına da pratikte din karşıtı eylemlerin hızı kesilmemiştir. Ayrıca her din ve inanca ibadet özgürlüğü tanınmakla birlikte, herhangi bir dinin propagandası yasaklanmış, diğer taraftan da din karşıtı propagandanın yürütülmesi anayasal güvence altında

¹⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şir Muhammed Dualı, “XX. Yüzyıl Rusya’sı Sosyo-Politik Yapısında Rus Ortodoks Kilisesinin Rolü,” Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, ss. 113-117.

¹⁹ *Konstitutsiya “Osnovnoy Zakon”* <http://www.tarasei.narod.ru/konst1936.htm>,

tutulmuştur. Bu da doğal olarak SSCB'yi din ve vicdan özgürlüğü konusunda en aşırı uygulamayı yapan ülke konumuna getirmiştir.

Pratikte SSCB'de din ve vicdan özgürlüğü konusunda kısmi değişiklik, İkinci Dünya Savaşının başlamasıyla meydana gelmiştir. Savaşın da getirdiği ağır koşullar rejimin din konusunda esnek politika izlemesini zorunlu kılmıştır. Savaşın Sovyetler lehine sonuçlanması, savaş sonrası yenedünya düzeninin kurulması ve 1948 yılında kabul edilen '*İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin, rejimin din konusunda takındığı katı tutumunu yumuşatmasına neden olmuştur. Ancak yasalarda her hangi bir değişikliğin yapılmaması ve 1936 anayasanın ilgili hükmüne bağlı kalınması, din ve vicdan özgürlüğü açısından herhangi bir yenilik getirmemiştir. Değişen tek şey ise artık eskisi gibi din adamlarının ve inanan sıradan vatandaşların takibe maruz kalmayışlarıdır²⁰.

7 Ekim 1977 tarihinde kabul edilen yeni anayasada, din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili herhangi bir düzenlemeye yer verilmemiştir. Yeni anayasanın 52. maddesinde din ve vicdan özgürlüğü konusunda eski yasalara sadık kalındığı görülmektedir. 1977 anayasasının ilgili maddesinde şöyle denilmektedir:

"SSCB vatandaşlarının vicdan özgürlüğü garanti altına alınmaktadır. Her birey herhangi bir dine inanma, dini ayin yapma veya inanmama ve ateist propaganda yapma hakkına sahiptir. Dini inançlar temelinde kin ve düşmanlık uyandıracak her türden davranış yasaklanmıştır. SSCB'de kilise devletten ve okullar da kiliseden ayrılmıştır.²¹"

Diğer Sovyet anayasalarında olduğu gibi, 1977 anayasasında da inananlarla inanmayan vatandaşlar arasında bir ayırım yapılmıştır. Nitekim ateistlere özgürce görüş ve düşüncelerini yayma olanağı sağlanmışken, inançlı kişiler bu haktan mahrum bırakılmıştır. Sonuç olarak, bu anayasa da diğerlerinde olduğu gibi bireylerin din ve vicdan özgürlükleri konusunda herhangi yeni bir şey getirmemiştir. Ancak 1985 yılında yönetime gelen Nikolay S. Gor-

²⁰ Bkz. Tzipin, *İstoriya Russkoy Tserkovi*, s. 363

²¹ *Konstitutsiya "Osnovnoy Zakon"* <http://www.tarasei.narod.ru/konst1977.htm>, 24. Kısım, 2012.

baçov'un uygulamaya koyduğu 'Yeniden Yapılanma' politikası din ve vicdan özgürlüğü konusunda bazı değişikliklerin yapılmasının önünü açmıştır. Din ve vicdan özgürlüğünün yeniden düzenlenmesinin altında yatan gerekçelerden birisi de SSCB'yi oluşturan cumhuriyetleri bir arada tutma gayretine yöneliktir. Birlik içerisinde ekonominin ciddi anlamda gerilemesi, sanayinin Batı karşısında geri kalması, bölgelerde milliyetçiliğin ivme kazanması ve buna benzer birden çok neden, birliğin içerisinde huzursuzluğa yol açmıştır. Böyle bir ortamda Moskova yönetimi, din ve vicdan özgürlüğünün garanti altına alınması yoluyla bölgelerde meydana gelen ayaklanmaların bastırılması ve kontrolün sağlanmasını amaçlamıştır. Bu nedenle 1988 yılında vicdan özgürlüğünün yeniden düzenlenmesi için çalışmalar başlatılmış ve yasa teklifi 25 Ekim 1990 tarihinde yönetim tarafından onaylanarak yasalaşmıştır²². Buna göre her birey, din ve vicdan özgürlüğüne ve dini propaganda yürütme hakkına sahiptir. Ancak ister ekonomik isterse de sosyal alanda yapılan değişiklikler, bölgelerde ayaklanmaların çıkmasını önleyememiş, kısa zaman zarfında da SSCB tarih sahnesinden silinmiştir.

3. Günümüz Rusya'sında Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu

1991 yılında SSCB'nin çöküşü ile yıllardan beri devam edegelen soğuk savaşında sonuna gelinmiştir. SSCB'nin çöküşü sadece bir devletin değil, aynı zamanda ateist ideolojik yapının da çöküşü olmuştur. Bu çerçevede Birliğin çöküşü, birçok ulusu ve dinî unsuru bünyesinde barındıran, din ve inanç karşıtı resmi bir devlet ideolojisine sahip siyasi bir anlayışın da tarih sahnesinden silinmesine yol açmıştır²³. SSCB'nin çöküşü ve yerine yeni bir devletin (Rusya Federasyonu) kurulması, demokratikleşme sürecini de beraberinde getirmiştir. Bu ise devlet içerisinde yıllardan beri bastırılmaya çalışılan dini geleneklerin yeniden canlanmasına olanak sağlamıştır.

²² M. İ. Odintsov, *Rossiyskiy Gosudarstvana Puti k Svabode Sovesti* (1986-1996 gg), Moskova, 1997, s. 6.

²³ Ahmet Davutoğlu, "Uluslararası İlişkiler Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti," *TGTV İstisare Toplantısı*, 4-5, Kasım, 2000, s. 182.

1992'den itibaren Rusya Federasyonu adı altında yeni bir devlet kurulmuşsa da 1977 Sovyet anayasası henüz değiştirilemediğinden, devletin işleyişi konusunda ciddi sorunlar ortaya çıkmıştır. Tüm bunların aşılması ise uzun bir çalışmadan sonra 1993 yılında kabul edilen 'Rusya Federasyonu Anayasası' ile mümkün olmuştur. Kabul edilen bu yeni anayasada bireyin din ve vicdan özgürlüğü teminat altına alınmıştır. 1993 anayasasınının 14. maddesi devletin laik olduğuna dikkat çekmekte ve tüm dinlerin devlet nezdinde eşit olduğunu vurgulamaktadır. İlgili madde şu ifadeleri içermektedir:

"Rusya Federasyonu laik bir devlettir. Hiçbir din resmi ve zorunlu değildir. Tüm dinler devletten ayrıdır ve kanun karşısında eşittir."²⁴.

Buna göre devlet herhangi bir dine üstünlük atfetmeksizin tüm dinlere eşit şartlar sunmaktadır. Bununla birlikte yeni anayasa dinin devletten ayrı olduğuna dikkat çekerek laikliği ön plana çıkarmaktadır. Bu madde SSCB anayasalarında yer alan dinin/kilisenin devletten ayrılığı ilkesi ile paralellik arz etmektedir. Ancak konumuz açısından önemli olan ve din özgürlüğünü konu edinen 1993 anayasasınının 28. maddesidir. Bu madde her bireyin din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına almakla birlikte, kişinin herhangi bir dine inanma veya hiçbir dine inanmamada özgür olduğunun altını çizmektedir. Ayrıca bireyin, inancını özgürce yayma ya da inanç karşıtı fikirlerini beyan etme hakkının olduğu da belirtilmektedir. 1993 anayasasınının 28. maddesi şu ifadelerden oluşmaktadır:

"Her bireyin din ve vicdan özgürlüğü güvence altına alınmakla birlikte, bireysel veya toplu halde herhangi bir dini serbestçe seçme veya hiçbir dini seçmeme, yayma ve ona göre davranma özgürlüğü vardır."²⁵

Buna göre, her birey dilediği inanca sahip olabileceği gibi, herhangi bir inanca mensup olmama veya ateist olma hakkına da

²⁴ *Konstitusiyaya Rossiyskoy Federasii*, Moskova, Yuridiceskaya Literatura, 1994, s. 108.

²⁵ *Konstitusiyaya Rossiyskoy Federasii*, s. 173.

sahiptir. Görüldüğü kadarıyla bu madde, uluslararası standartlar dikkate alınarak düzenlenmiştir. Nitekim 'İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 18. Maddesi, din ve vicdan özgürlüğünü güvence altına almakta ve her bireye fikir, din ve vicdan özgürlüğünü tanımaktadır. Buna göre kişi din veya kanaat değiştirme, dinini ve kanaatini öğretme, tatbik etme ve ibadetle dışavurma özgürlüğüne sahiptir²⁶.Görüldüğü kadarıyla Rusya Federasyonu Anayasasında ortaya konan bu durum, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin ilgili maddeleri temel alınarak hazırlanmıştır.

Buraya kadar Rusya'da bireylerin din ve vicdan özgürlükleri, anayasal çerçeve içerisinde anlatılmaya çalışıldı. Ancak kuşkusuz bu yasanın uygulamada ne denli etkin olduğu konumuz açısından daha önemlidir. Bu çerçevede Rus halkının da diğer toplumlarda olduğu gibi, kendi dini anlayışına, kültürel ve tarihi tecrübesine bağlı kaldığının altını çizmekte yarar vardır. Nitekim 1997 yılında anayasada yapılan bir değişiklikle başta Ortodoksluk olmak üzere İslam, Musevilik ve Budizm *geleneksel din* olarak kabul edildi. Ancak Ortodoksluğun Rusya tarihinde oynadığı özel role, dinî ve kültürel açıdan yaptığı katkının önemine gönderme yapmak suretiyle, Ortodoksluk ön plana çıkartıldı. Anayasal düzenlemeye dâhil edilen bu ayrıntı, kiliseye pratikte birtakım ayrıcalıklar sunmaktadır²⁷. Bugün Rusya Federasyonu'nda uygulanan model, kuşkusuz Liberalizm'in temel esaslarını ilke edinmektedir. Fakat Rus Ortodoks Kilisesi'ne tanınan ayrıcalık ve bununla birlikte Rus halkının Çarlık tarihi tecrübesinin izlerine sahip çıkma eğilimi, bu tarihi devamlılığın önemini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Rus ulusal kimliğinde kilisenin; daha doğrusu Ortodoksluğun ne denli etkili olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede kilisenin uygulamada diğer din ve inançlara oranla daha ön plana çıkması ve bir anlamda devletin kiliseyi kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya çalışması, eşitlik ilkesi bağ-

²⁶ İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, http://www.unicef.org/turkey/pdf/_gi17.pdf. 12. Aralık, 2012.

²⁷ B. Yeltsin, "Federalnyy Zakon ot 26 Sentyabrya 1997 g, "N 125-FZ" OSvobode Sovesti i o Religioznuh Obyedineniyah," http://www.zonazakona.ru/zakon/index.php?zakon=fz_rely&go=index19 Aralık, 2012.

lamında bazı sıkıntılıların doğmasına yol açmaktadır. Konuya bu açıdan bakan araştırmacılar, modern Rusya’da, yönetimlerin iktidarlarının devamı için Çarlık Rusya’sından kalma ortaçağ dönemine özgü dini kullanma geleneğini sürdürdüklerini belirtmektedir²⁸. Bu durum ise ülkede mevcut diğer inançları sıkıntılı bir sürece sevk etmektedir. Devlet, eğitim başta olmak üzere diğer tüm alanlarda geleneksel din olma özelliği taşıyan Rus Ortodoks Kilisesi’yle işbirliği içerisinde. Nitekim kilisenin de isteği üzerine 1997 yılında ‘*Vicdan Özgürlüğü ve Dini Kuruluşlar Hakkında*’ başlığı altında yeni bir düzenleme yapılmıştır. Buna göre dini kuruluşların oluşturulması birtakım şartlara bağlanmakta; özellikle bazı Hıristiyan akımların ve dini oluşumların faaliyetleri engellenmektedir. Örneğin devamlı faaliyet gösterebilme ruhsatı almak için bir cemaatin, en az 15 sene aralıksız kaydının yenilenmesi ve bu zaman zarfında, eğitim, dini tebliğ, basın yayın gibi faaliyetlerde bulunmaması gerekmektedir. Tasarının mimarlarından biri olan parlamenter V. İ. Zorkaltsev, yapılan düzenleme ile yabancı misyoner grupların faaliyetlerinin önüne geçileceğini ve en önemlisi de dini akımların ülkeye girişinin önleneyeceğini belirtmekte, ayrıca bu tasarıya karşı çıkanları yurtdışından yönetilmekle suçlamaktadır²⁹. Parlamento’nun onayını alan bu yasa tasarısı, yukarıda belirtilen *geleneksel din* eklemesinde olduğu gibi anayasaya ters düşmektedir. Nitekim anayasanın 19. maddesi devletin her vatandaşına; ırkına, cinsiyetine, diline, dinine, geçmişine ve milliyetine bakmaksızın insan özgürlüğü ve hakları bağlamında eşit davranacağını güvence altına almaktadır³⁰. Buna rağmen alınan kararlar beraberinde birtakım sıkıntılıların ortaya çıkmasına zemin oluşturmaktadır.

Günümüz Rusya’sında din ve vicdan özgürlüğü konusunda yukarıda sözü edilen nedenlerden dolayı, devletin uygulaması gereken farklı bir modelin olması gerektiğine dair çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden öne çıkanı, Amerika’da devlet ile dini cemaatler arasında uygulanan plüralist ilişki modelidir. Bu

²⁸ S. A. Buryanov, “Konstitutionne Garantii, Zakonadatelstvo, Zakonotvorçestvo v Sfere Svobodı Sovesti,” Moskovskaya Khelsinskaya Gruppy, 2007, s. 5.

²⁹ Buryanov, “Konstitutionne Garantii,” s. 11.

³⁰ Bkz. *Konstitusiyası Rossiyskoy Federasii*, s. 129.

model gereği, devlet herhangi bir dine üstünlük atfetmemekte ve eşit şartlar altında ikili ilişkiler kurmaktadır. Bir diğer görüş, devletin geleneksel dinlere öncelik tanıdığı bir sistemin uygulanmasına yöneliktir. Nitekim bugün itibarıyla Rusya’da resmiyette olmasa dahi pratikte buna benzer bir model uygulanmaktadır. Üçüncü görüş ise Rus Ortodoksluğunun, devlet dini statüsü altına alınmasını öngörmektedir³¹. Görüldüğü üzere akademisyen ve araştırmacılar da devletin din ve vicdan özgürlüğü konusunda ne türden bir politika izlemesi gerektiği noktasında uzlaşmaya varmış değillerdir. Ancak anayasanın ilgili maddesi gereğince devletin laik ilkeler çerçevesinde herhangi bir dini oluşuma üstünlük atfetmemesi gerektiği liberal aydınların savundukları temel ilkedir.

Diğer taraftan parlak bir kariyere, eğitilmiş ve güçlü bir siyasi mizaca sahip Kiril’in Ocak 2009’da Patriklik makamına seçilmesi, toplum nezdinde kiliseye olan umudu bir üst perdeye taşımıştır. Özellikle kiliseye bağlı Rus halkı Kiril’le birlikte Rus Ortodoks Kilisesi’nin hem ahlâkî hem de sosyal açıdan belirleyici bir güç haline geleceğine daha fazla inanmaya başlamıştır. Takipçilerinden gelen bu olumlu tepkiler doğrultusunda hareket eden Patrik, her zaman güçlü ve kudretli bir devletin oluşturulmasından yana tavır takındığını belirtmektedir. Kiril, kendi milliyetçiliğini, Batı ve Rus uygarlığının mücadelesi üzerinden şekillendirmekte ve Rusya’nın, Batıdan bağımsız kendine özgü bir yolunun olması gerektiğini savunmaktadır.

Rusya’nın zamanla demokrasiden uzaklaşarak kilisenin etki alanına girdiği iddialarını da yanıtlayan Patrik, demokrasi anlayışını kendi bakış açısına göre değerlendirmektedir. Kiril, demokrasiyi, “ çıkarların uyumu” olarak gördüğünü belirtir. Ona göre eğer demokrasinin temel içeriği çıkarların uyumu ise o halde her ülke kendi ulusal, kültürel ve tarihsel arka planı çerçevesinde belirlediği demokrasi yolunda gitmek zorundadır³².

³¹ R. M. Duggal, “the Model of Russian StatePolicy in the Sphere of Freedom of Conscience,” Vestnik MGOU, İstoriya i PoliticeskieNauki, 2/2011, s. 221.

³² Sergei Filatov, “Patriarch Kirill: two Years of Plans, Dreams, and an Uncomfortable Reality,” The Russian Orthodox Church Under the New Patriarch, POCCПЭH, 2012, s.18.

Kiril, toplumda manevi değerlerin ve Rusluk bilincinin yaygınlaşmasına da önem atfetmektedir. Rusya'nın ve Rus dünyasının seçilmişliğini cesurca savunan Kiril, tarihi süreç içerisinde her ne kadar inişli çıkışlı dönemler yaşanmışsa da, toplumun bu bilinci kaybetmediğinin altını çizmektedir. Ona göre tüm bu özelliklerinden dolayı Rus halkı, 'Tanrı emanetinin taşıyıcısı' olarak adlandırılmaktadır. Yine ona göre tüm bu hasletlerden dolayı Rus topraklarına 'Kutsal Rusya' adı verilmiştir. Bu yüzdendir ki Patrik halka yönelik çağrılarında Tanrı'ya imandan ziyade, Rusya'nın yüce amaçlarına ve onun kutsallığına imanı merkeze almaktadır³³. Dolayısıyla kültürel kodlarını ve ulusal kimliğini korumaya meyilli yeni Rusya'da, milliyetçiliğin dayandığı temel sacayaklarından olan Ortodoks inanç, bölgesinde güçlü olmaya çalışan Rusya için ayrı bir önem kazanmaktadır. Ayrıca tarihsel ekümenik kimliğine yaptığı atıf, kilisenin Karadeniz'den Akdeniz'e kadar söz konusu Ortodoks kiliseler üzerindeki himayesini ve gücünü de göstermektedir. Söz konusu durumun siyasi boyutu da unutulmamalıdır. Zira Rus Ortodoks Kilisesi'nin toplumdaki nüfuzu, siyasilerin, kiliseyi tatmin edici tarzda bir politika izlemesini zorunlu kılmaktadır. Özellikle 2004 yılında Ukrayna'da meydana gelen turuncu devrimi müteakiben Rus yönetimi, Rus kilisesine daha fazla yönelmeye ve kilisenin ortaya attığı 'Rus Uygarlığı' tezinin tesisine ağırlık vermeye başladı. Bu çerçevede, ülke yöneticilerinin müteakibi kiliseleri ziyareti ve Moskova Patriği ile ikili görüşmeler gerçekleştirmesi her geçen gün daha da artarak devam etmektedir. Örneğin 3 Şubat 2011 tarihinde Rusya Federasyonu Başkanı D. Medvedev, Piskoposlar toplantısına katılan ruhanilerle Kremlin'de bir araya gelmiştir. Görüşme sırasında Medvedev, Rus Ortodoks Kilisesi'nin modern Rusya'nın en büyük ve en saygın kamu kurumu olduğunun altını çizerek, inançlı insanların sayısındaki artışın memnun edici bulunduğunu belirtmiştir. Medvedev, konuşmasında kilise çıkarlarıyla devlet çıkarlarının birçok konuda örtüştüğünü, kilisenin sosyal alanda yürüttüğü çalışmaların kayda değer oldu-

³³ Filatov, "Patriarch Kiril: two Years of Plans, Dreams, and an Uncomfortable Reality," s. 34.

ğunu ifade etmiş ve gerektiğinde devletin her türlü desteği sağlayacağına dair güvence vermiştir³⁴.

4. Rusya'da Müslüman Topluma Yönelik Din ve Vicdan Özgürlüğü İhlalleri

Devlet, Rus kilisesine öncelik vermekle birlikte ülkede mevcut Müslüman nüfusu da görmezlikten gelmemektedir. İster D. Medvedev, ister V. Putin, Müslümanlara yönelik verdikleri demeçlerde hoşgörü ve barıştan söz etmekte ve İslam realitesinin Rusya'nın ayrılmaz bir parçası olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin Putin 2011 yılında verdiği bir demeçte, *geleneksel İslam*'ın kayıtsız desteklenmesi gerektiğinin altını çizmekte, aynı zamanda terör ve aşırılıkla amansız mücadelenin de sürdürüleceğini belirtmektedir³⁵. Tabii burada *geleneksel İslam*'dan neyin kastedildiği de ayrı bir tartışma konusudur. Zira bu yaklaşımın, Batıda gündeme getirilen ılımlı İslam söyleminden bir farkı bulunmamaktadır.

Ülke liderlerinin verdikleri demeçlere ve federal anayasanın ilgili maddelerine rağmen ülke genelinde din ve vicdan özgürlüğü ihlallerinin had safhada olduğu da bir gerçektir. Esasında günümüz Rusya'sında Müslümanlara yönelik hoşgürsüzlüğün temelinde Rus-Çeçen savaşları yatmaktadır. Sonraki dönemlerde özellikle Ortadoğu ülkelerinde eğitim gören Müslüman gençlere yönelik şiddet ve baskı unsurunun artması, bu gençlerin daha tutucu akımlara meyiletmesine neden oldu. Bu durum kuşkusuz Rus devletinin benimsediği *geleneksel İslam* algısıyla örtüşmediğinden, geleneksel çizgide olmayan veya öyle olmadığı varsayılan Müslüman grup ve cemaatlere yönelik baskı ve hukuksuzluk ortamı yaygınlık kazandı. Özellikle bazı radikal guruplarca düzenlenen kanlı eylemlerden³⁶ sonra, devletin emniyet organları Müslüman cemaat ve gruplara karşı sıkı takip başlattı. Nitekim Rus yönetimi, geleneksel diye tabir ettiği İslam dışındaki cemaat ve grupları kendi geleceği açısından ciddi bir tehlike olarak görmektedir. Devlet

³⁴ S. A. Buryanov, *Svoboda Sovesti v Rossiyskoy Federatsii*, Moskova, 2012, ss. 15-16.

³⁵ Buryanov, *Svoboda Sovesti v Rossiyskoy Federatsii*, s. 19.

³⁶ A Malashenko, A Yarlykapov, "Radicalisation of Russia's Muslim Community," *MICROCON Policy*, 2009, ss. 8-9.

organlarının “terörizme karşı mücadele” adı altında yürüttüğü politika, birçok hallerde insan haklarının ihlal edilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bugün itibarıyla Rusya Federasyonu’nda din ve vicdan özgürlüğünün ihlal edilmesi nedeniyle mağdur edilen toplulukların başında Müslümanlar gelmektedir. Genellikle din ve vicdan özgürlüğü ilkesinin ihlali, bireylerin çeşitli gerekçelerle gözaltında tutulması veya darp edilmesi şeklinde de tezahür etmektedir. Örneğin 14 Eylül 2003 tarihinde ibadet için toplanan 70 kişi, camiden alınarak karakola götürülmüş, sakalları kesilmiş, darp edilmiş ve hiçbir gerekçe göstermeksizin 10 gün süreyle karakolda tutulmuştur. Daha sonra mahkemeye yapılan şikâyetten ise bir sonuç alınamamıştır. Ağustos 2004’te ise Müslümanların yoğunlukla yaşadığı Nalçık şehrinde Müslümanların bir araya gelmelerini engellemek amacıyla bir gün içerisinde beş cami kapatılmıştır³⁷. Yine 23 Ocak 2006 tarihinde, Astrahan vilayetinde yerel mahkeme, inşaatı devam eden bir caminin yıkılmasına karar vermiştir. Zira 1998 yılında dönemin valisi İgor Bezrukavnikov’un onayı ile başlatılan cami inşaatı, maddi yetersizlik nedeniyle zamanında bitirilememiştir. Ancak 2006 yılında yerel mahkeme kaba inşaatı tamamlanan caminin izinsiz olduğuna hükmetmiş ve yıkılmasına karar vermiştir. Dava bir üst mahkemeye taşınmışsa da, alınan karar değiştirilememiştir. Ayrıca federasyonun çeşitli bölgelerinde faaliyet yapmak isteyen yerel dini organizasyonların kaydı yapılmamakla birlikte, yurtdışından dini literatürün temini de yasaklanmıştır.

Bir diğer insan hakkı ihlali ise Müslüman kadınların başörtüsü takmaları nedeniyle gerçekleşmektedir. Rusya’da, özellikle 2000-2005 yılları arasında meydana gelen terör eylemlerinin Müslümanlarca gerçekleştirildiğinin yaygın bir kanaat haline getirilmesi, başörtüsü takan Müslüman kadınların yaşam alanlarını tehdit etmektedir. Özellikle bu türden olayların vuku bulduğu dönemlerde başörtülü Müslüman kadınlara terörist gözüyle bakılmaktadır. Bu da söz konusu kişilere yönelik insanlık dışı muamelelerin yaygınlaşmasının önünü açmaktadır. Örneğin 20 Haziran

2005'te 19 yaşındaki hamile bir Müslüman kadın, sokakta yürürken sivil kıyafetli bir polis tarafından tutuklanmış ve götürüldüğü karakolda acımasızca dövülmüştür. Nihayetinde karakoldan ambulansla hastaneye kaldırılmasına rağmen, suçlu hakkında herhangi bir işlem yapılmamıştır. Bu konularda önemli araştırmalar yapan Vicdan Özgürlüğü Enstitüsü görevlilerinden S. A. Buryanov, Rusya'nın birçok bölgesinde her gün bu türden vahşetin ve insan hakkı ihlallerinin yaşandığına dikkat çekmektedir³⁸.

Müslümanlara yönelik ötekileştirmeyi tetikleyen bir diğer unsur, kuşkusuz görsel ve özellikle de yazılı basında çıkan ve Müslüman grupları hedef alan yayınlardır. Rusya yönetimi *geleneksel* olarak addettiği İslam anlayışı dışında herhangi bir diğer görüş ve tarikatın ülkede varlık göstermesini kabul etmemektedir. Rus yönetimi, Rusya Müslümanlarının diğer İslam ülkeleriyle ikili ilişkiler geliştirmesine mesafeli yaklaşmakta ve hatta birçok durumlarda dış destekli dini faaliyetlerin önüne geçmektedir. Zira Rus yönetimi, geleneksel addettiği ve yönetimin gözetiminde varlık gösteren İslam'ı benimserken, İslam dünyasında meydana gelen gelişmeler paralelinde değişim gösteren durumları dışlamaktadır. Bunun temelinde ise çeşitli platformlarda dile getirilen olası İslam birliğine yönelik gelişmelerden duyulan endişe yatmaktadır. Örneğin radikal veya terörist olarak isimlendirilen El-Kaide, Hizb-ut Tahrir ve Vahhabilik gibi gruplarla birlikte dünyanın yüzden fazla ülkesinde faaliyet gösteren ve özellikle de eğitim alanında önemli başarılar elde eden Nur Cemaati de Rusya Federasyon'unda illegal olarak kabul edilmektedir³⁹. Ayrıca Rus basınında mütemadiyen bu grup ve cemaatleri hedef alan yazılar yayınlanmaktadır. Örneğin Ağustos 2005'te Vahhabileri hedef alan ve "Onlar İnsanlığa Karşı Cihat İlan Ettiler" başlıklı bir yazı dizisi yayınlanmıştır. Yine "Vahhabiler Takipçilerini Canlı Robota Çeviriyorlar", "Vahhabilerin Rusya Karşısı Faaliyetleri" ve "Terör İhracatı" gibi tamamen

³⁸ Buryanov, "Naruşeniya Pravana Svabodu," s. 123.

³⁹ İ Vasiliy, *Turki-Meskhetintsi v Stranah SNG na Sovremennom Etape: Faktor İslamizma*, <http://www.ru.journal-neo.com/node/15340>

yabancı düşmanlığını körükleyen ve toplumu ayrıştıran yazılar kaleme alınmıştır⁴⁰.

Yukarıda verilen örnekler muvacehesinde, devletin resmi olmasa dahi Rus Ortodoks Kilisesi'ni desteklemesi ve ulusal kimliğin oluşumunda kiliseye önem atfetmesi, beraberinde diğer dinlere karşı dışlayıcı bir tutum sergilemesini de körüklemektedir. Bu ise diğer din ve inançlara karşı tahammülsüzlüğün giderek yaygınlaşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu çerçevede ülke genelinde 2000'li yıllardan itibaren giderek artan aşırı milliyetçi gruplar, diğer ırk ve din mensuplarına karşı suç içeren birtakım uygulamalar içerisine girmiştir. Örneğin resmi verilere göre 2008 yılı içerisinde aşırı milliyetçilerin saldırısı sonucu 110 kişi hayatını kaybetmiş, 487 kişi ise yaralanmıştır. Aynı şekilde 2009 verilerine göre bu türden saldırılarda 72 kişi hayatını kaybederken 359 kişi de yaralanmıştır⁴¹. Tüm bu tahammülsüzlük ve ötekini dışlamaya yönelik uygulamalar, Rus toplumunda hoşgörü ve birlikte yaşama duygusunun giderek azaldığını ortaya koymaktadır. Zira bu konuda yapılan araştırmalar da yukarıda yapılan tespiti doğrular niteliktedir. Örneğin, Rusya Kamuoyu Araştırma Merkezi'nin yaptığı bir araştırmaya göre, Rus halkının % 53'lük bir kısmı, toplumun son yıllarda hoşgörü konusunda kötü bir profil çizdiğini belirtmektedir⁴². Ayrıca eşitlik ilkesine zıt olmasına rağmen, Rus Ortodoks Kilisesi finansal açıdan yerel yönetimlerden destek görmektedir⁴³. Buna mukabil dini azınlıklar ise yasal kısıtlamalarla ve her türlü idari ayrımcılıkla karşı karşıya bırakılmaktadır. Esasında geleneksel dinlere yönelik uygulanması öngörülen destek anlayışı, çoğu zaman Ortodoksluk lehine kullanılmaktadır. Bu da devlet yetkilileri ile kilise arasında oluşturulan ikili ilişkilerin geldiği boyutu

⁴⁰ Buryanov, "Naruşeniya Pravana Svabodu," s. 113

⁴¹ A. M. Verhovskiy, Ksenofobiya Svaboda Sovesti i Anti Ekstremizm v Rossii v 2009 g, Ejegodnih Dokladov İnformatsionno-analitiçeskogo Tsentra SOVA, Moskova, Mart, 2010, s. 7.

⁴² M.V. Pomanova, V. V. Stepanova, "Religia v Rossiyskom Obşestve," *Obşestvennaya Palata PF*, "Politekh", 2012, s. 9.

⁴³ S. Filatov, "The Vibrant Blossoming of the Enchanting Garden of Russian Spirituality: Twenty Years of Growth of Religious Diversity in Post-Soviet Russia," *ROSSPEN*, Moskova, 2009, ss. 19-20.

gözler önüne sermektedir. Kiliseye sağlanan bu yetki ve kilisenin sahip olduğu etkin nüfuz, birçok alanda kendisini göstermektedir. Örneğin 2005 yılında Tataristan Cumhuriyeti, başkent Kazan'ın milenyum kutlamalarını gerçekleştirebilmek için Rus Ortodoks Kilisesini ikna etmek zorunda kalmıştır. Nitekim Kilise, ancak Kazan Piskoposluk bölgesinin oluşturulmasının 450. yılı kutlamalarına olanak sağlanacağı garantisi verilerek ikna edilebilmiştir⁴⁴. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere ülke genelinde ulusalcılığın ve geleneğin yegâne koruyucusu ve kollayıcısı Rus Ortodoks Kilisesi'dir.

Sonuç

Her toplum kendi din anlayışına, kültürel ve toplumsal yapısına bağlı kalarak belirli bir yönetim biçimini benimsemektedir. Dolayısıyla günümüz Rusya'sında din-devlet ilişkisinin liberalizm ve laiklik ilkesine göre tanzim edildiği varsayılıyorsa da aslında uygulamada *gallikanizm*'e⁴⁵ benzer bir yol izlendiği söylenebilir. Nitekim yukarıda da bahsedildiği üzere devlet, Ortodoks Rus Kilisesi'ne öncelik tanımakta ve onun toplum içerisinde yaygınlaşması için çeşitli vesilelerle maddi ve manevi destek sağlamaktadır. Tabii ki devletin bu tutumu belli bir noktaya kadar anlayışla karşılanabilir. Ancak Rus Ortodoks Kilisesi dışında faaliyet gösteren dini oluşumlara, devlet gücü olan polis teşkilatı eliyle baskı uygulanması din ve vicdan özgürlüğü bağlamında tamir edilmesi zor hak ihlallerine yol açacaktır.

Diğer taraftan Rus Ortodoks Kilisesi'nin özellikle 2000 yılından sonra izlediği ulusalcı politika Rus halkının yeniden milli benliğine dönmesini amaçlamakta, bu da doğal olarak politikacıların kilise eksenli siyaset üretmesini neredeyse zorunlu kılmaktadır. 1993 anayasasının din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına alan 28. maddesinin varlığına rağmen, Rus Ortodoks Kilisesi, İslam,

⁴⁴ S.N. Gradirovsky, "İslam i Politika: v Polskah Formi," *İslam v Rossii Vzglyad iz Regionov*, Aspekt Press, Moskova, 2007, s. 17.

⁴⁵ Gallikanizm sisteminde din ve vicdan özgürlüğünün sınırlarını devletin felsefi düşüncesi ve temel kuralları belirlemektedir. Bkz. Ömer Faruk Harman, "Din ve Vicdan Hürriyeti," *DİA*, İstanbul, 1994, c. IX, s. 320.

Yahudilik ve Budizm dışında *geleneksel* kabul edilmeyen diğer tüm dinî oluşumlar, devlet eliyle dışlanmakta ve özgür ortamda faaliyet yürütmeleri zorlaştırılmaktadır. Bununla birlikte *geleneksel* kabul edilmesine karşın Müslümanlara ve bazı Protestan Hıristiyan akımlara mensup kişilere yönelik kimi zaman hukuk dışı uygulamaların vuku bulmasına zemin oluşturmaktadır. Ayrıca Rus halkının belirgin bir bölümünün yeniden Ortodoksluğa yönelmesi, siyasetçilerinde uyguladıkları politikaları bu çerçevede değerlendirmelerine neden olmaktadır. Buna ilaveten kilisenin ortaya koyduğu Rus uygarlığının yeniden tesis edilmesi tezi, politikacılarca benimsenerek, bu doğrultuda uygulamalar hayata geçirilmektedir. Bu da doğal olarak Rus Ortodoks Kilisesi'nin etki alanını oldukça genişletmekte ve ülke genelinde onu hâkim din konumuna sokmaktadır.

Kanaatimizce Rus toplumunda ortaya çıkan ötekine yönelik hoşgörüsüzlüğün temelinde, Ortodoksluğun ön plana çıkardığı milliyetçiliğin aşırı derecede sahiplenilmesi ve ötekini dışlayıcı yayınların gitgide artması yatmaktadır. Bunun dışında İslamî kimlik adı altında faaliyet yürüten ve şiddete meyilli birtakım radikal grupların söylem ve eylemleri Müslümanlara yönelik dışlayıcılığı tetiklemektedir. Küreselleşen ve iletişim araçlarının son derece yaygın bir hale geldiği günümüz dünyasında, farklı inançların bir arada yaşama fırsatı var iken, İslam'ın asla tasvip etmediği şiddete başvurmak son derece yanlış bir strateji olsa gerektir. Özellikle, asırlardan beri Müslümanlarla birlikte yaşayan Rus toplumu açısından, hoşgörü ve diyalog yolunun izlenmesi, her iki taraf için de yararlı olacaktır. Dolayısıyla bugün itibarıyla Rusya Federasyonu'nda din ve vicdan özgürlüğü alanında Müslümanlara yönelik yaşanan sorunların temelinde, Rus Ortodoks Kilisesi'nin öncülüğünü yaptığı ulusalcılık ve bazı radikal grupların söylem ve eylemleri yatmaktadır.

Tüm bu değerlendirmeler çerçevesinde, Türk-Rus ilişkileri tanzim edilirken, Rus Ortodoks Kilisesi'nin bugün itibarıyla sahip olduğu nüfuz ve devlet politikasına verdiği yön dikkate alınma-

dan, Rusya'yla sağlıklı bir ilişki içerisinde olmak da mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Moskova Patrikliğinin izlemekte olduğu, hem dinî hem de siyasî politikalar, dikkatli bir biçimde izlenmeli, Fener Rum Patrikhanesi'yle olan ikili ilişkilerin hukuki çerçevesi göz önünde bulundurularak, Rum Patrikhanesi'nin Ortodoks dünyası içerisinde yeni bir vizyon edinmesinin önü açılmalıdır. Bu ve buna benzer girişimler, Moskova Patrikliğinin Çarlık döneminden kalan Ortodoksluğu öne çıkartarak, Ortadoğu ve Balkanlar üzerinde oluşturmaya çalıştığı hamilik politikasının da etkisizleştirilmesine zemin oluşturacaktır.

Kaynakça

- Andryevna, A. D, *SvobodaSovesti v Rossii; Sudba Zakonoprojektov Naçala XX Veka*, Petersburg, İzdatelstva, RGPU, 2001. (Rusya'da Vicdan Özgürlüğü; XX. yüzyılın başları yapılan tasarıların kaderi)
- Buryanov, S. A, "Konstitutionnie Garantii, Zakonadatelstvo, Zakonotvorçestvo v Sfere Svobodı Sovesti," *Moskovskaya Khelsinskaya Gruppya*, 2007. (Yasama ve mevzuat konusunda anayasal güvence kapsamında vicdan özgürlüğü)
- _____, "Naruşeniya Pravana Svabodu Ubejdeniy Sovesti i Religii: Religioznaya Diskriminatsiya, Neterpimost, (Na Primere Sobitij 2005-Naçala 2006), *Moskovskaya Khelsinskaya Gruppya*, Moskova, 2007. (İnanç, vicdan ve din özgürlüğü ihlalleri)
- _____, "Sudebnaya Parktikapo Delam, Svyazannım s Realizatsiey Pravana Svabodu Ubejdeniy, Sovesti i Religii," *Moskovskaya Khelsinskaya Gruppya*, Moskova, 2007. (İnanç, vicdan ve din özgürlüğünün gerçekleşmesiyle ilgili adli uygulama halleri)
- _____, *Svoboda Sovesti v Rossiyskoy Federatsii*, Moskova, 2012. (Rusya Federasyonunda Vicdan Özgürlüğü)
- Djalilova, A. Y, "Traditsii Veroterpimosti v Rossii," *Narodı Severnogo Kavkaza v Obşerossiyskom Prostanstve, Materialı Vserossiyskoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii*, Hasavyurt, 2011, s.101. (Rusya'da dini hoşgörü geleneği)
- Duggal, R. M, "the Model of Russian StatePolicy in the Sphere of Freedom of Conscience," *Vestnik MGOU, İstoriya i Političeskie Nauki*, 2/2011, s. 221.
- Erdoğan, Mustafa, "Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü," *TGTV İstişare Toplantısı*, 4-5, Kasım, 2000.
- Filatov, S, "Patriarch Kirill: two Years of Plans, Dreams, and an Uncomfor-

- table Reality," *The Russian Orthodox Church Under the New Patriarch*, РОССПІӘН, 2012, s. 9-69.
- _____, "The Vibrant Blossoming of the Enchanting Garden of Russian Spirituality: Twenty Years of Growth of Religious Diversity in Post-Soviet Russia," *ROSSPEN*, Moskova, 2009, s s. 19-20.
- Gradirovskiy, S. N., "İslam i Politika: v Poiskah Formi," *İslam v Rossii Vzgl'yad iz Regionov*, Aspekt Press, Moskova, 2007, s. 10-35. (İslam ve Politika: Biçimler Arayışı)
- Harman, Ö. Faruk, "Din ve Vicdan Hürriyeti," *DİA*, İstanbul, 1994, c. IX, s. 320.
- Konstitutsiya, "Osnovnoy Zakon" Rossiyskoy Sotsialistiçeskoy Federativnoy Sovetskoy Respubliki, <http://www.tarasei.narod.ru/konst1918.htm>. (Rusya Sosyalist Federal Cumhuriyetler Anayasası)
- Krasnojen M. E, *Kratkiy Kurs Tserkovnogo Prava*, Yuryev, 1900. (Kilise Hakkı Üzerine Kısa Değerlendirme)
- Kuzu, Burhan, "Din-Vicdan Hürriyeti ve Türkiye'de Laiklik Anlayışı," *TGTV İstişare Toplantısı*, 4-5, Kasım, 2000.
- Lukin, N. M, *Tserkov i Gosudarstvo*, Petersburg, 1919. (Kilise ve Devlet)
- Nabiyev, R.A, "İslam i Gosudarstvo," *İzdatelstvo Kazanskogo Universiteta*, 2002.
- Odintsov, M. İ, *Rossiyskiy Gosudarstvana Puti k Svabode Sovesti* (1986-1996 gg), Moskova, 1997. (Vicdan Özgürlüğü Yolunda Rus Devleti 1986-1996'lı yıllar)
- Svod, *Zakon Rossiyskoy İmperii*, Petersburg, Tom I, Ças I, Razdel I, 1906. (Rusya İmparatorluğu Kanunlar Mecmuası)
- Verhovskiy, A. M, *Ksenofobiya Svaboda Sovesti i anti Ekstremizm v Rossii v 2009 g*, *Ejegovduh Dokladov İnformatsionno-analitiçeskogo Tsentra SOVA*, Moskova, Mart, 2010. (Rusya'da vicdan özgürlüğü ve yabancı düşmanlığı)
- Yeltsin, B, *Prizident Rossiyskoy Federatsii*, "Federalniy Zakon ot 26 Sentyabrya 1997." (Federal Kanun 26 Eylül 1997. yıl, Rusya Federasyonu Başkanı)
- Vasiliy, İ, *Turki-Mesketintsi v Stranah SNG na Sovremennom Etape: Faktor İslamizma*, <http://www.ru.journal-neo.com/node/15340> (Günümüz BDT Ülkelerinde Ahıska Türkleri: İslam Faktörü)



İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi

Hatice TOKSÖZ*

The Problem of Freewill Concept and Free Actions in the Metaphysical System of Avicenna

Citation/©: Toksöz, Hatice, (2012). The Problem of Freewill Concept and Free Actions in the Metaphysical System of Avicenna, *Milel ve Nihal*, 9 (1), 105-134.

Abstract: The purpose of this study is to analyze whether there is freewill of human beings who has an ontological value with owning the ability of reasoning in the perspective of the Ibn Al-Sînâ's thought, or not. According to Ibn Al-Sînâ's metaphysical system, The Necessary Being, in other words God, knows everything in a universal form. The knowledge of God also means that his creation is by his knowledge, will and power. The God's grace besieges all existence. So, each creature ontologically is with the inclusion of God's freewill, knowledge, predestination and precaution. In the thought of Ibn Al-Sînâ, a human being, who is the most superior being of sublunar world, has both natural and willed actions. Due to the fact that human being carries out his acts by freewill and choosing. It can be concluded that human being has freedom. According to the Ibn Al-Sînâ's system however, the freedom of human being is restricted by Divine Knowledge..

Key Words: Ibn Al-Sînâ, God, Knowledge, İnâyah, Human Being, Free Will and to Choose.

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD. [toksozhatice@gmail.com].



Atıf/©: Toksöz, Hatice, (2012). İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi, Mîlel ve Nihal, 9 (1), 105-134.

Öz: Bu çalışmanın amacı, İbn Sînâ düşüncesi perspektifinde, sahip olduğu akıl gücüyle ontolojik bir değeri olan insanın irade özgürlüğünün olup olmadığını analiz etmektir. İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde Zorunlu Varlık olan Tanrı, her şeyi tümel bir tarzda bilir. Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve kudretiyle yaratması manasına gelmektedir. Ayrıca Tanrı'nın inâyeti bütün varlığı kuşatmaktadır. Bu bağlamda da ontolojik düzlemdeki her varlık, Tanrı'nın tedbir, takdir, ilim ve iradesi dâhilindedir. İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde, akıl gücüyle ay altı âleminin en üstün varlığı konumunda olan insanın hem tabîî hem de iradî fiilleri vardır. İnsan, kendine özgü fiilini irade ve ihtiyar ile gerçekleştirmektedir. İnsanın fiillerinde birtakım tercihlerde bulunması da özgür olduğu manasına gelmektedir. İbn Sînâ'nın sistemine göre insanın özgürlüğü ise ilâhî bilginin sınırları çerçevesindedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Tanrı, Bilgi, İnâyet, İnsan, İrade, İhtiyar.

Giriş

İbn Sina'nın (ö. 1037) düşünce sisteminde Tanrı, bilgisiyle zorunlu olarak kendisinden sudûr eden bütün varlıkları geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde eksiksiz olarak bilir. Sisteme göre var olan her şey, kendi özü bakımından imkân içinde olmakla birlikte, Tanrı dolayısıyla zorunluluk kazanmaktadır. Mezkûr sistemde aklî irade ve ihtiyara sahip bir varlık olan insanın durumu merak edilen ve araştırılan bir problem olmaktadır. Bu durumda, Tanrı'nın bilgisi dâhilinde mevcut olan bir sistem içinde aklî iradeye sahip bir varlık olarak insanın özgürlük alanının sınırlarının ne olduğu, hatta insan için, "*Başka türlü de yapabildim.*" şeklinde bir cümlenin mümkün olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Ayrıca insana ontolojik bir değer kazandıran akıl gücünün onun özgürlüğüne nasıl bir katkı sağladığı merak edilen bir husustur. Zikredilen bağlam içinde ele aldığımız bu makalede İbn Sînâ'nın sudûr teorisi çerçevesinde irade ve ihtiyar kavramlarının manaları üzerinde durularak Tanrı'nın iradesi ile insan iradesinin mukayesesi yapılacak, "*İnsan nasıl bir varlıktır?*", "*İhtiyar sahibi varlık nedir?*" "Metafizik nedenselliğin dışında insana ait bir eylem var mı?", "İnsanın ihtiyârî fiilleri nedenselliğin dışında mı gerçekleşmektedir?", "Özgür-

lük nedir?", "İnsan için mutlak özgürlükten söz edilebilir mi?", "Özgürlük ve sorumluluk arasında ne gibi bir bağlantı vardır?" ve "Tanrı'nın bilgisi dışında İnsanın iradî bir eylem gerçekleştirebilmesi mümkün mü?" sorularının cevapları araştırılacaktır.¹ Dolayısıyla akıl, bilgi ve düşünce varlığı olan insanın aklî yetkinliğini bakımından üstünlüğü göz önüne alınarak konu, akıl-irade ilişkisi, Tanrı'nın iradesi karşısında insanın irade ve ihtiyarı ve son olarak da insanın irade özgürlüğü başlıkları kapsamında ele alınacaktır.

1. Akıl-İrade ilişkisi

İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insan, maddî yapısı ve mahiyeti bakımından diğer varlıklardan farklı bir konuma sahiptir. Zira onun düşünce sisteminde insan, metafizik ile fizik âlem arasında irtibat kuran yegâne varlıktır. Bu husus, aynı zamanda filozofun nefis teorisi açısından insanın üstünlüğünün ve aklî yetkinliğinin bir delili olarak değerlendirilebilir. Nitekim İbn Sînâ, insanın metafizik hakikatleri idrak etmesini *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde ârif kişilerin birtakım makam ve dereceleri ile birlikte açıklamaktadır. Ona göre ârifliğin birinci derecesi iradedir ki o, metafizik bilgiyi kazanmanın ilk basamağıdır. İbn Sînâ, buradaki irade ile varlığın hakikatine ulaşmak isteyen bir kimsenin burhânî yolla veya iman akdiyle amacına ulaşmasını kastetmektedir. Böyle bir

¹ İnsanın özgürlüğü problemine ilişkin çağdaş dönemde çeşitli çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, bilhassa özgürlük probleminin metafizik temellerinin araştırıldığı ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşleri ayrı bir başlık altında ele alındığı Gürbüz Deniz'in *İnsan Hürriyeti'nin Metafizik Temelleri* adlı çalışması ayrı bir öneme sahiptir. Makalemizin konusuyla birinci derecede ilgisi olan mezkûr çalışmada konu, insan özgürlüğünün metafizik temelleri araştırılmakta ve Tanrı'nın âlem ile olan bağının başka araçları var mıdır? ve İbn Sînâ'da tümel-tikel ilişkisi Aristotelesçi anlayışa mı yoksa Platoncu geleneğe mi yakındır? sorularına aranan cevaplar bağlamında ele alınmaktadır. (bk. Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyeti'nin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 77-168). Zikredilen çalışmada makalemizin temel sorularıyla ilişkili doğrudan ya da dolaylı yoldan ilgili olabilecek pasajlar yer almakla birlikte, yöntem, içerik ve temel sorular bakımından iki çalışma birbirinden farklıdır. Dolayısıyla problemin ehemmiyetine binaen bu çalışmada konu, İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insanın ontolojik bakımından diğer varlıklardan farklı bir değere sahip olması vurgulanarak Tanrı'nın bilgi, irade ve kudreti karşısında, akıl, bilgi ve düşünce varlığı olan insanın akıl bakımından üstünlüğü temelinde işlenmeye çalışılmıştır.

derecesi olan insan da varlığın hakikatini idrak eden dileyen (*mürîd*) niteliğine sahiptir.² Bu şekilde bir irade de ancak aklî yetiye sahip olan bir varlıkta ortaya çıkabilir. Dolayısıyla aklî bir iradeye sahip bulunan insanın seçimlerinde ne kadar özgür olup olmadığı insandaki akıl-irade ilişkisinin belirlenmesi ile ortaya çıkacaktır. Ancak öncelikle Sırf Akıl ve aynı zamanda Mürîd olan Tanrı'da ve diğer akıllardaki durumun incelenmesi önem arz etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, sırf akıldır. Çünkü Evvel, bütün yönlerden maddeden ayrı bir zât'tır. Madde ve onun ilinekle- rinden uzak, ayrı varlık olarak gerçekleşen her şey, akledilendir, dolayısıyla bu anlamda Zorunlu Varlık, Mâ'kûldür. Zorunlu Var- lık, mücerred bir hüviyet olması bakımından Akıl; söz konusu bu mücerred hüviyete zâtî gereği sahip olması bakımından Akledilen (Mâkûl) ve zatını mücerred bir hüviyete sahip olduğunu dikkate alması bakımından da zâtını Akledendir (Âkil). Zorunlu Varlık'ın zâtî dikkate alındığında zikredilen bu anlamlar O'nun zâtında bir çoğalmaya neden olmaz. Bu, sadece anlamların dizilişindeki tak- dim-tehir ilişkisinden ibaret bir durumdur.³

Düşünürümüz İbn Sînâ, *el-Îlâhiyât* adlı eserinde Zorunlu Var- lık olan Tanrı'nun her şeyi tümel bir tarzda aklettiğini, hiç bir tikel şeyin O'na gizli kalmadığını ve dolayısıyla Göklerde ve yerde zer- re ölçüsünde dahi hiçbir şeyin O'nun bilgisi dışında kalmadığını ifade etmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık, kendi zâtını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiği zaman kendisinden sudûr eden ilk mevcutlar ve onlardan feyezân edenleri akleder/bilir. Sisteme göre varlık kazanan her şey, kendi zâtî dikkate alındığında müm- kün olmakla birlikte Tanrı ile ilişkisi bakımından ise zorunlu ol- maktadır. Ayrıca Zorunlu Varlık olan Tanrı, sebepleri ve o sebep- lerin yol açtığı şeyleri, onların arasındaki zamanları ve onlara ait

² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 185; ârif kişilerin yaşadığı aklî haz, sevinç ve mutluluk tecrübesi ile ilgili olarak geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslara- rası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, s. 31-53.

³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 102, 104.

sonuçları bilir.⁴ Bir başka eserinde ise filozof, Tanrı'nın Fâil İlke olduğunu vurgulayarak O'nun akıllara tesir ettiğini, akılların nefslere, nefslerin de gökyüzü cisimlerine (feleklerle) ve onların da ihtiyârî devrî hareketleriyle ay altı âlemdeki olaylara etkisinin olduğunu ifade etmektedir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki filozofun metafizik düzenine göre var olan her şey, Fâil İlke olan Tanrı'dan dolayı vardır ve Tanrı, bütün varlığı kendine özgü biçimde bilir.⁵ Başka bir ifadeyle Tanrı, zâtını akleder, O'nun zâtını akletmesi her şeyi, yani ilkesi (mebde') olduğu bütününü akletmesidir.⁶ Fâil İlke, küllîde hayrın oluşmasını zâtından dolayı bilir. Var olan her varlık, Tanrı'nın aklettiği düzene göre var olur. Mevcûdât, ışığın aydınlatana, ısınmanın sıcaklığa tâbi olduğu gibi, Tanrı'nın aklettiği sûretlerine tâbidir. Bu ise Tanrı'nın varlıktaki iyilik düzeninin keyfiyyetini, mezkûr iyilik düzeninin de kendisinden olduğunu ve varlığın da kendi bilgisinden O'nun iyilik ve düzen şeklinde aklettiği tarzda sudûr ettiğini bildiği manasına gelir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, aynı zamanda aklettiği iyilik düzeninin ilkesidir (mebde') ve O, nizâmü'l-hayrın ilkesi olan zâtına âşıktır. Bundan dolayı da nizâmü'l-hayr, Evvel'in mâşuku konumundadır. Filozof, Evvel'in mezkûr iyilik düzenine yönelmesinin herhangi bir eksiklikten veya arzudan kaynaklanmadığını, aksine İlk'in bir arzunun gerektirdiği eksiklikten ve bir gayeye yönelme tedirginliğinden arınmış bir irâdesinin var olduğunu ifade etmektedir.⁷ Dolayısıyla Evvel'in aynı zamanda bilgisi olan iradesinin, varlığın taşması da herhangi bir gayeye yönelik olarak değil, cömertliği sebebiyle etki ettiğini belirten İbn Sînâ, İlk'in iradesinin bilgisinden zât ya da mefhum olarak ayrılmadığını söylemektedir. Kısaca, Evvel söz konusu olduğunda cömertlik ve irade birbiriyle özdeştir. Çünkü Evvel'e Mürîd denildiğinde O'nun akıl olması manasıyla birlikte bütün

⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 105; ayrıca bk. a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 165.

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 184; a. mlf., *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, nşr. Hasen 'Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, Müessesü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 285.

⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 108.

⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 109.

iyilik düzeninin ilkesi olduğu ve o mezkûr düzeni aklettiği kastedilmektedir.⁸

Filozofun ortaya koyduğu sisteme göre Evvel, zâtını aklettiği zaman kendisinin neyi gerektirdiğini, yani var olan her şeyi, varlıklarda bulunan iyilik düzenini ve ayrıca söz konusu bu iyilik düzeninin nasıl oluştuğunu akleder/bilir. İlk, zikredilen düzeni, sudûr etmiş mevcut olarak bilir. İbn Sînâ, İlke'si tarafından varlığa gelişi ve oluş keyfiyeti bilinerek, iyilik düzeni şeklinde adlandırılan ve ilkesinin zâtı ve kemâline tâbi olan her varlığın istenilen (murad edilen) olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada İbn Sînâ, Tanrı'nın dilemesinin, başka bir ifadeyle iradesinin insanın iradesinden farklı olduğunu söylemektedir. Çünkü Evvel, sırf aklî iradeyle zâtı gereği irade edendir. O'nun hayy (canlı) oluşu da bu iradenin kendisidir. İnsan ise idrak (algı) ve hareket ettirme fiili ile yetkinleşir. Çünkü insandaki idrak ve fiil iki farklı güçten kaynaklanır. Hâlbuki Tanrı'nın idrak etmesi mevcûdâtın varlık sebebidir. Başka bir ifadeyle, Evvel'in idrak ettiği şey, O'nun fiilinin ilkesidir. Evvel'in fiili ise varlığı yaratmasıdır. Bu ise Evvel'deki idrak ve yaratmanın tek bir anlam olduğu manasındadır. O'nda hayat, bilgidir ve Evvel, zâtı gereği bunlara sahiptir. İnsanın aklettiği akledilir sûretin dış dünyadaki varlığının ilkesi ise insanın bilgisi değildir. Çünkü Tanrı'nın bildiği her şey, yine O'nun kudretiyle var olmaktadır. Buna karşılık insanın idrak ettiği/aklettiği bir şeyin var olması için onu bilmesi yeterli değildir. Hatta insan o var olduğu için birtakım soyutlama işlemleri yaptıktan sonra söz konusu varlığı idrak etmektedir.⁹

İbn Sînâ'nın mezkûr sistemine göre, Tanrı'nın akıllara tesir etmesi ve akılların da nefslere etkisi neticesinde göksel cisimlerde (el-ecsâmü's-semâviyye) iradeli hareket söz konusudur. Yine mezkûr sisteme göre ay altı âlemine de etkisinin var olduğu bilelenen göksel cisimlerin iradeye bağlı hareketleri vardır. Göksel cisimlerinin hareketlerinin iradeli olmasının nedeni de her bir göksel cismin ilkesinin nefs ve onun vasıtasıyla akıl olmasıdır. Çünkü

⁸ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 113.

⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 112.

göksel cismin hareketinin yakın ilkesi nefsi, uzak ilkesi ise onun varlığına neden olan akıldır. Başka bir ifadeyle gök nefsi, Fâil İlke olan Tanrı'nın yetkinliğine ulaşmak ve O'na benzemek isteyen aklın aklî ve küllî planda Mutlak İyi'yi aklî bir iradeyle talep etmesinin neticesinde var olmaktadır. Bundan dolayı da göksel cismin nefsinde bir hareket iradesi ortaya çıkmaktadır. Tikel ve değişeni tahayyül yetisine de sahip olan göksel nefis, aynı zamanda birtakım tikel tasavvurların ve tikel iradenin oluştuğu bir cevherdir. Aklın Fâil İlke'ye duyduğu sonsuz aşk ve nefsin de iradesi neticesinde göksel cisim, iradeli devrî hareketi gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla göksel cismin yer ve konum değiştirmek suretiyle gerçekleştirdiği, nefsanî olan tercih sahibi (ihtiyâr) ve tercihleri kesintisiz sürekliliği yenilenen bir nefisten sudûr eden iradeli hareketinde aynı zamanda aklî bir gaye söz konusudur. Bu aklî gaye ise gök cisminin (feleğin)¹⁰ aklî ilkesinin İlk İyi'yi akletmesidir.¹¹

Her feleğin sahip olduğu ayrıklıkların göksel cismin nefesine nispetini Faal Akl'ın insanî nefse olan nispetine benzeten İbn Sînâ, göksel cisimlerin zikredilen iradeli hareketinin ay altı âleminde meydana gelen olaylara etkisi yanında insanî nefse de tesir ettiğini belirtmektedir. Nitekim filozof, göksel cisimlerin nefisleri ile insanî nefis arasında cevherinde bir münasebet bulunduğu düşüncesinden hareketle, insanı küçük âlem (âlem-i sağır), âlemi de büyük

¹⁰ Felek, bir astronomi terimi olarak "yıldızların döndüğü yer" anlamı taşımakla birlikte, günümüz astronomisinde "gökküre" anlamında kullanılan Grekçe "sfaira" kelimesinden gelmektedir. Müslüman düşünürler ise daire ve felek kelimelerini aynı anlamda kullanmaktadırlar. Nitekim Meşşâî filozoflar (Fârâbî ve İbn Sînâ), ay üstü âlemden zikrettikleri gök cisimlerini felekler adıyla anmaktadırlar. Bu bakımdan da İbn Sînâ'nın düşüncesinde felek adıyla zikredilen gök cismi, hem kendisi hem de hareketi daireseldir. Ayrıca ortaya koydukları sudûr nazariyesine göre de Tanrı'da feyzeden on Akıl'ın kendileri hakkındaki bilgisi dokuz feleğin cisim ve nefsinin var olmasına neden olmaktadır. Bk. İlhan Kutluer, "Felek", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 303-306; İbn Sînâ, feleklerin özellikleri ve hareketlerini *eş-Şifâ külliyyatı'nın es-Semâu ve'l-Â'lem* kitabında anlatmaktadır. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Sema ve Âlem*, nşr. ve trc. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

¹¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 144-145; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 121.

insan (insân-ı kebîr) olarak nitelendirmekte ve büyük âlem ile küçük âlem arasında bir bağlantı kurmaktadır.¹²

İbn Sînâ, nefis ve bedenden müteşekkil olan insanın nefsini bedeninin bütün parçalarında tasarruf eden bir cevher olarak tanımlamaktadır. Cevher olan nefsin, bedeninin bütün organlarına dağılmış olan dalları ve kuvveleri vardır. Bedenin organları bir şeyi duyumsadığı zaman bunlar tek bir kuvvede birleşir. Başka bir ifadeyle bilgi, duyumda başlar ve daha sonra aklî bir fonksiyon kazanır.¹³ Duyular, bir şeyi yaratılmış olduğu madde dolayısıyla ona eklenen arazlar ile algılar, arazları ondan soyutlayamaz. Yani bir şeyi ancak maddesi ve duyusu arasındaki konumsal ilgiyle tikel olarak algılar. Akıl ise duyunun idrak ettiği tikellerinden tümeli elde etme özelliğine sahiptir ve bütün arazlardan soyutlayarak o şeyin mahiyetini idrak eder. Akıl, duyulardan gelen algıları işler ve mâkul hale getirir.¹⁴ İbn Sînâ, yukarıda ifade edildiği gibi, duyunun ulaşamayacağı aklî anlama aklın kendi başına değil, ilâhî feyzin de etkisiyle ulaştığı düşüncesindedir. İnsanın akıl aracılığıyla ulaştığı birtakım bilgilerinin fıtratla ilgili, bazılarının da burhâna dayalı olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu bağlamda da aklın fıtratla ulaştığı bilgilerin Tanrı'nın nefslere feyzeden nur sayesinde ve Faal Akıl ile irtibat kurmasıyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Burhâna dayalı bilgilerde ise akıl, orta terimle ilgilenir. Orta terim meydana çıkınca akıl, tasdik edilen aklediliri tıpkı evveliyâtı elde ettiği gibi ve o ilkeleri elde ettiği güçte elde eder.¹⁵ Çünkü İbn Sînâ, "tabîi cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlanan nefsin insan söz konusu olduğunda akıl yetisine sahip olmasından dolayı seçim

¹² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill/Şube-i Tahran, Tahran 1363, s. 98; a. mlf., *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, s. 286; İbn Sînâ, buradaki metinde "Nefsini bilen Rabbini bilir." sözünü zikretmektedir. Bk. aynı yer; göksel cisimlerin oluş ve bozuluşa etkisi hakkında bk. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş, Kevn ve Fesâd*, nşr. ve trc. Muammer İskenderoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 104-105.

¹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 109, 112, 160.

¹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 110-111; a. mlf., *İkinci Analitikler, Burhan*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 191.

¹⁵ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 168; a. mlf., *el-Adhaviyye fi'l-me'âd, Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 52; a. mlf., *en-Nefs*, nşr. F. Rahman, Oxford 1959, s. 209.

(ihtiyâr) üstünlüğü kazandırdığını belirtmektedir. Ayrıca filozof, insânî nefsin hayvanî ve nebatî nefsten farklı olarak onun temyiz gücüne¹⁶ sahip olduğunu zikreder. Dolayısıyla sahip olduğu akli yetisi sayesinde insanî nefis, hem bedenın kemâlini sağlaması açısından nefsin ihtiyârî hareket ettiricisi konumunda hem de küllî olan hakikatleri kavrayabilme imkânına sahip olmaktadır.¹⁷ Ancak İbn Sînâ, insanî nefsin en önemli özelliğinin ihtiyârî fiiller olduğunu vurgulayarak bunların hayal, vehim ve akıldan kaynakladığı üzerinde durmaktadır. İnsanın yetkinleşmesini sağlayan ise, nefsin hem amelî hem de nazarî akıl gücünün birlikte fiillerini gerçekleştirmesidir. Buna göre bedenin yönetiminde etkin olan amelî (pratik) akıl, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği gayesine ulaşabilmesi için nazarî akıldan yardım alarak tikel olan durumlardan bilgiyi elde edendir. İnsanî nefsi, kuvve ve yetkinliklere sahip akleden bir cevher şeklinde tanımlayan İbn Sînâ, onun bitkisel ve hayvanî nefsten farkının akıl yetisi olduğunu söylemektedir. İnsanî nefsin metafizik ve fizik âlemlerle irtibatını sağlayan da akıl gücüdür. Buna göre pratik akıl gücü, nefsin bedenle gerçekleşen güç ve fiilleriyle ilgili olan yönünü oluştururken, nazarî akıl gücü de nefsin ulvî alanla ilişkisini sağlamaktadır.¹⁸ Böylece akıl ve irade sahibi insan, Zorunlu Varlık olan Tanrı'yı, Tanrı'dan nizâmü'l-hayrın varoluşunu ve kendisinin de içine bulunduğu bütün kozmik düzeni idrak eder.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın sisteminde Tanrı'ya Mürîd denildiğinde, O'nun akıl olması ve bütün iyilik düzeninin ilkesi ve o mezkûr düzeni aklettiği kastedilmektedir. Yine ay üstü âlemlerde gerçekleşen feleklerin iradî hareketinin kaynağı da uzak ilkesi olan akıldır. Nefis, feleğin cisminin ve sûretinin yetkinliği olmakla onun hareketinin yakın ilkesidir. Ancak feleğin hareketini asıl önceleyen sebep, akıldır. Nefis, cisimsel, başkalaşan ve dönüşen gibi birtakım

¹⁶ İbn Sînâ, gerek *Kitâbü'n-Nefs*'te gerekse *fi'l-Hudûd* adlı eserinde nefsi tanımlarken insanî nefis için temyiz gücünden söz etmektedir. Temyiz, ayırt etme, tercih etme ve üstün tutma gibi manaları içermektedir. Bk. Gerard Gihamy, *Mevsûatu Müstalahâti'l-Felsefe inde'l-Arab*, Mektebetü'l-Lübnan, Lübnan 1998, s. 180-181.

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 40; a. mlf., *fi'l-Hudûd*, *Tis'u-Resâil* içinde, Dâru'l-Arab, Kahire 1989, s. 81.

¹⁸ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 45-51; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 112-113, 163.

özelliklere sahiptir ve bu anlamıyla da maddeden soyut değildir. Bu yüzden de tıpkı insandaki amelî aklın bedenle olan ilişkisi ve cisimle gerçekleşen idraki gibi felekî nefsin idraki de cisimle meydana gelir. Kısacası, nefsin idrakleri cisimle gerçekleşir, ancak ilk hareket ettiricinin mutlaka maddî olmayan bir kuvvet olması zorunludur.¹⁹ Filozof, insanî nefsin fiillerinin bedenle, yani cisimle gerçekleştirdiği üzerinde durmakta ve insanî nefsi, diğer hayvanî ve nebatî nefsten farkının temyiz (*ihtiyâr*) ve irade gücüne sahip olması şeklinde zikretmektedir. İnsanın irade ve temyiz gücüne sahip olması, onun fiillerinde özgür olup olmadığının belirlenebilmesini mümkün kılmaktadır. Ancak öncelikle Mutlak Kudret sahibi Tanrı'nın iradesi karşısında insanın irade ve ihtiyârının ne durumda olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

2. Tanrı İradesi Karşısında İnsanın İrade ve İhtiyâr

İrade kelimesiyle ilişkili olarak Yunanca'da proiresis kelimesi "düşünülüp, taşınılmış seçim", "kasden, bilerek ve isteyerek veya düşünüp taşınarak seçmek, tercih etmek"²⁰ gibi manalarda kullanılmakta ve yine "akla dayalı arzu, murad, maksad" anlamında boulesis²¹ kelimesi de mevcuttur. Arapça'da "r-v-d" kökünden türetilen ve "istemek, dilemek" manasına gelen irade kelimesi de "Tanrı'nın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren" bir sıfattır.²² Terim olarak ise irade, "nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir amacı gerçekleştirmek istemesi", "Allah Teâlâ'nın emir ve rızâsına yönelmeyi istemek"²³ gibi manalara gelmektedir. Bir başka şekilde de irade, "kendisiyle seçeneklerden birinin kastedildiği güç"²⁴, "nefsin kasıtlı fiile yönelmesi"²⁵ olarak tanımlanmak-

¹⁹ İbn Sinâ, *Metafizik*, II, s. 113, 130.

²⁰ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 313-314.

²¹ Francis E. Peters, *a.g.e.*, s. 58.

²² İbn Manzûr, "rvd" mad., *Lisânü'l-Arab*, III, Dâru Sadır, Beyrut (t.y.), s. 187-191; Yusuf Şevki Yavuz, "İrade" mad., *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 379.

²³ Seyyid Şerif el-Cürcânî, "İrâde" mad., *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985, s. 15; Mustafa Çağrıncı-Hayati Hökelekli, "İrâde" mad., *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 380.

²⁴ Kindî, "Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ, Tarifler Üzerine", Kindî, *Felsefî Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 188.

²⁵ Tehânevî, *Keşşâfü İstîlâhâtî'l-fünûn*, II, Beyrut 1998, s. 210.

tadır. Tanrı'nun irade sıfatı, ilim sıfatına râci olarak, O'nun varlıkların en uygun ve mükemmel uyum içinde olduğunu bilmesi ve mevcûdâtın da O'nun bilgisine uygun bir şekilde var olmasıdır. Mevcûdâtın birbirinden farklı şekillerde var olması da Tanrı'nun irade sıfatının varlığının delili olmaktadır.²⁶ İradenin ayrıca herhangi bir dış zorlama olmaksızın kişinin kendi tercihi ile en uygun, en iyi ve doğru bulduğu şeyi seçerek ona yönelmesi manasında ihtiyar kelimesi yerine de kullanıldığı görülmektedir.²⁷ Buna göre Arapça "h-y-r" kökünden türetilen ihtiyâr kelimesi de birden çok davranış şekilleri arasından en uygun olanın seçilmesi manasına gelmekte ve seçim, tercih gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁸

İrade kelimesinin sözlük anlamlarından da anlaşılmaktadır ki, tercihlerin akılla ilgili olması bakımından irade ile aklî gaye arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Yukarıda iradenin ancak akılla ilgili olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu bakımından da İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyatının *el-İlâhiyât* adlı kitabında aklî gayeden söz etmektedir. Filozof aklî gayeyi, "amaçlanan şeyin kasıt sahibinden varlık kazanması, amaçlayan açısından varlık kazanmamasından daha evlâ olan"²⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Ancak onun ortaya koyduğu metafizik sisteme göre Sırf Akıl olan Tanrı'nun aklî bir gayesinden söz edilebilir mi? Aklî gaye hangi varlık için söz konusu olabilir? Ayrıca zâtî bakımından Zorunlu Varlık olan Tanrı, fiillerini zorunlu mu yoksa iradî olarak mı gerçekleştirmektedir? Filozof, bu soruların cevabını Tanrı'nun bilgi, irade sıfatı ve cûd'u (cömertliği) çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır.

Tanrı'nun ilk fiili İbn Sînâ'ya göre, bilgisizlik ve değişim karışmayan bir bilgidir. Bu yüzden de evrendeki mükemmel düzenin kaynağı ve ilkesi olan bilgi de iradeyle gerçekleşmiş bir fiildir. Varlıklardaki değişim ve farklılık ise onların mahiyetlerinden kaynaklanmaktadır. Tanrı ise mükemmel bilgisiyle varlıklardan ayrılmaktadır. Çünkü O'nun bilgisi, en mükemmel bir şekilde, en

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., s. 380.

²⁷ Mustafa Çağrırcı-Hayati Hökelekli, a.g.m., s. 381.

²⁸ İbn Manzûr, "hayır" mad., *Lisânü'l-Arab*, IV, Dâru Sadır, Beyrut (t.y.), s. 265-267.

²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 139.

sağlam ve sürekli devam eden bütün varlığın ilkesidir ve bu da aynı zamanda Tanrı'nın irâdesidir. Zikredilen fiillerin O'ndan çıkıyor olması, O'nun mükemmel varlığının eseridir ki bu, Tanrı'nın irade ettiği manasına gelmektedir.³⁰ Tanrı'nın fiilinin nedenini de O'nun cûd'u şeklinde ifade eden İbn Sînâ, bütün olarak âlem ve âlemdeki her şeyin varlığını Tanrı'dan aldığını ve dolayısıyla her şeyin O'nun mülkü olduğunu söylemektedir. Başka bir ifadeyle, Evvel mutlak zengindir ve cömertliği (*Cûd*) ile her varlığa en mükemmel bir şekilde varlığını vermektedir. Ayrıca Tanrı'nın diğer varlıklarda olduğu gibi fiillerinde herhangi bir seçim (*ihitiyâr*) söz konusu değildir. Aksine O'nun fiilleri her türlü hareket ve iradenin üstündedir.³¹ Çünkü seçim (*ihitiyâr*), düşünme ve ayırt etme gücünden sonra ortaya çıkan iradedir ve bilinçli ve istekli bir seçim manasına gelmektedir.³² Bu ise seçim yapılan eylemde bir faydanın amaçlandığı manasına gelir. Tanrı'nın fiillerinde ve iradesinde ise herhangi bir fayda veya gayenin olduğunu söylemek mümkün değildir. Hâlbuki gerek ay üstü âlemde gerçekleşen iradeli harekette gerekse akıl yetisine sahip bir varlık olan insanın fiillerinde bir gaye vardır ve söz konusu bu gaye ile birtakım iradeli seçimler yapılmaktadır. Çünkü insanın fiillerinde, kendiliğinden daha güzel ve daha uygun olanı tercih etme şeklinde bir gaye söz konusudur ve bu gaye de fail nezdinde irade edilmesi daha öncelikli olan bir şeydir. Benzer şekilde ay üstü âlemdeki sürekli iradeli harekette de üstün görülmek ve övülmeyi hak etmek gibi birtakım gayeler vardır. Halbuki Tanrı'nın fiillerinde ve iradesinde ise herhangi bir gayeden söz edilemez. Çünkü âlem ve içindeki her şey, Mutlak Cömert (*Cûd*) olan Tanrı'dan ezeli ilmindeki düzene uygun bir şekilde feyezân etmektedir.³³

³⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 147; a. mlf., "er-Risâletü'l-Arşîyye" trc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 315-316.

³¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 122; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 144-145, 168-169.

³² Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008, s. 172.

³³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 144-145, 168-169; İbn Sînâ'nın Tanrı'nın fiili ile insan fiilleri arasındaki farkı, eserinde "Kün fe yekûn (Ol der, olur)" (Yâsîn 36/82) ayetine atıf yaparak açıkladığı görülmektedir. Filozofa göre Tanrı'nın fiili insanın fiilleri gibi tehayyül etkinliğine tabi değildir. Benzer şekilde O'nun iradesi de insanın iradesi gibi değildir. Aksine O'nun bilgisi herhangi bir alete ih-

Tanrı'nın iradesini cûd'u ve bilgisi bağlamında açıklayan İbn Sînâ, söz konusu iradenin insanda nasıl bir fonksiyonu olduğunu irade-fiil ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre, Sırf Akıl, Fâil olan Tanrı'dan sudûr eden fiiller, şuur sahibi veya şuur sahibi olmayan şeklinde iki kısımdır. Eğer varlık, şuur sahibi ise fiiller ya hayvanî nefsin fiilleri gibi ya da düşünme ve bilgi sahibi insanî nefsin fiilleri şeklinde olmaktadır. Şayet şuur sahibi değilse fiil ya ilkesi tabiat olan tekdüze ya da nebatî nefsin fiillerinde olduğu gibi değişik biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Düşünme ve bilgi sahibi varlığın fiilleri de ya insanî nefsin fiilleri gibi farklı biçimlerde ya da felekî nefsin fiilleri gibi tekdüzedir. Çünkü felekî nefsin tek bir bilgisi olduğu için fiili de tektir.³⁴

Görüldüğü üzere cisimlerdeki değişmeyi açıklamak amacıyla fiilleri tabîi ve nefsanî olarak iki kısma ayıran³⁵ İbn Sînâ'nın sisteminde göre fiil-irade ilişkisi bağlamında ise fiilleri, aklî olmadığı için sorumluluğu olmayan hayvanî nefsin fiilleri, tabîi iradeyle gerçekleşen felekî nefsin fiilleri ve insanî nefsin fiilleri şeklinde üç kısımda değerlendirebiliriz. Fiil-irade ilişkisine fiil-irade ve gaye çerçevesinden bakacak olursak, filozof, cisimsel şeylerden her birinin kendine özgü bir yetkinliği olduğunu ve söz konusu bu yetkinlikten dolayı onlardan bazılarının iradî, kimisinin de doğal bir aşk ile Evvel'e, yani Tanrı'ya ulaşma gayesi içinde olduklarını ifade etmektedir.³⁶ İbn Sînâ, tabiatında dairesel hareket bulunan feleklerin hareketlerinin doğal değil, sahip oldukları nefis sayesinde iradî olduğunu belirtmektedir. Şayet feleklerin hareketleri doğal olsaydı, tabiatıyla arzu ettiği şeyden uzaklaşır ve başka yöne doğru hareket eder ve kendi konumundan ve gayesinden uzaklaşmış olurdu. Oysa felekler, sahip oldukları nefsin etkisiyle iradî olarak

tiyaç duymaksızın ve iradesi de değişmeksizin varlıkların var olma sebebidir. Bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1973, s. 116; ayrıca bk. İlhan Kutluer-Ali Durusoy, "İbn Sînâ Felsefesinde İrade ve Fiil", *Uluslararası İstanbul Semineri: Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquino'lu Thomas'da İnsan Fiilleri* (2004) içinde, Istituto di Filosofia San Tomasso d'aquino, Torino 2007, s. 61-62.

³⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 315.

³⁵ İlhan Kutluer-Ali Durusoy, a.g.m., s. 60.

³⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 181.

kendi gayelerini gerçekleştirmek üzere dairesel bir şekilde hareket etmektedirler.³⁷

Cisimlerdeki hareketlerde ise aklî bir amacın olması mümkündür değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre doğa, ihtiyar (*özgür seçim*) ile fiil yapmaz. Aksine cisimler teshir, yani boyun eğdirme yoluyla fiillerini gerçekleştirir. Cisimlerde dışarıdan bir etki (*et-teshîr*) ile gerçekleşen bu fiil ise o cismin gereği olan bir durumdur.³⁸ Başka bir ifadeyle, cisimlerin o fiili, gerçekte onların Tanrı'ya karşı itaati manasına gelmektedir. Nitekim benzer konuyu ele alan Kindî (ö. 873?), tabîî cisimlerin itaatının, onların büyüyüp gelişmesi, yani güç halinden fiil alanına çıkışı manasında olduğu görüşündedir.³⁹ Elbette bu durum ay altı âlemindeki tabîî cisimler için geçerlidir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre ay üstü cisimlerinin hareketi daireseldir ve dairesel hareket ise tabîî değil, bir iradeden meydana gelmektedir. Yukarıda feleğin iradeli hareketinin yakın sebebi nefsi, uzak ilkesi de göksel akıl olduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Filozof irade ile gaye arasında bir bağlantı kurarak, doğal cisimlerdeki gayenin o cismin zâtî yetkinliği olduğunu ve irade sahibi varlığın ise iradî ve aklî bir gayesi bulunduğunu söylemektedir. O, istenilenin iradesinin lezzet gibi duysal veya yenmek gibi vehmî ve hayalî veya zannî olabileceğini ifade etmektedir. Ancak ona göre gerçek olan ve sırf iyiliği (*essaadetü'l-kusvâ*) isteyen akıldır ve onun talebi de seçim/tercih (*ih-tiyâr*) olarak adlandırılmaktadır. Felekî hareketin oluşmasında da irade ve gaye söz konusudur ki onun ilkesi, gaye ve ihtiyârdır. Ayrıca felekî hareketin kendisi de yukarıda ifade edilen tabîî cisimlerin ibadeti gibi bir tür felekî ibadettir. Dolayısıyla filozofun sis-

³⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 121.

³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 126.

³⁹ Kindî, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine, *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 230; İbn Sînâ, tabîî cisimlerdeki hareketin kaynağı olarak onlarda bulunan garizi aşkı görmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyeti'l ışk*, nşr. ve trc. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953; Türkçe trc., *Aşk Risalesi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 126, 130.

temine göre iradî hareketi gerçekleştirenin ilkesinin ihtiyâr ve gerçek iyiliği irade eden olması zorunlu olmaktadır.⁴¹

Filozofun yukarıda bahsettiğimiz şuur sahibi varlıkla insanı kastettiği, bu anlamıyla insanın fiillerinin de farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre insanî nefis, du-yularla hisseden, akli iradesiyle hareket eden ve ayrıca bitkisel ve hayvanî nefsin özelliklerine de sahip olan bir cevherdir. Diğer bir ifadeyle nefis ve bedenden müteşekkil olan insan, bedenî yönüyle bitkisel ve hayvanî nefsin özelliklerine sahip olurken, nefsi saye-sinde de ilâhî bir yön kazanmaktadır. Bu da insanı hem fizik âlemle hem de ulvî âlemlerle irtibat kurmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla sahip olduğu akıl yetisiyle ay altı âlemin en üstün varlığı konumunda bulunan insandan hem tabiî hem de iradî fiiller ortaya çıkmaktadır.⁴² Ancak insanî nefis, her ne kadar ilâhî yönü mevcut olsa da yetkinliğini tamamlayabilmek için bedene ihtiyaç duymaktadır. Çünkü Fârâbî'nin (ö. 950) de ifade ettiği gibi insan, diğer ay altı âlemindeki varlıklar gibi başlangıçta eksik bir tabiatla yaratılmıştır. Ay altı âlemde mevcûd diğer varlıkların aksine insan, kendine özgü fiilini gerçekleştirerek ma'kûlâtı elde etme ve yetkinliğini kazanabilme imkânına sahiptir.⁴³ İbn Sînâ ise gaye ve talebin ancak eksikliği gerektirdiğini vurgulayarak insanın yetkinliğinin bilhassa ikinci yetkinliğinin onun temyiz gücüyle ilgili olduğunu ve mezkûr yetkinlikle de gerçek mutluluğa ulaşmasının mümkün olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁴ Başka bir ifadeyle insan, başlangıçta ilk yetkinlik ile doğmuş olsa da kendi üstünlüğünü idrak ederek yetkinliğini geliştirip, koruyabilecek bir imkân, irade ve ihtiyar hakkına sahiptir. Kendine özgü fiilini gerçekleştirebileceği bu

⁴¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 131, 134.

⁴² İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 4.

⁴³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dârul-meşrik, Beyrut 1986, s. 87; Eserin Türkçe tercümesi için bk. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 75-77; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 140, 174

⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 140, 174; a. mlf., *en-Nefs*, s. 11; İbn Sînâ, nefsin tanımında bulunan yetkinliğin iki yönü olduğunu söyleyerek, birinci yetkinliğin (el-kemâlû'l-evvel), fiillerin ilkesi olması açısından bizzat nefsin kendi varlığı, ikinci yetkinliğinin de (el-kemâlû's-sânî) nefsin fiilleri olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 11.

imkânla insan, üstünlüğünü devam ettirmek ve ulaşabileceği en yüce gayeyi elde etmek için birtakım tercihlerde bulunur. Akıl gücüne sahip insana sunulan kendine özgü fiilini gerçekleştirme imkânı, gerçekte insanın özgür olup olmadığının belirlenmesini mümkün kılmaktadır. İbn Sînâ *el-İlâhiyyât*'ta insanî nefsin kendine özgü fiilini şu şekilde ortaya koyar:

Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varınca-ya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya kadar her şeyin sûretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklî bir âlem haline gelmektedir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisinde nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür.⁴⁵

Filozofun insanî nefsin kendine özgü fiilini tanımladığı bu metinden, insanı en yüce varlık türü olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre, insanın diğer varlıklardan üstün bir konuma gelmesi ise sahip olduğu akıl yetisi dolayısıyladır. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ontolojik düzlemdeki varlıklar içinde sadece insana özgü olan akıl gücünün nazarî ve amelî olmak üzere iki yönü vardır. İnsan ise nazarî akıl gücüyle diğer hiçbir varlığın sahip olmadığı bir imkânla tikel idraklerden küllî bilgilere ulaşarak onlar hakkında iyi ya da kötü şeklinde birtakım yargılarda bulunur. Buna göre de iyi olanı yapar, kötü olanı da terk eder. Bir kısmı bedenle ve bir kısmı da bedenle ilgili olmayan bu tasavvurlarla insan, kendisini hakiki mutluluğa (*es-saadetü'l-kusvâ*) veya bahtsızlık (*eş-şekâve*) durumuna götürecek şeyleri bilir ve birtakım tercihlerde bulunur.⁴⁶

⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 172.

⁴⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 172; a. mlf, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1982, s. 203; a. mlf., *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 96, 99-100.

Tanrı'nın iradesi karşısında insanın irade ve ihtiyarını İbn Sînâ, yine fiil-irade ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Zira ona göre Tanrı'nın aklettiği hakikat, O'nun kudret ve iradesiyle var olmaktadır. Onun metafizik sistemine göre bilmek, kudret ve iradeyle yaratmak manasına gelmektedir. Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve iradesi karşısında insan ise zorunlu olarak öncelikle tasavvur etmek ve ardından tasavvur ettiği bir şeyi gerçekleştirebilmek için gaye, hareket ve iradeye muhtaçtır.⁴⁷ Çünkü İbn Sînâ'ya göre gaye ve isteğin olması, eksikliği gerektirir. Bu anlamda insan da ilk yetkinliği bakımından eksik bir varlıktır ve yetkinliğini kazanabilmek için gaye, hareket ve iradeye muhtaçtır. Buna karşılık Tanrı ise Mutlak Mükemmel bir varlıktır ve O'nun herhangi bir gayesinden söz edilemez.⁴⁸

3. İnsanın İrade Özgürlüğü

İnsanın irade özgürlüğü problemi, İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insanın aklî yetkinliği bakımından üstünlüğü göz önüne alındığında en temel meselelerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Problemin merkezinde ise, yukarıda temas edilen Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve iradesi ile var olan âlemde üstün bir konuma sahip insanın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesi yer almaktadır. İbn Sînâ'ya göre âlem, Sırf İyi olan Tanrı'nın hikmeti ve iradesiyle mümkün olan en mükemmel düzende var olmuştur. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın ilmi, bütün varlığı kuşatmakta ve var olan her şey, en iyi bir şekilde O'nun kudret ve iradesiyle var olmaktadır. Filozof, Tanrı'nın ilminin bütün varlığı kuşatmasını aynı zamanda kaza olarak ifade etmektedir. Yani bütün varlıklar, Tanrı'nın tedbir, takdir, ilim ve iradesi dâhilindedir. Kaderi ise kazanın tedricen

⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 147; Konuyla ilgili olarak Gazzâlî, "Bilmek demek yaratmak demektir." görüşünü savunmamış, ama "Yaratmak demek, kudret ve irade aracılığıyla bilgiyi tahakkuk ettirmek demektir." diyerek bilgiyi ilâhî fiilin sebebi yapmıştır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, gerçekten de yaratma görüşü çerçevesinde ilâhî fiilde bulunabilecek en kesin sebep, ilâhî bilgi olmaktadır. Bk. Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, İstanbul 2007, s. 21.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 140.

yöneldiği şey şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁹ Başka bir ifadeyle kader, illet-malûl ilişkisinin zorunlu olduğu yerdir. Filozofun ortaya koyduğu sisteme göre varlıkların düzeni Sırf İyi ve en mükemmel varlık olan Tanrı'dan başlamakta ve O'ndan uzaklaştıkça ontolojik varlık düzenindeki varlıkların mükemmellik derecesi azalmaktadır. Özellikle oluş ve bozuluş âlemindeki madde ve sûretten mürekkep varlıklar Tanrı'nın mükemmelliğinin en uzak noktasında yer almaktadırlar. Sırf İyi olan Tanrı'dan uzaklaştıkça ise varlıkların noksanlıkları artmaktadır. Bu âlem, filozofun sebeplilik şeklinde adlandırdığı ve iradenin fiillerde bulunduğu yerdir. Her ne kadar Sırf İyi tarafından insan için kendisine ve bu âleme birtakım kemâl imkânı sunulmuş olsa da burada tercih hakkına sahip tek varlık insandır ve Tanrı'nın doğrudan bir müdahalesi söz konusu değildir. Ayrıca ay altı âlemdeki oluş ve bozuluş üzerinde ay üstü âlemdeki daha mükemmel varlıkların birtakım etkileri söz konusu olsa da yine de Tanrı'nın mükemmel ilmînden uzaklaştıkça değer kaybına uğramaları kaçınılmaz bir durumdur.⁵⁰

⁴⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 185; a. mlf., *Risâle fî Sırrı'l-Kader*, Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye Felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 302; bu risâlenin tercümesi için bk. Ömer Mahir Alper, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VII, Yıl 2003, s. 173-178; Gürbüz Deniz, "Kaderin Sırrı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt XVIII, Sayı III, Yıl 2005, s. 323-324; Arapça k-d-r kökünden türetilen kader kelimesi, Klasik Arapça sözlüklerde Tanrı'nın bir sıfatı olarak zikredilmekte ve "Tanrı'nın varlıkları belirli bir plana göre yaratması ve eşyanın da belirli bir ölçüye göre var olması" manasına gelmektedir. Bk. İbn Manzûr, "kdr" mad., *Lisânü'l-Arab*, s. 30, 31, 32; Grekçe'de "kader, yazgı" manasında heimarméné (bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, s. 142) ile karşılanan kader kelimesi, Arapça sözlüklerde "gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak" şeklinde geçmektedir. Terim olarak ise kader, "Tanrı'nın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi" olarak tanımlanmaktadır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" mad., *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 58; Kader kelimesi İngilizce'de ise fate kelimesiyle karşılanmakta ve zaman zaman determinizm anlamında kullanılmaktadır. Bk. Edward Craig, "Fatalism" mad., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, II, London-New York 1998, s. 563.

⁵⁰ Gürbüz Deniz, *a.g.e.*, s. 107-108; İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde her varlığın ontolojik bir statüsünün olduğu görülmektedir. Aynı zamanda ontolojik bir değere de sahip olan her varlığın özü bakımından eksik olmakla birlikte gayesi vardır. Her bir varlık da gayesine ulaşabilmek için tabii olarak garizî bir aşkla yöneliş içindedir. (Bk. İbn Sînâ, *Aşk Risalesi*) Söz konusu bu yönelişte her varlık, kendi sınırları içinde kendine özgü fiilini yapmaktadır. İnsan ise ontolojik düz-

Filozofun metafizik sisteminde sudûr nazariyesi dolayısıyla yetkinliği bakımından ontolojik bir değeri bulunan varlıklar içinde sadece akli yetisi sayesinde yüce bir konuma sahip insanın tercih hakkı söz konusudur ve bu da onun gerçekte özgür olduğu manasına gelmektedir. Ancak yukarıda tanımını yaptığımız kaza'ya göre ise insanın özgürlüğünden söz etmemiz imkânsız görünmektedir. Meseleye Tanrı'nın Fâil ilke, İlk Sebep olması, yani sebep-sebepli ilişkisi açısından bakacak olursak, İbn Sînâ'ya göre Tanrı, bizâtihi zorunlu varlıktır ve varlığında hiçbir sebebe muhtaç değildir. Buna karşılık diğer varlıklar ise var olabilmek için mutlaka Tanrı'ya muhtaçtır ve bütün âlem, İlâhî İlme bağlı olarak var olmaktadır. Bu durumda âlem ve içindeki bütün varlıklar da Fâil Sebep'in malûlü konumunda olup, onların her biri, ontolojik bakımdan Zorunlu Varlık ile bir tür ilişki içindedirler.⁵¹ Mezkûr ilişki, her ne kadar determinist bir yapı görünümünde olsa da filozof, söz konusu bu ilişkiyi Tanrı cihetinden inâyet kavramı, varlıklar bakımından ise gaye kavramıyla açıklamaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre İlâhî İnâyet, ilâhî bilgiye dayanarak yaratılmışlara varlık vermektir. Öyle ki İlâhî İnâyet, bütün varlığı kuşatmış durumdadır. Dolayısıyla var olan her şey, ilâhî bilgi sebebiyle var olduğu için mümkün olan en iyi nizam içindedir ve İlâhî İnâyet'ten nasibini almaktadır.⁵² Ontolojik düzlemde var olan her şey, kimi tabii kimi de iradî olarak kendilerinin varlığını irade edene doğru bir gaye yönelişiyle hareket halindedirler. İbn Sînâ, mezkûr sistemde her varlığın kendine ait bir arzusu olduğu düşüncesinden hareketle kendilerine özgü fiillerini gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Doğal

lemde akılsal fonksiyonu itibarıyla farklı konumda bulunmaktadır. Ay altı âlemde tercih hakkına sahip tek varlık olarak insanın âlem için var olan diğer varlıklara zarar vermesi ve kendisine sunulan imkânları hoyratça kullanması elbette düşünülemez. Bu bakımdan da İbn Sînâ'nın sistemi açısından mümkün olmamakla birlikte, insan için sınırsız bir özgürlüğünden söz etmemiz imkân dahilinde değildir. Zira bir bireyin özgürlüğü, diğer bireylerin özgürlüğünü daima kısıtlar. Bireylerin birbirlerine karşı hak ve ödevleri hakkında bk. Müfit Selim Saruhan, "İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildiriler*, 15-17 Mayıs 2009, Çanakkale 2010, s. 53-67.

⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 109-110.

⁵² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 168.

cismin gayesini o cismin zâtî yetkinliği şeklinde ifade eden filozof, gerçek iyiliği isteyenin akıl ve onun gayesinin de ancak ihtiyar ile olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla sistem içindeki varlıklar, gayelerini gerçekleştirmek üzere birtakım fiillerde bulunma imkânına sahiptir. Varlıkların hareketlerinin ilkesinin ihtiyâr ve gerçek iyiliği irade eden olması zorunludur. Çünkü iyilik, ya hareket ile elde edilerek ulaşılan bir şeydir ya da ayrı bir şeydir. Eğer iyilik, hareket ile ulaşılan bir şey olmuş olsaydı hareket kesildiğinde iyiliğin de ortadan kalkması gerekirdi. Bu, tıpkı insanın erdemli olmak için iyi fiiller yapması gibidir ki, onun bir fiil yapıp onun sayesinde yetkinlik kazanmak için hareket etmesi mümkün değildir. Zira yapılan şey, yetkinliğini failinden alır. Fiilin failini yetkinleştirmesi mümkün değildir. Çünkü malûlün yetkinliği, failinin yetkinliğinden daha aşağıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ, insanın arzuladığı övgünün gerçek değil zannî iyilik olduğunu söyleyerek insanın fiil ile elde ettiği erdemli melekenin sebebinin onun nefsinin yetkinleştiren aklî melekесinin neticesi olduğunu belirtmektedir.⁵³

İlâhî İnâyet'in kuşattığı metafizik düzlemde mümkün varlıklarda birtakım değişimlerin söz konusu olduğunu söyleyen İbn Sînâ, özellikle ay altı âlemde, diğer adıyla kevn ve fesâd âleminde sürekli bir değişimin var olduğunu belirtmektedir. Ancak bu değişim, Tanrı'nın iradesine bağlı olan kaza'da değil, neden-nedenli ilişkisinin zorunlu olduğu mümkün âlemde, başka bir ifadeyle kader âleminde söz konusudur.⁵⁴ Mezkûr kader âleminde kendi fiillerini gerçekleştirme noktasında özgürlüğünden söz edebileceğimiz varlıklar içinde "Neden var oldum?" sorusuyla ilgilenen tek varlık olarak ise insanı görmekteyiz.⁵⁵ Bu durumda şu soruyu sormak yerinde olacaktır:

⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 131; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta hareketin duyuşal ya da aklî bir yetkinlik olmadığından dolayı nefsin iradeyle hareketinin hareketin kendisi için olmadığını söylemekte ve orada asıl olanın hareket vasıtasıyla ulaşılan gaye olduğu ve söz konusu gayeyi de aklî iradeyle gerçekleştiren bir sır şeklinde nitelendirmektedir. Bk. a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 121.

⁵⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşıyye*, s. 321.

⁵⁵ Gürbüz Deniz, *a.g.e.*, s. 126.

Neden-nedenli ilişkisinin zorunlu olduğu kader âleminde akli yetkinliği bakımından üstün bir konuma sahip insanın özgür olup olmadığını nasıl belirleyebiliriz?

İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde gaye, hareket ve irade kavramları bağlamında insanın özgürlüğünden söz edilebilir. Çünkü akli yetiye sahip insanın ay altı âleminin en üstün varlığı olduğu tespit edildiğine göre, insanın bizatihi iradesi dolayısıyla özgür olduğunu söyleyebiliriz. Fakat mezkûr iradesinin dayandığı sebepler bakımından da fiillerinin zorunluluk altında olduğunu göz önüne almak gerekir. Zira ay altı âlemde zıtlıklar birlikte bulunmaktadır. Zıtlıkların birlikte bulunması da mezkûr âlemde iyiliğin ve kötülüğün birlikte bulunduğu manasına gelmektedir. Ancak İbn Sînâ, buradaki kötülüğün bizzât değil, ârizî bir durum olduğunu ifade etmektedir. Şayet âlemdeki iyilik ve kötülük birlikte bulunmasaydı, âlem mevcut durumundan daha mükemmel olması imkân içinde olurdu ki, bu da Tanrı'nın inâyeti çerçevesinde imkânsız bir durumdur. Yine âlemde sürekli olarak iyilik durumu (*aslâh*) söz konusu olsaydı, bu âlem var olmaz, başka bir âlem mevcut olurdu. Dolayısıyla âlemde mutlaka oluş ve bozuluş birlikte olmak zorundadır. Ancak asıl olan, iyiliğin çoğunlukla olmasıdır. Âlemde bu şekilde çoğunlukla iyilik ve az da kötülüğün birlikte bulunması İlâhî Hikmet'in bir gereğidir. Gerçekte büyük olan iyilik karşısında İlâhî Hikmet sahibinin, az bir kötülüğe göz yumması O'nun varlıklara en büyük ihsânı şeklinde değerlendirilmelidir.⁵⁶ İbn Sînâ, iyilikte olduğu gibi, kötülüğün kadere arazî olarak dâhil olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda filozof, insanla ilgili olarak beden ve nefsin üç halini zikreder. Buna göre, bedenin güzellik ve sağlığa erişme, güzellik ve sağlıkta orta olma, çirkin ve hastalık olmak üzere üç hali vardır. Benzer şekilde nefsin de üç hali mev-

⁵⁶ İbn Sînâ, eşyadaki kötülüğün varlığını iyiliğe olan ihtiyaca binaen zorunlu görmektedir. Filozof, bizzât ve bilaraz kötülük ayrımına gitmektedir. Buna göre bizzât kötülük, bir şeyin türü ve doğasına ilişkin yetkinliğin olmaması manasında yokluktur, bilaraz ise yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir. Onun kötülük ile ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. *Metafizik*, II, s. 162 vd.; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 169; a. mlf., *Risâle fî Sırrı'l-Kader*, s. 303; ayrıca iyi ve kötü kavramları hakkında bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008, s. 221 vd.

cuttur. Bunlardan birincisi, akıl ve ahlâkın erdemine ulaşma halidir ki, bu dereceye yükselen insanlar, ahirette mutluluğun en üstün derecesine vakıf olacaktır. Nefsin ikinci hali, akledilirlerde birincisinin derecesine ulaşamayanlardır. Ancak bu seviyede bulunanların bilgisiz olması ahirette zarar verecek derecede değildir ve ahirette bir şekilde mutluluğa ulaşırlar. Üçüncü haldekiler ise hasta ve ahirette eziyete uğramış olanlardır. Filozof, nefsin zikredilen üç halinden her iki uç noktada olanların nadiren, ortada olanın ise çoğunlukla olduğunu ifade etmektedir. Burada İbn Sînâ, insan nefsinin iyiliği ve kötülüğü birlikte bulundurduğunu vurgulamakta ve bu bağlamda da insanın yetkinliğinde denge olması gerektiğini söylemektedir. İbn Sînâ, insanın maddî yapısını oluşturan beden kısmının yetkin olmadığından dolayı her türlü etkiye açık olduğunu belirtmektedir. O, âlemde iyilik ve kötülüğün varlığı ile ilgili olarak *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta şöyle bir soruyu da zikretmektedir: "Eğer kader varsa, ceza niçindir?" Filozofa göre nasıl ki, nefis hatasına göre ahirette bir cezaya maruz kalıyorsa, aynı şekilde beden de hastalığının neticesine katlanmak zorundadır. Çünkü beden rahatsızlığı bedenle ilgili daha önce yapılmış olan birtakım durumların neticesidir. Gerçekte bedenin bu rahatsızlığı da bir nevi iyiliktir ve çoğunlukla fayda sağlar. Aynı şekilde kaderin sebeplerinden biri ârız olursa ve hata da suçu getirecek şekilde birleştiğinde, her ne kadar bu, bir tek kişi için uygun olmayıp Rahim olan İhtiyar sahibinden zorunlu olmasa da, genel amaç için kaderi doğrulama zorunlu olur. Şayet ortada yalnızca kaderle sınanan taraf olmasaydı ve tikel bozuluşta onun tümel genel birçok maslahatı bulunmasaydı, kaçınılmaz olarak tümel için tikel yöne iltifat edilmezdi. Bu, tıpkı bütün için parça yönüne iltifat edilmediği gibidir. Örnek de vermek gerekirse, bedenin bütününe kurtulması için acı veren uzuv kesilir. Yani bedenin sağlığa kavuşması için hasta olan organ atılır.⁵⁷ İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden zâtında zıtlıkları birlikte bulduran ve akıl gücüyle üstün varlık konumundaki insanın gerçek iyiliği elde etmesi yönünde birtakım sorumluluklar yüklenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ona göre kader

126 ⁵⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 170-171.

âleminde, insan için irade ve ihtiyârdan söz edilecekse onun birtakım sorumlulukları olduğunu da kabul etmeliyiz. Çünkü sorumluluğun söz konusu olduğu yerde irade ve tercihten söz edilebilir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sistemde, hem sorumluluk sahibi hem de irade ve tercih hakkına sahip tek varlık insandır. Varlıklar içinde sadece insan, kendisinde mevcut olan yetilerle hakiki mutluluğu (*es-saadetü'l-kusvâ*) elde edebilmek için dengede olabilecek yapıya iradesiyle sahip olabilir. Ancak her bireyin sahip olduğu yeteneklerle kendini donatması, yani mutluluk ve bedbahtlığını hazırlaması birbirinden farklılık göstermektedir.⁵⁸ İbn Sînâ'nın eserlerinin ilgili metinlerinde sürekli olarak temyiz (*ayırt etme*) gücünden söz etmesinden, insanın mutluluğa ancak aklî gaye ile ulaşabileceği, onun zıddı olan bedbahtlığa ise bedenle ilgilenmesi yüzünden maruz kalabileceği anlaşılmaktadır. Nitekim insanî nefis, bedenle ilgilenirse kendi zâtını ve asıl maşûkunu unuttur. Çünkü beden, nefsi, kendine özgü arzudan ve kendisine ait yetkinlikten, eğer yetkinliği gerçekleştirmişse yetkinliğini idrak etmesinden veya eksik kalmışsa yetkinliğin üzüntüsünü duymaktan alıkoyar. Bunun sonucunda ise bedbahtlığı kaçınılmaz olacaktır. Buna karşılık eğer insanî nefis, nazarî akıl gücüyle maddî güçleriyle ilgilenen amelî akıl gücünü kontrol altına alırsa mutluluğu elde etmesi kaçınılmaz olacaktır. Başka bir ifadeyle insanî nefsin hakiki mutluluğu elde edebilmesi yaratılıştan sahip olduğu aklî melekesini geliştirmesine bağlı bir durumdur.⁵⁹ Nitekim filozof, *el-Mebde' ve'l-meâd* adlı eserinde insanın varlığını âlemin kemâlinin gayesi⁶⁰ şeklinde değerlendirmesiyle, insana ait sorumlulukları da belirlediği gibi insanın aklî üstünlüğüne de vurgu yapmaktadır. Çünkü böylesi yüce bir konumda bulunma durumu, insana birtakım sorumluluklar yüklediği gibi tercih hakkı da vermektedir. İnsanın sorumlu varlık olması ise tercihlerinde ona özgür bir alan tanıdığı manasına gelmektedir.⁶¹

⁵⁸ Gürbüz Deniz, *a.g.e.*, s. 147.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 173-174; a. mlf., *en-Nefs*, s. 208-209, 237.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 99.

⁶¹ Tercih (ihtiyar) konusunda İbn Sînâ ile benzer görüşleri ortaya koyan Aristoteles (M.Ö. 384-322), tercih hakkının sadece akıl yetisine sahip insanda söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü en uygun ve en faydalı olanın tercih

İnsanın sahip olduğu yetilerle birtakım sorumlulukları olduğunu düşünen İbn Sînâ, onun mizacı bakımından en itidalli varlık olduğunu vurgulamakta ve öncelikle insanın zâtıyla ilgili sorumluluklarından bahsetmektedir. İnsan, nazarî akıl gücüyle bütün küllî makûlleri kavramakta, amelî akıl gücüyle de fiillerini gerçekleştirmektedir. Başka bir ifadeyle insan, bilme (*nazarî*) gücüyle insanî fiilleri ortaya koyarak onların iyi ya da kötü olduğu hakkında bir hüküm verir. Âmile gücü de bilme (*nazarî*) gücünden aldığı bilgilerle hayır için tercihte bulunarak o fiilleri yapar ya da terkeder.⁶² Nazarî akıl gücünün küllîleri idrak etmede birtakım dereceleri olduğunu ifade eden filozof, söz konusu dereceleri de heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd akıl şeklinde zikreder. Bu durumda nazarî aklın en yüksek derecesi müstefâd akıl seviyesidir ki, bu dereceye ulaşan insanî nefis, İbn Sînâ'ya göre kemâlini elde etmiş olur. İnsanî nefis, amelî akıl gücüyle ahlâkî olgunluğa ulaşmış olmasıyla da adalet erdemini kazanmış olmaktadır.⁶³ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre insanî nefis, yaratılışı itibariyle ilkesine geri dönmeye çalışmakta ve sürekli bir biçimde ona karşı şevk duymaktadır. Nefsin bu arzusunu onun mebdesine karşı arayış ve tutku içinde

edilmesi şeklinde tanımlanan ihtiyar kavramı yukarıda da ifade edildiği üzere sadece akli melekesi mevcut olan ve sorumluluk sahibi insanlar için geçerli bir eylemdir. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2009, s. 48; Ancak Hellenistik dönemin önemli düşünürlerinden biri olan Boethius (480-525) ise Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği düşüncesi ile insanın özgür iradesi arasında bir çelişkinin varlığından söz ederek Tanrı'nın bildiği her şeyin zorunlu olarak gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda ise ona göre, irade özgürlüğünden söz edilemez. Çünkü hiçbir şekilde yanılmayan Tanrı'nın bilgisinin dışında ne herhangi bir olay gerçekleşir ne de karar verme özgürlüğü diye bir şey olur. Şayet şeyler Tanrı'nın bilgisinin dışında gerçekleşmiş olsa bu durumda geleceğe ilişkin bir bilgi olmadığı gibi Tanrı inanc da şüpheye düşecektir. Bk. Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, trc. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2006, s. 319; Boethius'un Tanrı'nın bilgisi ve insan hürriyeti ile ilgili görüşleri hakkında bk. İsmail Çetin, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XII, Sayı II, Bursa 2003, s. 133-145.

⁶² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 96; a. mlf., *en-Nefs*, s. 207.

⁶³ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 99-100; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 112-113, 163.; a. mlf., *en-Nefs*, s. 50, 208-209.

olma durumu olarak değerlendiren filozof, hiçbir mümkün varlığın İlâhî feyzden uzak kalmadığını da vurgulamaktadır.⁶⁴

İbn Sînâ, akîl gücüne yetkinliğe arzu duymayı kazandırmış olan bütün nefislerin ahirette en yüce makama (*es-saadetü'l-kusvâ*) ulaşacağını söylemektedir. Ancak burada önemli olan ahlâkî bakımdan bilfiil yetkinliği elde etmiş olmaktır. İbn Sînâ'ya göre insanın ahlâkî bakımdan bilfiil yetkinliğe ulaşması kendisini ıslah etmesine bağlı bir durumdur. Çünkü insanın gerçek mutluluğa (*es-sâadetü'l-hakîkiyye*) ulaşması ancak nefsin pratik cüz'ünü ıslah etmesi sebebiyle mümkündür. Nefsin pratik cüz'ünü ıslahı da hem nazarî hem de amelî gücünü iki zıt ahlâk arasında "orta olma" hali olarak zikredilen dengeyi sağlaması ile gerçekleşir. İnsanî nefsin ifrat ve tefrit şeklinde de adlandırılan orta olma hali, gerçekte nâtik nefsi yaratılışı üzerine bırakmak manasına gelmektedir ki, bu da iradeyi gerekli kılmaktadır. Gerçekte mezkûr birbirine zıt fiiller, insanın istidâtında mevcut olan bir durumdur. Buna karşılık iki zıt gücü dengede tutabilme fiili ise irade ve ihtiyâr zorunlu kılan bir durumdur.⁶⁵ Başka bir ifadeyle, ahlâkî eylemler insanın bedenî hazlardan yüz çevirmesine ve sürekli mebde'ini hatırlamasına neden olmaktadır. İnsanî nefis, ilkesine ne kadar yönelirse o derece de bedensel hazlardan uzaklaşmaktadır. Ancak İbn Sînâ, insanî nefsin bu yöndeki fiillerinin fıtrî bir alışkanlıktan değil, aksine iradeyle gerçekleştiğini ifade etmekte ve bu sayede de insanın tembellik etme, rahatı isteme, güçlüğü katlanmama gibi fiillerden uzaklaştığını söylemektedir. Bu sayede insan kendisini eğiterek bazen isteyerek bazen de istemeyerek gerçek mutluluk için çalışmak zorunda kalmaktadır.⁶⁶

Aklî gücünden dolayı insanın şuur ve tercih sahibi olduğunu söyleyen İbn Sînâ, onun, iradesiyle varlığın hakikatine ulaşmasının ya burhanî yolla ya da iman akdiyle olacağını söylemişti. Filozof,

⁶⁴ İbn Sînâ, el-Felâk, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatu's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 117; Türkçe trc. *Felâk Sûresi Tefsiri, Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sînâ Örneği* (Ekler Bölümü) içinde, trc. Mesut Okumuş, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 252-253.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 176-177; Gürbüz Deniz, *a.g.e.*, s. 155.

⁶⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 193.

gerek *Felâk* sûresine yazmış olduğu tefsirinde gerekse *el-Îlâhiyyât*'ta insanın dua ve ibadetlerle kendi kaderini belirleme gibi bir özgür olma imkânına sahip olduğunu belirtmektedir. Nitekim o, her şeyi (geçmiş-şu an-gelecek) bilmenin Tanrı'ya özgü bir durum olduğunu, insanın ise gelecekle ilgili bilgisinin olmadığını söylemektedir. Filozofun sistemine göre bir insana, yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayları ve söz konusu olayların doğalarını bilme imkânı verilmiş olsaydı, mutlaka gelecekte vuku bulacak hadiselerin mahiyetini öğrenirdi. Bu durumda da insan, dua veya ibadet gibi fiiller yapmaya ihtiyaç duymazdı. Benzer şekilde, insan geleceği bilmediğinden dolayı söz konusu bu bilginin içeriği hakkında bilgi edinme gayreti içinde bulunmaktadır. Fakat insanın geleceği bilmesi ancak geleceğin meydana gelmesi ile mümkün olmaktadır. Bu durumda insana düşen şey, ilâhî emir doğrultusunda fiilde bulunmaktır. İbn Sînâ, insanın bu tür fiillerini ibadet olarak değerlendirmektedir. Çünkü ibadet ve dua gibi fiillerde bulunmak insanın Tanrı ile iletişim kurmasına neden olduğu için ona ahireti ve Tanrı'yı hatırlatır ve bu tür fiilleri gerçekleştiren nefsi nâtika da nefsini arındırmada büyük mesafe kateder. Ayrıca dua ve ibadetler gibi fiillerde bulunmak insana, kötülöklere karşı dayanma iradesi kazandırdığı gibi, iyiliğe karşı da ödöl ümit etmesini de sağlar.⁶⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın insan hakkında kendi yetkinliğini kazanma ve gerçek mutluluğu elde etme yönünde birtakım fiiller yapabileceğini söylemesi onun özgür iradesinin olduğunu kabul ettiği manasına gelmektedir.

Göröldüğü üzere neden-nedenli ilişkisinin zorunlu olduğu kader âleminde aklî yetkinliği bakımından üstün bir konuma sahip yegane varlık olan insan, bilkuvve olarak birçok yeteneğe sahiptir. İbn Sînâ'nın *el-Îlâhiyyât*'ta söylediği gibi, insan kendisinde mevcut bilkuvve yeteneklerin farkında olarak özgür irade ve ihtiyarıyla birtakım fiillerde bulunması onun özgür olup olmadığının belirlenmesine yol açmaktadır. Sisteme göre insan, bilinçli olarak kendine özgü fiillerinde aklî gaye ile gerçek mutluluğu (*es-saâdetü'l-*

hakîkiyye) elde etmede özgür iradeye sahiptir. Ancak onun özgür iradesi, İlahî Bilgi'nin dâhilindedir.

Sonuç

İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insan, maddî yapısı ve mahiyeti itibariyle fizik ve metafizik âlem arasında irtibat kuran yegâne varlık olarak diğer varlıklardan farklı bir konuma sahiptir. Filozofun ortaya koyduğu sisteme göre Tanrı, her şeyi küllî olarak bilir, O'nun bu bilgisi aynı zamanda irade ve kudretiyle yaratması manasına gelmektedir. Tanrı, sırf aklî iradesiyle zâtı gereği irade edendir. Başka bir ifadeyle Tanrı, zâtını ekleder, O'nun zâtını akletmesi bütün iyilik nizamını ve onun nasıl oluştuğunu bildiği manasına gelir.

Filozofa göre Tanrı'nın akıllara tesir etmesi, akılların da nefslere etkisi neticesinde göksel cisimlerde iradî hareket ortaya çıkar. Çünkü göksel cisimlerin iradî hareketleri vardır ve söz konusu bu iradî hareketin de yakın ilkesi nefsi olurken uzak ilkesi de göksel aklıdır. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ontolojik düzlemdeki varlık hiyerarşisinde iradî hareketin söz konusu olduğu bir diğer varlık da insandır. İnsan, ay altı âleminin en üstün varlığı olarak bir yandan bedenî kuvveleri bakımından nebati ve hayvanî nefsin özelliklerine sahipken, diğer yandan da aklî yetisiyle kendine özgü fiili sebebiyle kendi kemâlini gerçekleştirmesi dolayısıyla irade ve ihtiyara sahip bir varlıktır. Bunun neticesinde de insan, amelî akıl gücüyle bedenle gerçekleşen güç ve fiillerini ortaya koyarken, nazarî akıl gücüyle de ulvî âlemlerle bir ilişki içine girmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın sisteminde iradenin ancak akılla ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'nın fiillerinde ve iradesinde her hangi bir gayeden söz edilemez. Buna karşılık gerek ay üstü âlemde gerçekleşen iradî harekette gerekse akıl yetisine sahip insanın iradî hareketlerinde mutlaka bir gaye vardır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, Mutlak Mükemmel bir varlıktır, diğer bütün varlıklar ise tabiatı itibariyle eksiktir. Bir bütün olarak âlem, Mutlak Cömert olan Tanrı'nın ezeli ilmindeki düzene uygun bir şekilde feyezân etmektedir. Tabiatı baki-

mundan eksik bir varlık olan insan, hem ilâhî hem de bedenî güçleriyle kendine özgü fiilini gerçekleştirerek yetkinliğini kazanmaya ve gerçek mutluluğu (*es-saâdetü'l-hakîki*) elde etmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'nın aklî gaye, hareket ve irade kavramlarından hareketle insanın kendine özgü fiilini gerçekleştirmesine ve aynı zamanda insanî nefsin tanımında sık sık onun temyiz gücüne vurgu yapması insanın özgür olduğu neticesine ulaşılmasını sağlamaktadır. Ayrıca insanın irade ve ihtiyarî fiilleri gerçekleştirme imkânına sahip olması bakımından sorumluluk sahibi olduğu da ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla filozof, insanın nazarî akıl gücüyle makûlleri idrak ettiğini ve fiiller konusunda da iyi ya da kötü şekilde bir yargıda bulunduğunu, amelî akıl gücüyle de nazarî aklın hüküm verdiği fiilleri yapmak ve terk etmek şeklinde birtakım tercihler yaptığını söylemektedir.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde insanın kendine özgü fiillerini gerçekleştirmede bilinçli olduğundan dolayı özgür bir alanının ve iradesinin varlığından söz edebiliriz, ancak mezkûr özgürlük alanının İlâhî İnâyet ve Hikmet çerçevesinde olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VII, Yıl 2003.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2009.
- Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, trc. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- Craig, Edward, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, II, London-New York 1998.
- Çağrı, Mustafa-Hökekleli, Hayati, "İrâde" mad., *DİA*, XXII, İstanbul 2000.
- Çetin, İsmail, "Boethius'ta Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XII, Sayı II, Bursa 2003.
- Deniz, Gürbüz, "Kaderin Sırrı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt XVIII, Sayı III, Yıl 2005.
- _____, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul

2010.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008.

el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985.

Farabî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-meşrk, Beyrut 1986.

Gihamy, Gerard, *Mevsûatu Müstalahâti'l-Felsefe inde'l-Arab*, Mektebetü'l-Lübnan, Lübnan 1998.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, IV, Dâru Sadır, Beyrut t.y.

İbn Sînâ, "el-Felâk", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatu's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983.

_____, "er-Risâletü'l-Arşîyye", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

_____, "fi'l-Hudûd", *Tis'u-Resâil* içinde, Dâru'l-Arab, Kahire 1989.

_____, "Risâle fî Sırrı'l-Kader", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye Felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983.

_____, *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, nşr. Hasen 'Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983.

_____, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill/Şube-i Tahran, Tahran 1363.

_____, *en-Nefs*, nşr. F. Rahman, Oxford 1959.

_____, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1973.

_____, *İkinci Analitikler, Burhan*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

_____, *İşaretler ve Tenbihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

_____, *Kitâbu's-Şifâ, Sema ve Âlem*, nşr. ve trc. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

_____, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâk'l-Cedîde, Beyrut 1982.

_____, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

_____, *Oluş ve Bozuluş, Kevn ve Fesâd*, nşr. ve trc. Muammer İskenderoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

_____, *Risâle fî Mâhiyeti'l-ışk*, nşr. ve trc. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953; Türkçe trc., *Aşk Risalesi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002.

Kindî, "Risâle fî hudûdi'l-esyâ ve rusûmihâ, Tarifler Üzerine", Kindî, *Felsefi Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

- _____, "Risâle fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine, *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.
- Kutluer, İlhan, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, "Felek", *DİA*, XII, İstanbul 1995.
- Kutluer, İlhan-Durusoy, Ali, "İbn Sînâ Felsefesinde İrade ve Fiil", *Uluslararası İstanbul Semineri: Aristoteles, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Aquino'lu Thomas'da İnsan Fiileri (2004)* içinde, Istituto di Filosofia San Tomaso d'aquina, Torino 2007.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Saruhan, Müfit Selim, "İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildiriler*, 15-17 Mayıs 2009, Çanakkale 2010.
- Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâti'l-fünûn*, II, Beyrut 1998.
- Türker, Ömer, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, İstanbul 2007.
- Uysal, Enver, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader" mad., *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- _____, "İrade" mad., *DİA*, XXII, İstanbul 2000.



Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz ve Semboller Üzerinden Anlamlandırma: Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor

Ramazan YAZÇIÇEK*

The Surfing on Metaphysical Sphere or
an Interpretation via Abstract Concept and Symbols:
Metaphor as an Explanation Method

Citation/©: Yazçıçek, Ramazan, (2012). The Surfing on Metaphysical Sphere or an Interpretation via Abstract Concept and Symbols: Metaphor as an Explanation Method, Milet ve Nihal, 9 (1), 135-164.

Abstract: This article is on the metaphoric exposition. Metaphor and notions which it surrounds have investigated in the frame of expression method in the despite of the conceptional analyses. The concept of metaphor partially is examined in the angle of its value via discussion of the possibility of using the metaphoric expression as exegetical method in the explanation of holy texts. This study, which aims to contribute to Quranic exegesis in its measure, had been completed by staying on the possibility of exegesis of Quran in the metaphoric expression and it's due to Islam.

Key Words: Metaphor, allegory, istiare, istibdal, parable, interpretation, tevil, symbol, sign, emblem, myth, esatir.



* Araştırmacı-Yazar. [ryazcicek@hotmail.com].

Atıf/©: Yazçıçek, Ramazan, (2012). Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz ve Semboller Üzerinden Anlamlandırma: Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor, Mîlel ve Nihal, 9 (1), 135-164.

Öz: Bu yazının konusu metaforik anlatım üzerinedir. Çalışmada, salt kavramsal analizden ziyade bir bakış öngörülmüş, metafor ve çevrelediği kavramlar bir anlatım yöntemi bağlamında ele alınmıştır. Yazıda, metaforik anlatımın İlahî metinlerin açıklanmasında yorum yöntemi olarak kullanımının imkânından bahisle; kavram, kısmen bilgi değeri açısından incelenmiştir. Kur'an'a ilişkin yorum çalışmalarına kendi ölçeğinde katkı sağlamayı amaçlayan yazı, Kur'an yorumunun metaforik anlatımla yapılmasının islâmîliği imkânı üzerinde durularak tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Metafor, alegori, istiâre, istibdâl, mesel, mecaz, tefsir, te'vil, sembol, simge, amblem, mit, şiar, esatir.

Giriş

Dil düşünceden ayrı değerlendirilemeyecek bir olgudur. Düşüncenin farklı ve zengin ifade biçimi olan işaret, sembol, metafor da dilden dolayısıyla yine düşünceden ayrı görülemez. Düşüncenin sınırları; delaleti, ifade şekillerinin (*sembol*) de hedefini belirler. İşaret ve semboller zihinde oluşan düşüncenin ve kavramların delaletiyle anlamlanır ve her türlü kasıt, amacın delaletine dair olup sembol ve işaretlerle temsil edilir.

Disiplinlerin ve kişilerin bilgi telakkileri kavramlara farklı anlamlar yükleme sebebidir. Bu durum aslında ontolojik bakışla doğrudan alakalıdır. Yine bu durum, ontolojik ve epistemik telakkilerin kavramlara anlam yüklemeye daha etken olmasındandır.

Metaforik anlatım, dilin zengin kullanımı içinde önemli bir yere sahiptir. Bu tespit, 'bütün düşünceler mi metaforik' yoksa 'bütün ifadelendirmeler mi metafor' olduğu sorusunu akla getirmiştir. İlgili sorular, daha ziyade *eşyanın* isimlendirilmesiyle alakalı olup *bilginin kaynağı* konusuna dairdir.

"Zihinde oluşan kavramların her birinin farklı ifade şekilleri vardır ki, bunlara kavramların delaletleri denilmektedir. Düşünce ile dil arasındaki kopmaz bağı dikkate alan İslam mantıkçıları, İbn-i Sina ile birlikte mantık ilminde, dildeki kelimelerin farklı delaletlerini de değerlendirerek, kelime-

nin anlama delaletini ele alan “delaletü'l elifaz” konusunu mantık ilmine sokmuşlardır.”¹

Metaforik okuma istenilen motivasyonu sağlaması açısından olumlu etkiye sahip olduğu gibi menkıbe kültürüne evrilme; bireylerin ve hatta toplumların akletmesi üzerinde olumsuz etki bırakma potansiyeline de sahiptir. Metaforik yöntem epistemolojisini bir anlamda *bâtınî te'vil* üzerine kurmuştur ve bu yönüyle de *bâtınî te'vilin zafiyet tehdidi* altındadır. Bu yazıda bizi ilgilendiren husus, ilahi mesajın anlaşılmasında metaforik yöntemin imkanı meselesi ve daha ziyade yöntemin sınırının nerede başlayıp bittiğinin mutlaka bilinmesi gerektiği zaruretidir.

İlâhî mesajın muhatabı olan insan, muradı anlamaya yönelik olarak her dönemde farklı yorum yöntemleri geliştirmiştir. Başvurulan yöntemler anlaşılacak istenen metin ile muvafık olabildiği gibi bizatihi murad edilen amaca muhalif de olabilmektedir. Burada murat edilen amacın ne olduğuyula ilgili bir mutabakatın olmaması, insanın bilinmeze muhatap kılınmasından ziyade, imtihanın/kulluğun *ne* ve *nasıl* olacağına cevabını Kur'an'da aranması gereğindedir.

Yaşamını ilâhî kasıtlara uyarlamak için çaba gösteren insan, *kutsalı*, yer yer farklı yorum yöntemleriyle yaşamına uydurmayı da hedeflemiştir. Yine bu yaklaşımda, asıl-usul uyumsuzluğu ve hatta murad edilen sonuca ulaşmak için bilinçli bir tercih (*pragmatizm*) söz konusudur. Bu tehlike, hiç kimsenin kendisini müstağni göremeyeceği potansiyel risk taşımaktadır. Tarihte ve hatta günümüzde farklı fırkalar tarafından değişik amaçlarla geliştirilen yorum yöntemleri bu riski taşımaktadır. Bu yaklaşımların kuşkusuz en muharrifi; hiçbir zaman kabul edilemeyecek olanı, Kur'an'ın zâhirini hiçe sayarak bâtinî yorum(larını)u merkeze alıp itibar edenler, aşırı yorumlarını *asıl* kabul edenler olmuştur. “Bu düşünce ve yaklaşım tarzı, bâtinî te'vil geleneğini sürdüren ve “her zâhirin bir bâtını vardır; her tenzilin de bir te'vili vardır” anlayışını mezheplerinin en temel prensibi, hatta inanç umdesi addeden

¹ Hasan Ayık, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor”, *Milel ve Nihal*, 6 (1), 2009, ss. 58-59.

İsmâiliye'nin benimsediği yöntemdir."² Muharrifler kendi adlarına söyleyemedikleri düşünceleri tanrıya, peygambere söyleyip bunu vahiy şeklinde sunmuş, yapılan tüm eleştirileri de bu yolla reddetmişlerdir.

Metaforla anlatım, düşünceyi ifade etmenin estetik bir yoludur. Metaforik yöntemle bir düşüncenin daha edebi ve daha kapsamlı anlatımı amaçlanır. Bu ön tanımdan hareketle metaforla anlatımın Allah'ın *dil ayetinin* muhteşem imkân zenginliğinden olduğunu öğreniyoruz. Burada hikmetli ve estetik yol tercih edilirken temel sorun, ilgili yöneme belirlenen sınırların *neredeliğidir*. Sınırların bilinmesinde dikkatten uzak tutulmaması gerekli husus, öncelikle "sınır"ın ehemmiyetinin bilinmesidir. Sınırlar genel mânâda felsefe için farklı, edebiyat için farklı tasavvuf disiplini için daha bir farklıdır. Metafor yönteminin İslam'ın izahı için kullanılmasında korunması gereken sınırlar ise apayırdır. Aslında konunun nirengi noktası tam da burasıdır. Yani yöntemin kullanılmasının probleme dönüşme alanı *sınırların tayinindedir*. Sınırların iç içe geçmesi, biri için mubah olan alanın bir diğeri için temel ilkelerle çelişme riski taşıması söz konusu olabilmektedir. Burada gerekli olan sınırlar aslında bizim açımızdan iman ilkelerimizle belirlenmiştir. Nitekim birçok ihtilafın kendisinden neşet ettiğine inandığımız sorun da, *bilginin kaynağı sorunuyla* alakalıdır. Biz Müslümanlara göre bilginin kaynağı vahiydir. İhtilaf ve inhirafın esas sebebi, vahyin dışında kaynak ittihaz etmedir. Yazının bütünlüğünde söylenmek istenen de metaforik anlatımın Allah'ın bir nimeti olduğu ve fakat sınırlarının doğru belirlemesi gerektiğidir. Dolayısıyla burada dikkate alınması gereken husus, *doğru sınırın ne, neresi olduğudur*. Keza herkesin sınırı kendince doğrudur! Bilgi kaynaklarının çokluğunu iman ilkelerinin kendisinden alınması gereken vahiyle test ettiğimizde, birçok sorunun kendiliğinden ortadan kalkacağı muhakkaktır.

² Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara, 2003, "Takriz", s. 9; "İsmâiliye" hakkında bkz.: Zahide Ay, *Alamut Sonrası Nizârî İsmâilîliği*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Metaforla anlatım, muhalefetin kendisi üzerinden yürütüldüğü bir imkândır. Meşruiyet arama vasıtası olarak da görülen bu imkân, örtük ama amaçlı bir tonlamayla ortaya konulmaktadır. Bazen bu yöntemle gizli/sırlı bir mesaj verilmek istenmektedir. Herhangi bir risk halinde ise farklı anlamlar mahfuz kılınmış, savunma için tetikte bulunulmuştur. İlgili yöntem, aynı sırlı dili kullananlar arasında bir tür iletişim kanalı olduğu gibi kendilerine zarar verme potansiyeli taşıyanlara karşı da korunma imkânı sağlamaktadır. Bununla bir manivela fırsatı elde eden taraflar gerek gördüklerinde kasıtlarını istedikleri mânâyâ çekme yoluna gidebilmektedirler. Bu alandaki kaygılarımıza sebep olan malzemeyi, batınî, işarî tefsirlerde alabildiğine görmek mümkündür.

Metafor Üzerine Mülâhazalar

Metafor, bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılan söz; bir kelimeyi veya kavramı kabul edilenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde kullanmadır. Metafor, mecaz, istiâre'dir.³ "Grekçe bir kavram olan metafor, "bir deyim-i/ifadeyi, anlamlı bağlantısı olan bir başka ifade ile mecazî olarak anlatma" anlamında kullanılır. Söz konusu ifadeler arasında direkt bir bağlantı bulunmayabilir; fakat anlamlarının birbirlerini çağrıştırmacı özelliklerinin veya aralarında paralelliklerin bulunması gerekir. Bu yüzden metafor, "bir şeyin, kendisiyle orantılı (benzerlik ilişkisi dolayısıyla) bir başka şeyle mecazî bir anlayışla anlatılması" olarak da tanımlanır. Burada, benzeyen ile benzetilen arasındaki orantıya dikkat edilir. Sözelimi 'Tanrı', 'vezir' metaforu ile değil de 'padişah' metaforu ile anlatılır. Göz önünde bulundurulmuş bir başka husus da, daha çok 'benzeyen'in anlatılması, benzeyenden hareketle benzetilene gidilmesidir. Daha çok poetik (*şiiir sanatı*) ve retorik (*belâgat*) alanlarda kullanılan bir edebî sanat olarak da görülen metaforik anlatımın, felsefede rağbet edilen bir anlatım yöntemi olduğu söylenebilir."⁴

³ TDK, "Metafor" mad., <http://www.tdk.gov.tr/>; İlhan Ayverdi, "İstiâre" mad., İstibdal" mad., *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005, (I-III), c: 2.

⁴ "Felsefe tarihinde ilkin Pythagoras'ın (m. ö. 570-494), insanın ömrünü "mevsim" metaforuyla anlatması; Platon'un (M.Ö. 427-347) ünlü "mağara istiaresi";

İstiâre, bir şeye asıl mânâsının dışında benzerliğinden dolayı yeni bir mânâ vermektir. “Câhız ve Abdülkâhir el-Cürçânî gibi âlimler, benzeşme ilgisi sebebiyle *istiâreyi* bir *teşbih* türü olarak kabul ederlerken; Fahreddin er-Râzi, Sekkâkî ve daha sonra gelenler onu bir *mecaz* türü olarak görmüşlerdir. En genel mânâda ‘bir sözcüğü, sözlük anlamı dışında bir mânâ ile kullanma’ya karşılık gelen *eğretileme/metafor* terimi, edebiyatta, özellikle de şiir dilinde başvurulan ‘bütün söz sanatları’na verilen ortak addır. Dolayısıyla metafor, bütün mecâzî ve benzetmeli anlatım türlerini ve söz sanatlarını içine alan bir ‘şemsiye kavram’ niteliğindedir. Yani *istiâre*, *mecâz-ı mürsel*, *teşbih*, *sembol* ve benzeri gibi kavramlar da metaforun anlam alanı içerisinde yer almaktadır... İstiâre, bir unsurun, zihnimizde uyandırdığı bir başka unsur ile olan benzeşiminin yakalanıp verilmesidir. Kelimelerin asıl/lügât mânâlarının sınırlarını aşarak kişinin iç dünyasının derinliklerini, sezgisinin sınırlarını ve hayâl gücünü yansıtır. İstiâre ile soyut şeyler, mücerret duygu ve düşünceler somutlaştırılır. Cansız varlıklar kişileştirilir (*teşhis*) ve konuşuturur (*intak*). Sözlerin mânâları daha da zenginleştirilir, konuşana az sözle çok anlam ifade etme imkânı sağlanır ve söze îcâz vasfı kazandırılır... İstibdâl, (*analoji*, *transformasyon*) olan istiâre, bu özelliğiyle de *alegori* ve *sembol* ile ortak bir noktada birleşir. İstibdâl, küçük ve görelî (itibârî/rölatif) bir benzerlikten dolayı bir şeyi, zihinde başka bir şey yerine koymaktır.”⁵

Aristoteles (m. ö. 384-322)'in, insan hayatını gece ve gündüze benzettiği ve yaşlılığı hayatın akşamı olarak anlatması gibi metaforlar, Antik felsefenin bazı metaforik anlatım örnekleridir. Yeniçağ filozoflarında da metaforik anlatıma rastlamaktayız. “Güneş Ülkesi” adlı eserini, Platon ve Thomas More'dan (1478-1535) örnek alarak yazdığını belirten Tommaso Campanella'nın (1568-1639), çocukların savaşı olmaları için, erken yaşta eğitilmelerinin gereğini anlatmak için başvurduğu, “aslan ve kurt yavruları” metaforu; Descartes (1591-1650)'in felsefeyi izah için denediği “ağaç” metaforu da ünlü metaforlar arasında değerlendirilebilir. ... İbn Miskeveyh'in (932-1030), insan ruhunu anlatmak için kullandığı “avcı” metaforunu da örnek olarak saymak gerekir.” Hasan Çiçek, “Kadım Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlana'nın Mesnevî'sinde Metaforik Anlatım”, *AÜİFD*, 44 (1), 2003, ss. 293-311; Ahmet Ögke, *Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van, 2005, s. 2.

⁵ Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 11-13; Ayverdi, “İstiâre” mad., İstibdal” mad., *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c: 2; Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, ss. 130-133.

İnsanlığın entelektüel serüveninde birçok düşünür meramını metaforla dile getirmiştir. Tasavvufî, felsefî ve kendi mental kavramlaştırmasıyla eğitsel yönü ağır basan Celaleddin Rumi'nin *Mesnevî*'si özgünlüğüyle metaforik anlatıma verilebilecek iyi bir örnektir. Bunun yanında Yunus Emre'nin (v. 721/1321) şiirleri, Vâhib-i Ümmî'nin (v. 1004/1595), Niyâzî-i Mısırî'nin (v. 1105/1694) *Dîvân*'ları metaforik anlatım konusunda⁶ araştırmacılara oldukça malzeme sunmaktadır.

Metafor, bir düşüncenin aslına ulaşmak; kendisiyle ön plana çıkarılmak istenen kasta varılmak için kullanılan sembolik dildir. Bundan ötürü metafor için mecaz⁷ ifadesi de kullanılır. Ki mecaz, icâz üzeredir. İcâza gelince, az sözle çok derin anlam içeren ve muhatabı aciz bırakan etkili ifade biçimidir.

Hakikat, bir kelimenin kendisine delalet ettiği asıl mânâdır. Örneğin bu 'kalem' kelimesiyle 'yazı yazmaya özgü alet'in kastedilmesidir. Buna karşılık mecaz ise kelimenin kendisi için konulan anlamın dışında bir mânâyâ delalet etmesidir. 'Eli uzun' kelimesi ile asıl anlamı olan 'uzun el sahibi adam' anlamında değil de 'hırsız' anlamında kullanılıyorsa bu ifade mecaz olmaktadır. Yine 'toprak' kelimesi, kendisi için konulan anlam olan 'üzerinde her türlü bitkinin bittiği, kumlu, humuslu gibi çeşitleri olan madde' anlamına delalet edecek şekilde kullanılırsa hakikat, 'mezar' anlamına kullanılırsa mecaz olmaktadır... Gerçek şu ki, felsefedeki yargılamaların çoğu kelimeler üzerinden söz oyunlarıdır.⁸

Metaforik anlatımla düşünmenin önü açılır ve hatta kullanılan ifadeler aracılığıyla kasıt provoke edilerek zihni zindelik oluşturulur. Mecazî anlatımla düşünceye derinlik kazandırılarak daha bir içkin kılınmaya çalışılır. Denilebilir ki illüzyonistlerin hayretle izlenen atraksiyonlarına benzer gayretler, her gün ve her an metaforik dil aracılığıyla yapıp yaşanmaktadır. Metaforla yapılmaya çalışılan, nesnel hakikat ya da içsel kasıt muhataba daha anlaşılır kılma çabasıdır. Burada "dil, bir metafor aracı, dile mahkum olan

⁶ Ögke, *Metaforik Anlatım*, ss. 2-4.

⁷ Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, ss. 125-150.

⁸ Ayık, "Düşünmeden Dile Felsefe ve Metafor", ss. 68-70.

düşünce de dili kullanan gücün elinde bir çeşit istismar aracı durumundadır. Bu durum sadece nesnel düşüncenin değil metaforun kendisini de temelsiz bırakmaktadır.”⁹ Anlaşılan o ki, dil bir ölçüde düşünceye mahkumken metafor gibi yorum yöntemleri aracılığıyla düşünce de aracına/dile mahkum olabilmektedir. Düşüncenin aktarım vasıtası olan dil bir noktadan sonra öznesini manipüle etme ya da daha şümulü mânâya kavuşturma potansiyeline sahiptir.

Kelimelerin taşıdığı kapalı ifadeler, metaforik anlatım ile daha zengin anlam dünyasına taşınır. Esas mânânın anlaşılması amacı ile bazen de kendi anlamları dışında bir gizeme bürünen açık ifadelerin dahi sırlı bir alana; gizemli bir dünyaya taşındığı görülür.

Metafor yöntemini en yaygın kullanan disiplin tasavvuf ekolüdür. Metaforik anlatımın tasavvufî zeminde değerlendirilmesi, uçları açık bir anlam dünyasına yelken açma fırsatı olarak görülmüştür. Metaforik anlatım birçok tasavvufî eserde baskın yöntem olarak tercih edilmektedir.

Tasavvuf’un kullandığı metaforik yolla, 'suret'le yetinmeme, mânânın iç yüzüne ulaşma amaçlandığı dile getirilir ve bunun kısa ve özlü bir mânâ derinliğine ulaşmak için yapıldığı belirtilir. Celaleddin Rumi'ye göre "bu, misaldir mesel değil" tanımıyla ortaya konulmaktadır. Celaleddin Rumi, yapılanı, "Mesnevî'nin sözlerindeki suret, surete kapılanı azdırır, yolunu kaybettirir" cümlesiyle özetler ve ekler: "Mesnevî, mânâya bakan kişiye de yol gösterir, doğru yolu buldurur." Hedeflenen mânâya vakif olmayı sağlamak için Celaleddin Rumi, farklı anlatım yöntemlerini dener durur. Konuyla ilgili olarak O, "biz mânânın peşine düşmeliyiz"¹⁰ der.

Tasavvufta metaforik yöntemin kullanılması, bâtinî kasıtları anlama çabası olarak meşru ve de gerekli görülmüştür. Bu yönünün, kutsalın (*ilâhî metinlerin*) sınırlarını zorlar boyuta varması ve hatta bizatihi ilâhî mesaja aykırı olması dahi onları engelleyememiştir. Keza onlara göre yapılan paradigmanın doğası gereğidir.

⁹ Ayık, "Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor", s. 71.

¹⁰ Bkz.: Çiçek, "Kadîm Üç Felsefe Problemi", ss. 293-311.

“Mutasavvıfların neden bu türden bir anlatım tarzına başvurma ihtiyacı duydukları konusuna gelince; remzî dil, işâret dili, mânâ dili, kuş dili, balabaylan dili olarak da nitelenen ve tasavvuftaki şâhiyye geleneğinden de beslenen bu anlatım tarzı, her şeyden önce, soyut hakikatleri somutlaştırmak, fakat bu arada soyut mânâları anlatmanın zorluğundan dolayı somut olandan istifade ederek mesajı sadece ehil olanlara vermek veya dini taassubun ağır bastığı kimi zamanlarda bir takım yanlış anlaşılmalara önüne geçmek amacıyla geliştirilmiş bir ifade sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca sûfîlerin, kendilerinin manevî tecrübe yoluyla elde ettikleri yüksek irfânî hakikatleri ifade etmede dilin yetersiz kalması karşısında, yaşadıkları bu türden derûnî tecrübeleri yorumlamak ve anlatmak için başka bir çıkar yol bulamadıklarından dolayı bu anlatım biçimine başvurdukları da söylenebilir. Kimi zaman da cezbe, vecd ve istiğrak halinin sarhoşluğuyla sûfî, farkında olmaksızın veya kendini tutamayarak bu tür ifadelere kayabilemektedir. Sırrı ifşa etme kaygısının yanı sıra, metaforik anlatım unsurlarının tüm zenginlik ve imkanlarından yararlanarak etkileyici bir üslûp yakalamak, yani bu büyüleyici anlatım tarzının gücünü kullanarak kalıcı mesajlar vermek amacıyla da bu anlatım biçimine baş vurulduğu gözlenmektedir.”¹¹

Metaforik anlatım yöntemi *bir söz sanatı* olarak görülmenin yanında, aynı zamanda ilâhî metinleri yorumlamada kendisine başvurulmuş bir metod olarak da kullanılmaktadır. Bu yöntem, farklı milletler tarafından değişik dönemlerde denenmiştir. Bahse konu yöntemin kullanımı her zaman içkin kastı izahla sınırlı olmayıp sosyal sonuçlara yansıtacak hedefi mebni olduğu da görülür. Bu durumda da yöntemin estetik masumiyeti yer yer devrimci dönüştürme hedefinin yanında silik kalmıştır.

Müslüman topluluklar tarafından da kullanılan metaforik yöntem, Müslümanların kültür zemininde kendisine yaygın uygulama alanı bulmuştur.

¹¹ Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 3.

Tarihin farklı dönemlerinde, varlık, bilgi ve estetik değerler problemine farklı anlatım tarzlarıyla çözüm arandığı bilinmektedir. Metaforik anlatım yöntemi de hem kutsal hem de beşerî metinlerin aktarılması ve anlaşılması sürecinde kendisine başvurulmuş bir yol olmuştur. Düşünürler, disiplinler ve hatta bireyler, kasıtlarını bazen gizeme bürüyerek ilgili yöntemle izah etmişken daha ziyade edebi ve sanatsal bir anlatım elde etmek amacıyla metafora başvurmuşlardır.

Zihinde beliren bir düşünce önce isimlendirilmeye muhtaçtır. Bu isimlendirme ile kastedilenin izahında yetersiz kaldığı veya netameli bir sonuç doğuracağı endişesi söz konusu olduğu zaman bu kez de kasıt daha iyi izah etme amacıyla metafora başvurulur. Burada izah için kullanılan kelimeler iki taraflı manipülasyona uğratılma tehdidi altındadır. Kastedilen, birincide olumlu bir müdahaleye muhtaçken ikincide ise hin amaçlı tutuma maruz kalabilir. İklimini doğru bulan bitki gibi ilgili kelime de ortamına göre değerini elde eder. Manipülasyona maruz bırakılmış bir kelime heterojen zenginliğin imkânına kavuşmuşken metamorfoza uğramışlık cenderesinde başkalaşımın inhirafına da duçar olabilir. Buradan içkinlik hedeflenirken iç başkalaşıma (*metamorfik*) maruz kalmışlık riskinden bahsediyoruz. Aslında bu durum bir dilin zenginliğiyle doğrudan alakalıdır. Unutulmamalıdır ki bir dil zenginliğine rağmen zihni tefekkür olmadan nakıs kalacağı gibi kültürel ve entelektüel yoğunluk ise kısır bir dilin aracılığında kastını gerçekleştirmekte aciz kalabilir. Dolayısıyla metaforik yöntemin temiz bir kasıt için kullanılması bir tarafa zengin bir dile ve yoğun bir zihni tefekküre de ihtiyaç duyduğu muhakkaktır. Aristoteles'in şu ifadesi tam da bunu izah eder: "Metafor yapmak kadar, yapılmış metaforu anlamak da bir deha göstergesidir."¹²

Metaforik yöntemin kullanımında, harfler, rakamlar, hayvan isim ve resimleri, nesnelere, zaman dilimlerine yüklenen mânâlar hatta renkler, ses ve hareketlerin tümü bir fikri duruşu, dahası bir kasıt izah için kullanılır. Sembollerle anlamlandırılanlar kendi içinde anlamlanmaya muhtaçtır çoğu kez. Bu yöntem dünyasında

markaların, logoların her biri bir mensubiyeti temsil eder. Sanat, edebiyat ve spor gibi etkinliklerin temsilinde semboller, hegemon gücün elinde adeta sihirbazın mendiline dönüşür. Aktüel Batı ve tüketim kültürü arenası bugün dikkate alındığında bu tasvirimizin abartılı olmadığı görülecektir. Ulusal ve uluslararası farklı etkinliklerde ışık ve ses atraksiyonlarının kullanımı gibi emperyal iradenin de çoğu kez metafor üzerinden zihnî manipülasyonlara gittiği vakıadır.

Sembol

Bir konunun daha iyi anlaşılması için bazen tafsili bazen de mücmel anlatım yöntemi tercih edilir. Yerine göre bu yöntemlerden biri diğerinden daha etkili olabilir. Duygu ve düşünceler tasvir yerine bazen semboller aracılığıyla dile getirilir. Sembolle anlatım, muhtasarın da hülasesi bir yöntemdir ki ifadelerin aciz kaldığı çoğu şeyi onunla başarırız. Bu yönüyle sembolle anlatım bir hakikatın aktarımında hem edebî hem de veciz etkiye sahiptir. Kasıtların sembolle izah edilme ihtiyacı dilin tabiatından kaynaklandığı gibi kültürel, ilmî ve daha başka sebeplere de dayanmaktadır.

Sembol, sözlükte en genel anlamıyla “başka bir şeyi, özellikle de soyut şeyleri göstermek veya temsil etmek amacıyla kullanılan şey” şeklinde tarif edilmektedir. Diğer bir tarife göre ise duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal, simgedir. Belli bir insan öbeğinin uzlaşım yoluyla kendisine belli bir anlam verdiği göstergedir. Bu tariflere göre, mesela bayrak vatanın; güvercin özgürlüğün ve barışın sembolüdür. Aslında imge, işaret, alegori, sembol, metafor, amblem, mesel, mit, figür, ikon ve idol gibi kelimeler çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Fakat belki de hepsinin ortak olduğu bir nokta vardır ki o da hepsinin birer gösterge olmasıdır.¹³ Modern-popüler tüketim kültüründe her tanım ve kimliğin kod, numara ve kısaltmalar üzerinden yapıldığı bilinmektedir. Hiyerarşi ve mesajlar adeta şifre ve kod dili üzerinden yürütülmektedir.

¹³ Latif Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal*, 6 (1), 2009, c: 6 s: 1, s. 85; Bkz.: Ögke, *Metaforik Anlatım*, ss. 21-33.

Bir dilin fitrî öğrenim sürecinde sembollerden ifadeye gitmek belirgin bir durumdur. Önce elma kelimesi öğrenilip ardından elma meyvesi tanınmaz. Bilakis 'elma meyvesi' görülür, tanınır ve ardından da o şeyin adının 'elma' olduğu öğrenilir. Bir anlamda 'elma' kelimesi 'elma meyvesi'nin sembolü olduğu gibi 'elma meyvesi' de 'elma' kelimesinin temsilidir. Farklı bir ifadeyle 'elma' kelimesi tanımlayan, 'elma meyvesi' ise tanımlanandır. Hülasa *elma* kelimesi olmasa da 'elma', 'elma'dır. Burada tanımlayan ile tanımlanan birbirini tefsir eden müfessirlerdir. Doğanın açıklanmasında; eşyanın her yeni bir insan tarafından isimlendirilmesinde genel tanıma ve tanımlama böyledir.¹⁴ İsim ile müsemma cihetiyle bakıldığında sembol de ifade edilemeyen ve hatta bilinmeyen ifadesi değil malum olanın daha farklı ve içkin ilamıdır aslında.

Meramımızı söz ve sözcüklerle ifademizin yanında tutum ve davranışlarla da anlattığımız olur. Konuştuğumuz her söz, maksadımızı ifade için ortaya koyduğumuz her davranış, beden dilimize yansıyan her hal aslında üzerinde ortak mutabakat sağlanmış semboller üzerinden yürütülür. Sembolün metaforla benzerliği de buradan kaynaklanmaktadır. Sembollerin her biri, hikmetli, ibretli dersler, mesajlar taşırlar. Bize göre kastına aşına olunan nişanelerdir semboller.

Sembolle izaha verilebilecek en latif örneklerden biri İslam'da selamlaşmadır. 'Müslüman selamı' bir kelimeyle birçok anlamı kendisinde barındıran bir semboldür. Müslümanlar açısından "Selamünaleyküm" bir şiar'dır. Bu şiar, selamı verene de alana da duyanlara da o kadar çok şey anlatır ki, oluşturduğu ruh hali anlatmaktan ziyade bir düşünüş biçimine işaret eder. Bu algı "Selamünaleyküm"e yüklenen mânâ ile alakalı olup kişinin bakış açısını temsil etmektedir. Bir başka bakış açısından neşet eden algı, sela-

¹⁴ "Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arzedip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi. Melekler: Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz âlim ve hakim olan ancak sensin, dediler. (Bunun üzerine:) Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklerle anlat, dedi. Âdem onların isimlerini onlara anlatınca: Ben size, muhakkak semâvat ve arzda görülmeyenleri (oralardaki sırları) bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim, dememiş miydiniz dedi." Bakara, 2/31-33.

ma bu mânâyı vermeyip günlük adab-ı muâşeretin bir gereği olarak 'hayırlı sabahlar' 'merhaba' ve hatta "Selamünaleyküm" yerine sadece "selam" diyerek kelimeye kendi kastını yükleyebilir. Böylece kişi seçtiği ifadeyle muhatabına mesajını yansıtır. Bu nevi şiarlar daha ziyade hissetmek ve o atmosferi solumak/yaşamakla anlaşılabilir etkiye sahiptir. Bunun gibi "Asr-ı Saadet" denilince, bir zaman diliminden öte o zaman diliminde yaşanan "altın çağ" kastedildiği gibi çok daha farklı anlam ve hatıraların kendisinde mahfuz olduğu dönem olarak da görülmektedir. "Cahiliye" de öyle. Bilgisizlikten ve tarihin belli bir döneminde yaşanmış zaman diliminden öte/fazla anlam taşır. "Kâbe", "Kâbe'yi tavaf etmek", "Safa Merve'yi say etmek", "cemerat", "cami", "minare", "Müslüman kadının başörtüsü" ve hatta tüm şiarların kendisiyle anlam bulduğu "La ilahe İllallah" gibi sayılabilecek birçok şiar, simge ve tanımlama İslam'ın alamet-i farikaları olup Müslümanlara ait sembollerdir.¹⁵ Her sembol ve kavram görülüp ifade edildiğinde sözden daha fazlasını kendisinde taşır, kasıtları çağrıştırıp muhataba verilmek istenen mesajı temsil eder. Burada konumuz, aynı sembole farklı anlamların yüklenmesinden ziyade sembolün, söyleyene ve söylenene dönük olarak anlam yüklü olması, mesaj içermesidir.

Her geleneğin kendine özgü sembolleri vardır. Bu semboller, içinde doğduğu kültürü daha özlü temsil ettikleri gibi aslında o kültürden gelen insanlara çok daha fazla şey anlatır. Nitekim bu incelik "dil" denilen muhteşem kevnî ayetin¹⁶ kendisinde mevcuttur. Bir İngiliz için çok farklı anlamlar taşıyıp farklı duygular uyandıran İngilizce bir kelimenin Türkçe tercümesi pekâlâ bir Türk'ün zihin dünyasında aynı anlam derinliğine ulaşamayabilir. Bu tespitin bütün anadiller ile tercümeleri için yapılabileceği kanaatindeyim. İfadelerin anadilde taşıdığı toplam etki, deyim, atasözü için olduğu gibi sembol ve metafor için de aynıdır. Zira her anadilin terkip ve ifadesinde cürufundan ayrıştırılmış maden saflığı mevcuttur. Toplumdan topluma, kültürden kültüre sembolün

¹⁵ Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 51-56.

¹⁶ Bkz.: Rum, 30/22; Hucurat, 49/13.

oluşum serüvenine tanık olmak, yaşamakla orantılı olarak tesir gücünü bilmek, hissetmekle mümkündür.

Hıristiyanlıkta, haç, çarmıh, vaftiz, şarap gibi simgeler müntesiplerine çok şey anlattığı gibi Yahudiliğin ve farklı muharref dinlerin de kendilerine özgü mesaj yüklü sembolleri vardır. Örneğin 'zion' bir metafor olarak Siyonizm ideolojisini temsil eder. Artık o, anlatımına konu olan kasıtlı Kudüs civarındaki bir kasabadan öte bir mesaj taşımaktadır. 'Kudüs'ün kendisi de öyle. Vaad edilmiş topraklar, yani 'Arz-ı Mev'ud' metaforu gerçekleşinceye dek gerçek hayat ve mükellefiyetler askıya alınmıştır. İnananları nezdinde zion metaforu ahlâk ve bir yığın ütopyayı besleyerek temsil eder. Konuya dair Eski ve Yeni Ahit'ten de verilebilecek birçok örnek vardır kuşkusuz.¹⁷

Mistisizm'in, Sekülerizm'in, Demokrasi'nin ve bütün ideolojilerin kendine özgü sözlü, biçimsel ve davranışsal sembolleri vardır. Bu durum, farklı sosyal statü, makam ve kimlikleri ortaya koymada kullanılagelen ayırıştırıcılardır. Semboller temsil gücüne sahip olup her görülüp duyulduğunda ilgili din, ideoloji veya daha farklı kültürü çağırıştırır.

Sembollerin birbirine karıştırılmaması, aslında disiplinlerin kendilerini diğerlerinden ayırt etme ihtiyaç ve kudretlerindedir. Bu duruma Müslümanların medeniyetinden verilebilecek birçok örnek vardır. Resulullah (as)'ın Kitap Ehli'ne benzememek sadedinde ahabını ısrarla sakındırdığı ve hatta onlardan ayırt edilmek için her fırsatta uyarıda bulunduğu bilinmektedir. Namaza çağrı şekli, selamlaşma, kılık-kıyafet, saç-sakal gibi farklılaştırıcıları -spekülatif yorumlar, mezhep ve ekol yaklaşım farklılıkları ayrı bir konu olmakla birlikte- önerip uygulamaya koyduğu malumdur. Bu hassasiyet şekilden ziyade mahiyetin semboller üzerinden ayrışmasıdır ve son derece manidardır.

Temsili ayrışmanın modern dünyada da semboller üzerinden kıran kırana yaşandığı vakıadır. Sekülerizm'de, tüketim kültürün-

¹⁷ Bkz.: *Kitabı Mukaddes*, Eski ve Yeni Ahit, Ohan matbaacılık, İstanbul 1997; "Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Metaforlar" için bkz.: Ögke, *Metaforik Anlatım*, ss. 45-51.

de, sembollere alabildiğine yer verilmekte ve hatta ironik bir şekilde mistik anlamlar yüklendiği görülmektedir. Renkler, şekil ve objeler, gün, ay, mevsim isimleri, göl, deniz, ırmak, sayı, harf ve alfabeler, yıldızlar, hava durumu, şehir ve ülkeler farklı din, kültür ve geleneklerde çok ayrı anlam derinliğine sahiptir. Birisi için sıradan anlama sahip olan şekil, davranış, söz ile ifade edilen sembol, başka bir gelenek için son derece olumlu veya olumsuz daha farklı anlamlar taşıyabilmektedir.

Yakın tarihte yaşanmış özgün bir örneği Saraybosna'dan verebiliriz. Bosna'da taraflar arasında semboller savaşı yaşandığı söylenir. Bu dinamik durum, sıcak savaşı izleyen dönemde de semboller üzerinden devam etmiştir. Bosna'da her kasıt adeta *hilal* ve *haç* üzerinden ifadeye çalışılır. Boşnaklar'ın, Sırp'ların ve Hırvatlar'ın kanaatleri, uzun sözün kısa ifadesi olarak sembollere yansır, arzu ve hedefler, "uzun söze gerek yok" kabilinden semboller üzerinden yürütülür.

Sembolik Dilin Din Diliyle İlişkisi

Her düşüncenin, disiplinin, kültürün ve hatta dinin kendine özgü sembolik dili vardır. Bu tespit bütün dinler için olduğu gibi "ed-Din" olan İslam içinde böyledir. "*Din dili*" ifadesi en geniş anlamıyla bütün teolojik konuşmaları içine almakla birlikte, bununla daha dar anlamıyla kutsal metinlerin dili kastedilmektedir. Bütün dini ifadeler Tanrı tasavvuruna bağlı olarak şekillenmekte ve anlaşılmaktadır."¹⁸ Burada önemle bilinmesi gereken husus, farklı disiplin ve kültürlerde olduğu gibi sembolik dil gibi din dilinin sınırlarının da ne/neresi olduğunun bilinmesi zaruretidir.¹⁹

"Mistisizm, din dili konusunu dini tecrübeyi merkeze koyarak çözmeye çalışmaktadır. Buna göre, din dili semboliktir, ama rasyonel olmadığı için değil, bir tecrübenin ifadesi olduğu için semboliktir. Eşyanın hakikatine ancak dini tecrübeyle ulaşabiliriz, bu

¹⁸ Tokat, "Dinin Sembolik Dili", s. 76,

¹⁹ Din dili hakkında bkz.: Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, 3. Baskı.

tecrübenin başladığı yerde ise kelimelerin gücü tükeniverir”²⁰ diye din dilini değerlendirmektedir.

“Din dili, imanın dili, imanın dili müminlerin anlayışlarını yöneten ve hayatlarına yön veren temel bakış açısı ve tutumları dile getiren bir dildir. Bu bakımdan din dilini, empirik dünyaya işaret eden veya tanımlar arasında ilgi kuran (analitik) bir dil değil, bizim nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizin dile getirdiği bir dil olarak görmek gerekir.”²¹ Takdir edileceği gibi din dili, tanrı hakkında konuşmak ve/veya din hakkında konuşmaktan öte bir duruma işaret eder. Din dili, kendinde mahfuz kanaatini açığa vuran, ortaya koyan bir dil olup imanî kabulleri huşu içinde barındırır.

Sembolik anlatımla bazen sinmiş arzular dışa vurulur. Bu dışavurum, kastı aşıkâre kılmak için değil belki ifşa olması istenmeyen duygu ve düşüncelerin örtük olarak ifade edilmesidir.

“Dinî sembolizm, bilhassa dinî sözcükleri ve özellikle de din sıradan kullanımını, görünür nesnelere (*ikonları*), işleri ve ayinleri kapsar. Dinî sembolizm düşüncesinin diğer bakış açılarından ayrıldığı temel nokta, din diline din fenomeni açısından bakmasıdır. Din dili, sadece genel anlamda dilin yapısından doğan kapalılık, tek anlamlılık, çok anlamlılık ve doğrulanabilirlik gibi sorunlar nedeniyle değil, din fenomeninin yapısından dolayı semboliktir. Çünkü dil, metafizik alanı anlatmada yetersiz kalmaktadır ve din de kavramsal olanın ifadesidir.”²²

Sembolle ifadede amaç, hedeflenen düşüncenin ardında yatan hakikate ulaşmaktır. Burada sembolleştirme başka türlü ifadenin mümkün olmadığından ziyade anlamayı, kavramayı ve öğrenmeyi kolaylaştırmak ve sürekliliği sağlamak amacıyla yapılmaktadır.²³

“Din dili hakkındaki söz konusu problemlerin çözümüne yönelik teorilerin bazıları sadece dilden yola çıkarak cevap vermeye çalışırken; bazıları ise soruna, sadece dil açısından bakmanın bizi

²⁰ Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, s. 78,

²¹ Koç, *Din Dili*, s. 17.

²² Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 38-39.

²³ Bkz.: Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, s. 87.

doğru cevaba götürmeyeceğini düşünerek, dilden önce, bir fenomen olarak “dinin ne olduğu”nun tanımlanması ve din dilinin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.”²⁴ Mesaj vermek için seçilen araç kadar bağlam ve kullanıldığında yüklendiği anlam da bir o kadar önemlidir. Yani aracın, kendisi için olduğu amaç ertelenerek sonuca gidilemeyeceğinin altı çizilmektedir. Özellikle Müslümanlar açısından din dili, korku dili olmaktan, muharref yaklaşımların taşıyıcısı olan gelenek girdabına duçar olmaktan, us, human eksenli hümaniter modernist zafiyetin dili olmaktan kurtarılmalıdır. Bununla kastımız, dilin, pragmatizmin ve pozitivist bilimselciliğin girdabından kurtarılması gereğidir. Bütün kuşatmalardan kurtarılması gereken din dili, Kur’an dili, vahiy dili, Peygamberî mesaj dili olmalıdır. Varlık ile anlamlı bir ilişki içinde olma ve Kur’an ile doğrulanabilir olma, din dilinin sıhhatinde önemli test araçlarıdır.

Metafizik bir mevzu metafizik bir anlatıya sembol aracılığıyla konu olabildiği gibi müşahhasın da yine müşahhas ile tasviri sembol aracılığıyla pekâlâ yapılabilir. Kavramlar bazen maddi bir alana bazen de metafizik bir tasvire konu olabilirler. Bütün söylediklerimiz için nirengi noktası, insanı, kâinatı ve içinde bulunduğu gerçekliği dilin kendi doğallığı göz ardı edilmeden ve fakat dilin kendisi için olduğu dinin ilkelerinin dikkate alınarak yapılmasıdır. Farklı bir ifadeyle, hakikati bulma çabası, arananın hakikatine rağmen olmamalıdır. Burada, farklı anlam çerçevelerine sahip olan ve daha önemlisi ayrı derunî alana ait tanımlayan ve tanımlananların birbirine rağmen kullanılmamasına dikkat çekmek istiyoruz. Bu kaygımız, “ben dedim, oldu” veya uçları açık bir aymazlığın alanına savrulma ve hatta insan sayısınca ‘doğru’ diye sergilenenlerin İslam açısından kabul edilemez bir inhiraf sebebi olmasındandır. Birçok sapmanın kendisinden neşet ettiği ifsat dahi buradan; yani iman ilkelerinin dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Anlamı netleştirme çabası çok anlamlılığa yol açıyorsa şayet, burada hakikatin buharlaşması söz konusudur. Bu ise İslam inancı açısından kabul edilemez bir durumdur.

²⁴ Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, s. 78,

Yorum yönteminde Kur'an ayetlerinin her biri dikkate alınmakla beraber mânâ ve kastın doğru anlaşılması için Kur'an atmosferinin toplamı dikkate alınmalı ve bütün yorumlamalar bu hassasiyetle yapılmalıdır. Sure, bağlam da hatta ayetin kendi iç bütünlüğü dikkatten uzak tutulmamalıdır. "Elif. Lâm. Râ. (Bu sana indirilen), hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır."²⁵

"İslam düşüncesinde, Farabi çizgisindeki filozoflar probleme yönelik olarak sadece Tanrı hakkındaki ifadelerin değil, felsefi düşünce açısından tutarlılık arz edebilmesi için topyekûn din'in sembolik bir yapıda olduğunu düşünmüşlerdir."²⁶ Bu durumun doğurduğu facia, ahkâmın ertelenmesi/muhkematin işlevsizleştirilmesidir. Bu, bir anlamda şeriatsız din telakkisidir. Buna verilebilecek bir örnek Muhammed Esed'in tefsirinde cennet, cehennem, cin terimi gibi gaybî fenomenlerin naslarla varlıkları açıkça bildirilmesine rağmen buharlaşan anlamlara hamledilmesidir.²⁷ Esed'in aslında soruyu doğru sorduğu halde yanlış cevaba yönelmesi, çelişkisinin boyutunu ortaya koyuyor: "Kur'an'ın genel anlam örgüsü içinde alegori veya sembolizm (*müteşabihat*) ile kast edilen şeyin ne olduğunun anlaşılması, tek başına, onun dünya görüşünün tam olarak anlaşılması için yeterli olmaz: Bunu başarabilmek için, bu terimlerin Kur'anî kullanışları ile ilahî kelamın en başında temas edilen bir kavramın -"insan kavrayışının ötesindeki bir alan"ın (ğayb) kavramının- bağlantısını kurmak zorundayız."²⁸ Esed'in ortaya koyduğu bu doğru yaklaşımdan sonra vardığı yanlış yer, İslam ahkâmını anlamsızlaştırma riski taşımaktadır. Kelimelerin, lafzın, şeklin yani dışsal olanın anlaşılmasını önemsizleştiren, asıl olanın batınî hakikatin anlaşılması olduğunu söyleyen ve bunu da uçları açık kuralsızlığa terk eden Mistisizm, bu yolu ardına kadar açmakla ilkeli bir inanç olan İslam ile temelde ters düş-

²⁵ Hud, 11/1.

²⁶ Tokat, "Dinin Sembolik Dili", s. 77.

²⁷ Bkz.: Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, tr. C. Koytak, A. Ertürk, İşaret Yayınları, (I-III), İstanbul 1999, c: 3, s. 1335-1336; c: 2, s. 642.

²⁸ Bkz.: Esed, *Kur'an Mesajı*, c: 3, s. 1329.

müştür. İronik bir şekilde Tarihselcilik gibi modern paradigmalara da bu yolu takip ettikleri görülmektedir.

Kur'an, Dil ve Tevil

Kur'an mesajının hedefi, dinin doğru anlaşılması; sağlam bir inanç sisteminin tesisidir. Bunun gerçekleşmesi vahyin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Kur'an'ı anlamaya, yaşamaya çalışırken zihnî manipülasyonlara dikkat etmek, yerel ve küresel kültür kodlarını doğru okumak gerekir. Buradaki tehlikeye en ciddi sebep kalpteki eğri-liklerdir.²⁹ "Kur'an'ı ağır ağır, düşüne düşüne oku."³⁰ Tertil üzere; anlayarak, düşüne düşüne, bilinçli ve düzenli okuma, ümmetin eğitiminde öncelikle dikkat çekilen noktadır.

Kur'an üzerindeki ihtilaf sebeplerinin özü, Kur'an'a, Kur'anî olamayan tutumla yönelmedir. Vahiyle gelen mesajı tam ve doğru bir şekilde anlamanın şartı, vahyi kendi gerçekliği içerisinde kabul etme ile mümkündür. Kur'an ne bir şair ne de bir kâhin sözüdür. Kur'an hem mânâ hem de lafız yönüyle Allah katından olup kendine özgüdür³¹ ve bir beşer sözü de değildir.³² Kur'an, dili ve retorik ile kendi zemininde değerlendirilmelidir. Kur'an'a yaklaşımda Kur'anî olmayan tavırların ilhâdî düşünceleri besleyen sapmalara dönüşmesi kaçınılmaz olup, sebebi, Kur'an'ı, "uyulan" olmaktan "uydurulan" olmaya indirgemektir. Kur'an'ı gönderiliş amacı dışında daha farklı beşerî beklentileri karşılayacak şekilde konumlandırma da bir başka sapmadır. Bütün sapmaların kendisinden neşet ettiği asıl nokta, "hevâ-heves" in İlâh edilmesidir.

Batnî yaklaşım, ayetlere, her isteyenin istediği şekilde mânâlar yüklemesini mümkün/mazur görmüştür. Mazur görmüştür diyorum, çünkü bu anlayış mahkûmu hâkim olan bir anlayıştır. Bu anlayışta ölçü, vahiy değil heva-hevesdir. Bu yaklaşımda

²⁹ Âl-i İmrân, 3/7.

³⁰ Müzzemmil, 73/4; İsrâ, 17/106.

³¹ "Biz ona (Peygamber'e) şiiir öğretmedik. Zaten ona yaraşmazdı da. Onun söyledikleri, ancak Allah'tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kur'an'dır." Yasin, 36/69; Bkz.: İsrâ, 17/48; Hakka, 69/41; Enbiya, 21/5; Saffat, 37/36; Tur, 52/30.

³² Müdessir, 74/25; Buruc, 85/21-22.

İbn-ül Arabî, “sufiler delil ikame etmekten münezzehtir”³³ derken, S. Hüseyin Nasr ise “Bâtînî anlayış, zâhirî ölçülere göre değerlendirilemez; onun hiçbir dış yaklaşımın üstesinden gelemeyeceği kendine özgü bir mantığı vardır. Kur’an için de durum tamamen böyledir”³⁴ demektedir. Koydukları kurallar ile Kur’an’ın fal bakılan bir kitap haline dönüşmesinin yolu açılmıştır.

Kur’an, vahye müstenittir ve korunmuş bir kitaptır. Kullandığı metaforik anlatım kendi iç bütünlüğü ve temel prensipleri ile uyumludur. İdeolojiler, farklı disiplinler veya tasavvuf gibi ezoterik (*gizemli*) yaklaşımlar pragmatizm ve uçları açık olmaya tahammülleri cihetiyle kendilerine rağmen dilleri kabullenebilirler. Ancak İslam’ın kendine rağmen dillere tahammülü yoktur. Bu hassasiyet İslam’ın hayatın tümüne söyleyecek sözünün olmasından; farklı bir ifadeyle, şeriatlı; hukuku olan bir din olmasındandır. Mahiyeti itibariyle siyasal olan İslam, hayatın toplamına dair kurallar vaz eden ilkeli bir dindir. Bu durum İslam’ın bu neliği ve niteliğidir ki onu, ilkeleri esas alan yöntemiyle de farklı, biricik kılmıştır.

Kur’an surelerinin bazılarının başında yer alan mukatta’ât (*ayrık harfler*) üzerinde çokça spekülasyonlar yapılmıştır. Bu konu hakkında ne bir nas ne de sahabeden gelen kayda değer ilmî muteberliği olan bir açıklama vardır. Ancak mesele son derece keyfi mülahazalara konu olmuş, gayba dair temelsiz meselelere delil gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede cifr, ebced nevi kullanımların bilgi değeri açısından muteberliğinin, harf ve rakamlar metafiziği üzerinden çıkarımların İslamîliği imkânının olmadığını daha önceki bir çalışmamızda ortaya koymuştuk.³⁵

Kaynağı itibariyle zâhir ve bâtın ayırımına dayanan tasavvufî okuma Kur’an tefsir ve te’vilinde şaz bir okumadır. Nitekim Müslümanlar İslâm’ın ilk döneminde bu ayırımı yapmamışlardır. Bu

³³ Muhyiddin İbn’ül Arabî, *El-Futûhât El-Mekkiyye*, haz. N. Keklik, Kültür Bakanlığı, 1184, Ankara, 1990, s. 25.

³⁴ S. Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, tr. A. Özel, İz Yayınları, İstanbul, 1996, s. 74.

³⁵ Bkz.: Ramazan Yazçıçek, “Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced -Harfler ve Rakamlar Metafiziği-” *Milel ve Nihal*, 2 (1), 2004, ss. 75-114.

ayrım her şeyin zâhir ve bâtınının olduğu gibi Kur'an'ın, hatta Kur'an'dan her ayetin ve her kelimenin dahi zâhir ve bâtın yönlerinin olduğunu söyleyen Şia ile başlamıştır.³⁶ Şia ve Tasavvuf disiplini, savunularını bu bağlamdaki yöntemleri kullanmak suretiyle ortaya koymuşlardır. Ancak şeriatı erteleyerek salt bâtınî mânâ arayanların İslâmî disiplinler tarafından kabul görmediği bilinmektedir. Kendilerini Şia ve Tasavvuftan farklı isimlerle isimlendirmelerine rağmen batınî, hurufî yöntemi³⁷ alabildiğine kullanan farklı Sünni dinsel paradigmlar da bu zafiyetten beri değillerdir. Bunlar da Mistisizm zemini üzerine oluşturulan; bâtınî yorumu esas alan şaz yaklaşımlardır.

İman için aklın varlığını ve insanın imana konu olan davetini anlayacak, kavrayacak düzeyde olmasını gerekli gören İslam, aklın yokluğunu ve hatta eksikliğini ise mükellefiyetin düşme sebebi olarak kabul eder. Bu hassas nokta, İslam'dan neyin kastedildiğinin zorunlu imkânı olan günlük dilden ayrıştırılamayacağı gerçeğini ortaya koymaktadır.

Kur'an, dilin kullanımı esnasında kastını muhafazayı dilin kendisiyle birlikte önemser. Burada dil ve amaç örtüşmesi en temel esastır. Bu hassasiyet, İslam'ın, dilin kastına rağmen manipüle edilmesine; amacından soyutlanmasına tahammülü olmamasındandır. Keza dil yalan söylemez belki rakamlar gibi dile de yalan söylettirilir. İslam inancında diller üzerinde art niyetli tasarruflar olmadığı sürece dillerin kendi aslî mecrasında ve saf olarak akacağı kabul edilir ve Allah'ın ayeti olarak görülür.

"Ey iman edenler! "Râ'inâ (bizi gözet)" demeyin, "unzurnâ (bize bak)" deyin ve dinleyin. Kâfirler için acıklı bir azap vardır"³⁸ ayeti bu anlamda açık bir uyarıdır. Burada muhatabın kelimeyi art niyetle farklı anlamlara hamletmesine, elastiki zemine terk etmesine müsaade edilmemekte, ifadelerin bağlamında kullanımı istenmektedir. Keza metaforik bağlam, kavramsal alan dışıdır. Bu

³⁶ İbrahim Sarmış, *Tasavvuf ve İslâm*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 135.

³⁷ Hurufilik hakkında bkz.: Fatih Usluer, *Hurufilik*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2009.

³⁸ Bakara, 2/104.

durum, ses, obje, jest, mimik, tonlama, rumuz ve hatta ıslık çalma şeklinde dahi ortaya konulabilir. Kavramın geçtiği bağlam ıstılahî zemin ve çerçevesiyle muvafık/mutabık değilse şayet orada sorun var demektir ve orada kavram, bağlama rağmen bir zorlamaya maruz bırakılmıştır.

Kelimelerin delaletinin hakikat alanının dışına çıkarılması, meşruiyetinin halel görmesi demektir. “Dilsiz düşünce zihinlere hapsolmek zorunda iken düşüncesiz dil de anlamın buharlaştığı alana dönüşecektir.”³⁹ Yani dil, düşünce ve delalet insicam ve mutabakat içinde hedefe yürümelidir.

Kur’an mesajını anlamaya yönelik olarak geliştirilen yorum yöntemleri neticede bir tefsirdir. Ve esas itibariyle sınırları belirlenmediği takdirde tefsir, istismara müsait bir karaktere sahiptir. Tefsir, ilâhî muradı anlama amacına yönelik olarak ortaya konulan bir çaba iken, uçları açık bir yorumlamaya evrildiğinde ise ıstılahî anlamıyla tefsir dahi değildir. Aslı anlamından uzaklaştırılan te’vil de öyle. Tarihte tenzil için savaşanların sonradan te’vil için savaş-tıkları göz önüne alındığında durumun ehemmiyeti ortaya çıkar. Te’vilin en azından nerede, nasıl ve niçin olamayacağını tespiti ve meşruiyet sınırlarının bilinmesi gerekir. Öncelikli kural, te’vil edilenin, dil dışı müdahalelere ve te’vil edilenin karakterine zıt tehditlere maruz bırakılmamasıdır. Sonuç itibariyle “te’vil, bir şeyin âkibetini ve varacağı noktayı bildirmektir. Bir şeyin aslını, hakika-tini ve pratik sonucunu bildirme veya izah etme anlamına gelmek-tedir.”⁴⁰

Kur’an’ın açık ve anlaşılır bir Arapçayla vahyolunduğu ken-disinin beyanı iken⁴¹ ve Kur’an vahyinin korunduğu⁴² da dikkate alındığında, Kur’an’ın zahirine rağmen yapılan te’vilin ümmeti helake sürükleyen aşırı yorum ve fâsid bir okuma olduğu izahtan varestedir. Bu okuma, Kur’an’ın anlam bütünlüğüne muhalif olup

³⁹ Ayık, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor”, s. 73.

⁴⁰ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, ss. 114, 116.

⁴¹ Yusuf, 12/2; Rad, 13/37; Nahl, 16/103; Taha, 20/113; Şuara, 26/193-195, 199; Zümer, 39/28.

⁴² Hicr, 15/9.

özünde te'vil de değildir. Buradan çıkarılması gereken ders, Allah'ın kendisi için kudretinin ifadesi olarak kullandığı kavramların beşerî algıda karşılığına, "işte şudur" denilmesi, Allah'a mekân ve teşbih nispet etme olur ki, bu da "Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir"⁴³ kesin hükmüne ters düşer. Allah'ın (cc) kendi zatı için buyurduğu ifadeler,⁴⁴ gayba taalluk eden gerçek mahiyetini bilmediğimiz ifadelerdir. Bu ifadelerin kabullenilmesi ayrı, bir dilin kendi doğallığı içinde tasvir, mecaz ve sembollerle anlatıma konu olduğunda kavramların farklı anlamlara taşınması, 'bu ifade şekliyle ne demek isteniyor bilemeyiz' denilmesi ise apayrıdır. Bu sebeple birinci kısımdakilerle "ne kast edildiğini Allah bilir" demek gerekirken ikinci kısımdakileri ise dilin kendi gerçekliği ve Kur'an'ın anlam bütünlüğüne ters düşmeyecek şekilde okuma ve anlamaya çalışma zorunluluğu vardır. Burada "benzetmeyi anlamlandıramayız" söyleme hakkımız da yoktur, dil ve dinin sınırlarına rağmen keyfi, uçuk-kaçık anlamlar verme hakkımız da. Unutulmaması gereken bir diğer nokta da, bir kelimenin kök/sözlükçe anlamı, terim/kavram; istilâhî anlamı değildir. Birincisi anlamaya dair yardımcı iken ikincisi ise esas alınması gereken mânâdır.

Kastı anlama çabası, kendi anladığını kelamın sahibine ve/veya muhatabına onaylatmaya dönüşmemelidir. Te'vilin sağladığı imkân, te'vil edilenin söz ve anlam bütünlüğüne rağmen bir keyfilikte yapılmamalıdır. Hülâsa te'vilde, *dil, akıl ve nasların toplam bütünlüğü* gözetilmeli ve te'vile konu metnin *zahiri yönü* göz ardı edilmemelidir. Bu yönüyle te'vil, ictihadî bir etkinliktir. Bu özellikleri dikkatten uzak tutan özellikle Şia ve Tasavvuf geleneği, vahyin rehberliğini; dilin açık kuralları ve aklın gereğini çoğu kez göz ardı etmiştir. Bu bağlamda yapılanlar irfanî, işarî okuma adına ifsadî faaliyete dönüşmüştür.

Peygamberimiz (as), Kur'an'ın fâsid şekilde te'vil edilmesinin ümmeti helake sürükleyen bir durum olacağı uyarısında bulunmuştur. Konuya dair uyarısı ile meselenin ehemmiyetini ortaya

⁴³ İhlas, 112/4.

⁴⁴ Bkz. Bakara, 2/29; Araf, 7/54; Yunus, 10/3; Rad, 13/2; Taha, 20/5; Furkan, 25/59; Secde, 32/4; Hadid, 57/4.

koyan Hz. Ömer ise, “Bu ümmet hakkında beni en fazla endişelendiren şey, insanların Kur’an’ı yanlış şekilde te’vil edecek olmalarıdır”⁴⁵ demektedir.

Kur’an’da Metaforik Anlatım

Kur’an kolaylaştırılmış, anlaşılır dille gönderilmiş bir kitaptır. Tahriften korunmuş, mükellefiyet için her bir vasat akıllı insanın anlayabileceği ifadeler kullanılmıştır. Gayb haberleri ve mucizeler, olduğu gibi inanması gereken haber bilgileridir. Mükellefiyete konu olan inşa bilgileri ise ifadelerin hakiki anlamı; dilin bütün zenginliklerinin korunduğu tasvirler, abartılar, dikkat çekmeler, yeminlerle zenginleştirilmiştir. Kur’an’daki, semboller üzerinden metaforik anlatım da bütün doğallığı ile bu zeminde yer alır. Burada yer alan metaforik kullanım ifadenin hakikî anlamına ve zâhirî kastına ters olmadığı gibi bilakis açıklayıcı ve güçlendirici desteklerdir. Zâhirî olana muhalif bâtunî mânâlar verme ameliyesine gelince, konunun sorun olma noktası da burasıdır.

Peygamberimizin hadislerinde metaforik anlatıma çokça yer verilmiştir. “Mü’min aynı delikten iki kez sokulmaz.”, “Mü’min için mü’min, birbirini perçinleyen duvar gibidir.” “Mü’min, mü’minin aynasıdır.” hadisleri konuya dair verilebilecek özgün örneklerden sadece bir kaçıdır.⁴⁶ Dilin olanca zenginliğiyle kullanıldığı hadisler hayatın içinden örneklerle, emir, yasak, ders, açıklama ve haber olarak yolumuzu aydınlatmaktadır.

“Şüphesiz Allah (hakkı açıklamak için) sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İman etmişlere gelince, onlar böyle misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler. Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne murad eder derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır (çünkü bunlar birer imtihandır).”⁴⁷

⁴⁵ Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, ss. 118-119, bkz.: “takriz”, ss. 14, 121, 122.

⁴⁶ *Buhârî, Sünen-i Ebî Davud*; Farklı örnek ve açıklamalar için bkz.: Ögke, *Metaforik Anlatım*, ss. 65-70.

⁴⁷ Bakara, 2/26.

“Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu,) nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.”⁴⁸ Ayette geçen her benzetme muhteşem derinliğe sahiptir. Allah (cc) hiçbir yaratılmışı benzer. İnsanın, idrak ve yetkisinin sınırını bilmesi bir iman ilkesidir. Ayette anlatılanların ihtişam ve manidarlığı, Allah'ın, insanlara tenezzül buyurup zatıyla ilgili verdiği temsillerin doğru okunmasıyla anlaşılabilir.

“Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecel elbise yarattık. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindedir. Belki düşünüp öğüt alırlar (diye onları indirdi).”⁴⁹ Burada kullanılan, ‘takvâ elbisesi’ özgün metaforik bir ifadedir. Ayetteki kastı ve kullanım amacını tam da şu ayette geçen, ‘ateşten bir elbise’ ifadesinde görmekteyiz:

“Şu iki grup, Rableri hakkında çekişen iki hasımdır: İmdi, inkâr edenler için ateşten bir elbise biçilmiştir. Onların başlarının üstünden kaynar su dökülecektir!”⁵⁰

Kur'an'da bir çok ayette benzetme/mecaz/metafor kullanılmıştır. Dolayısıyla bu yöntemin Kur'an'ın temel anlatım yöntemlerinden biri olduğunu öğreniyoruz. Konuya dair güçlü vurgusuyla okuduğumuz, “Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği)

⁴⁸ Nur, 24/35.

⁴⁹ Araf, 7/26.

⁵⁰ Hac, 22/19; Farklı örnekler için bkz.: Ögke, *Metaforik Anlatım*, ss. 56-64.

ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar"⁵¹ ayeti, müfessirler tarafından çokça tartışılmıştır. Ayet, bir yönüyle yazının amacının sınırlarını belirlemekle birlikte, diğer taraftan, dil ve mânâ yönüyle farklı tefsir edilmiş olup hususî bir çalışmayı gerektirmektedir. Ayette geçen "(Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar" vurgusu ise bağlamını da aşan bir mesaj/ders vermektedir.

Kur'an Yorumunun Metaforik Anlatımla Yapılmasının İslâmîliği İmkânı

İslam inancı, din dilini, dilin muteberliği, araçsal itibarı ve dahası çizdiği iman umdelerini havi şartlara sahip olması kaydı ile kabul eder. Bu yönüyle katı lafızcı/indirgemeci yaklaşımı, mânânın, kastın/illetin buharlaşmasına sebep olabileceği cihetiyle muteber görmediği gibi diğer taraftan lafzın, literal gerçekliğini yok sayarak sınırların belirsiz anlam avcılığına sürüklenmesini de kabul etmez. Zira İslam bütüncül bir yaklaşımı öngörür. Bu yaklaşım, dilin ve dinin vahyin aydınlığında bireysel ve toplumsal gerçekliği karşılayacak düzeyde işlerlik kazanmasıdır. Varlık, bilgi, ahlâk ve estetik bütünlüğün sağlanmasıyla gerçek anlamını bulur. Kur'an'da, mesaj, temsil, metafor veya muhkemata konu kavram ve ifadeler bu bütünlük zeminine oturur ve yaşamın bütün boyutlarında doğal seyrine kavuşur. Kur'an'da metafor üzerinden anlatım, günlük dilden ayrı düşünülemeyecek bir vasatta yapılmaktadır. Anlaşılsın diye kolaylaştırılan ve her peygambere kavminin dili üzere gönderilen mesajın kastının mahfuz bir kapalılıkta olması düşünülemez. Kur'an ifadelerindeki edebi tasvir, metafor ve kıssalara varıncaya dek bütün anlatım yöntemleri, bir bütünlük, uyum ve denge üzeredir. Dolayısıyla dinî okumalarda metaforik dilin meşruiyeti, Kur'an'ın bütünlüğünde ele alınmalı ve anlam kur'anî zemine oturtulmalıdır.

Kur'an'la meşrulaştırma, her görüş ve eylemin daha dinî daha Kur'anî olması için kendisine başvurulmuş bir çabadır. Bu çaba, ihtiyaç duyulan din dili zemininde yürütülmektedir. İlgili gayretlerin sonucudur ki bugün mistik ve modernist birçok dinî olarak

sunulan alanda Kur'an ile taban tabana zıt kabuller yer almaktadır. Daha ziyade bunlara bâtinî, işarî tefsirlerde ve modernist/reformist fikirlerde rastlamaktayız. Popüler din anlayışının selef ile bağıını koparması, kaynak sorununu halletmemiş olması ve nitekim çoğu kez gayr-ı İslamî aktüel yaşam tarzı da sınırların korunmadığının teyididir. İslam'ın "yaşam tarzı" anlamında bir din olduğu gerçeğiyle çelişen bu durum, kompartımanlara ayrıştırılan din algısına dayanmaktadır. Farklı yorum yöntemlerinin ilkesellikten azade olması, öncelikle tasavvurlardaki bozulmanın yansımasıdır. Bu sebeple Kur'an ayetleri Kur'an'ın toplamındaki anlam, bağlam, dil ve hedeflenen maksat dikkatten uzak tutulmadan okunmalıdır.

"Andolsun biz Kur'an'ı düşünüp öğüt alınsın diye kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mu?"⁵²

Anlam kaymasına uğratılan, aslî mecrasından çıkartılan Kur'an ifadelerine şaz mânâlar verilmektedir. Bu vahamete birçok kavram, ayet ve hatta muhkemata konu meselelerde dahi rastlanmaktadır. Metaforik yöntemin kullanılmasında düşülen hatalar da bu kabildendir. Vakıya en masumane ifadeyle, nasların yanlış istidlale malzeme edilmesi diyebiliriz. Varılan netice, Müslüman toplumların itikadî, amelî ve derken kültürel yaşamlarında bozulmanın had safhaya ulaşmasıdır. Batıl inanışlar, hurafeler ve hatta büsbütün ifsada yol alışı olarak görülmesi gereken bidatler de bu kabildendir. Hülasa "her din, kendi hakikat anlayışına paralel olarak bu anlatıları inananına aktarmaktadır. İnanan her bir birey tarafından mutlak hakikatin ifadesi olarak kabul edilen bu anlatıların evrensel düzlemde bir hakikat içerip içermediği ise dinin temel hakikat öğretisi çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmesi gereken bir durumdur."⁵³

Sonuç Yerine

Metaforik anlatım, metafizik alanda teşbihle ya da semboller üzerinden yapılan güçlü bir ifade biçimidir. Metafor kavramının tarihsel yol haritasına baktığımızda hemen hiçbir kastı mucip söz konu-

⁵² Kamer, 54/22; Bkz.: Kamer, 54/40.

⁵³ Şinasi Gündüz, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal*, 6 (1), 2009, s. 26.

su olmadan kullanıldığı gibi çoğunlukla kullanımında kastı mahsus taşıdığı görülmektedir. Metaforik anlatımla bazen gerçek amaç örtülme istenmekte bazen de çok daha güçlü mânâ için ifadeler mecazla izaha gidilmektedir. Mânâyâ derinlik kazandırmak, dinleyenin, okuyanın düşünüp tefekkür etmesi için yeni algı yolları açmak, ifadeye estetik boyut sağlamak, unutulmamasını ve konunun bahsinden zevk alınmasına imkân vermek, metaforik kullanımın temel sebepleridir.

Bir anlamda dil manipülasyonuna dayanan metaforik yöntemin Mutasavvıflar tarafından daha ziyade bâtinî yorum ağırlıklı kullanıldığı görülmektedir.

Beşerî sanılar, vahiy ile örtüşmesi oranında muteber kabul edilir. Ancak ahenge dair insanî fark ediş/hikmet, imanın asıl sebebi değil, teslimiyetin akabinde belki itminanı artıran hakikat tecellileridir. Bu sebeple vahiy gerçeğiyle örtüşmeyen hiçbir üretme ve yöntem İslam açısından muteber değildir. Kullanılan her yorum yöntemi, anlatım dili bu çerçevede değerlendirilmelidir. Vahyin yorum yöntemi vahye rağmen olamayacağı gibi -hâşâ- Allah'a kasit dayatmaya varan beşerî münasebet misli zevk ve keyflik üzerine de ikame edilemez. Zira tarih boyunca sorun, naslardan ziyade naslara dönük yorum yöntemlerinden ve farklı yöntemleri kullanma çabasındaki kullanıcılarından kaynaklanmıştır.

Bir içtihadî etkinlik olarak tefsir, iman ilkelerimizle uyumlu anlam bütünlüğü kapsamında yapılmalıdır. Bir yorum yöntemi olarak metaforik çaba da, dil, akıl ve muhkem nasların toplam bütünlüğü gözetilerek uygulanmalıdır.

Çalışmadan çıkarılması gerekli ders, her bir farklı anlatım yönteminin tevhidin doğru anlaşılmasına imkân verdiği oranda muteberliğidir. Ortaya konulan her çaba ile dil ve amaç örtüşmelidir. Burada not düşmek istediğimiz bir diğer nokta, yöntem/metot gibi kavramların dahi esasında “usul”ü tam karşılamayan ifadeler olduğu gerçeğidir. Keza “usul” bir ıstılah olarak “asl”a tabidir. İslamî tefekkürde usul, asla rağmen olamaz. Beşerî metinlerin izah yöntemlerinde gözetilen esaslar, vahyî olanın anlaşılmasındaki

usule dair kaidelerle aynı değillerdir. Bu yönüyle de eksik ve netamelidirler. Farklı anlatım yöntemlerinin meşruyeti, dilin açık prensiplerine, vahyin temel ilkelerine ters düşmemelidir. Kur'an'ın zâhirî boyutunun ertelenip, önemsizleştirilerek yorumlanmaya kalkılması öncelikle Kur'an'ın ruhuna aykırıdır. Kur'an'ı anlama yöntemleri, tevhid hakikatini örtmeye, nebevî mesajı bulanıklaştırıp heva yönünde tahrife sebebiyet vermemelidir. İlkeleri doğrultusunda yaşamın toplamına söz söyleme kudretine sahip olan, değişim ve dönüşümü hedefleyen tevhid inancının, anlık ve parçacı yaklaşımlara tahammülü yoktur. Bunu teminin en güvenilir dayanağı yine Kur'an'ın kendisidir.

Kur'an'a ilişkin yorum çalışmalarına kendi ölçeğinde katkı sağlamayı amaçlayan bu yazıda, metaforik anlatımın bizatihi Kur'an örneğinde mevcudiyeti sonucuna varılmıştır. Dikkat çekilen husus ise yöntemin kullanılmasının İslamîliğinden ziyade kullanımda sınırların belirlenmesiyle ilgilidir. Gözetilmesi gereken sınırlar, Kur'an'ın ilke, amaç ve hedefleriyle örtüşmesidir.

Muhakkak ki en doğruyu bilen Allah'tır.

Kaynakça

- Ahmet Ögke, *Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van, 2005, s. 2.
 Fatih Usluer, *Hurufilik*, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2009.
 Hasan Ayık, "Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor", *Milel ve Nihal*, 6 (1), 2009.
 Hasan Çiçek, "Kadîm Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlana'nın Mesnevî'sinde Metaforik Anlatım", *AÜİFD*, 44 (1), 2003.
 Muhyiddin İbn'ül Arabî, *El-Futûhât El-Mekkiyye*, haz. N. Keklik, Kültür Bakanlığı, 1184, Ankara, 1990.
 İbrahim Sarmış, *Tasavvuf ve İslâm*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.
 İlhan Ayverdi, "İstiâre" mad., "İstibdal" mad., *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2005.
Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit, Ohan matbaacılık, İstanbul, 1997.
 Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, 6 (1), 2009.
 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, tr. C. Koytak, A. Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.
 Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara, 2002.
 Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara, 2003.
 Ramazan Yazıcı, "Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced -Harfler ve

Ramazan YAZÇIÇEK

Rakamlar Metafiziği-” *Milel ve Nihal*, 2 (1), 2004.

S. Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, İz Yayınları, tr. A. Özel, İstanbul, 1996.

Şinasi Gündüz, “Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos”, *Milel ve Nihal*, 6 (1), 2009.

TDK, “Metafor” mad., <http://www.tdk.gov.tr/>;

Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, 3. Baskı.

Zahide Ay, *Alamut Sonrası Nizarî İsmailîliği*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2012.



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Ahmet Türkan, **Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar**,
(İstanbul: Kitabevi, 2012), 178 s.

Araştırmalarını daha çok Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler ve Papalık üzerine yoğunlaştırmış olan yazar, "İstanbul'da Ermeni Cemaatleri Arasındaki Dini ve İdari İhtilaflar ve Tartışmalar" isimli teziyle doktor unvanına sahip olmuştur.

Yazarın "Osmanlı'da Kripto Hıristiyanlar" isimli eseri giriş dâhil olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Yazar eserin giriş bölümünde, konuyla ilgili terimlerin anlamlarını ve İslam dinini terk edenlerle ilgili fikhî konulara değinmektedir. Böylece yazar, okuyucunun ilerleyen bölümlerde karşılaşılacağı bir kısım terimlerin ve Osmanlı yönetiminin din değıştirmelere karşı bakış açısını şekillendiren temel dini meselelerin daha iyi kavranılmasına kolaylık sağlamış oluyor. Giriş bölümünde aynı zamanda Avrupa'daki farklı inançlar konusunda, Avrupa'nın dini ve siyasi güç merkezlerinin tutumuna da değinen ve örnekler veren yazar, Avrupalıların din özgürlüğü konusunda Osmanlı yönetimine yapmış oldukları baskılara değinmektedir. Ayrıca Avrupalıların din öz-

gürlüğü konusunda içine düştükleri çelişkili uygulamaları da göz önüne sermektedir.

Yazar eserin esas konusu olan ve yıkılışına kadar Osmanlı Devleti'nin başını ağrıtan Kripto (gizli) Hıristiyanların ortaya çıkışının nedenlerini birinci bölümde izah etmeye çalışmıştır. Bu temel nedenler arasında özellikle Tanzimat Fermanı'nın ilanı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan siyasi, sosyal, ekonomik, dini vb. alanlardaki değişimin bazı Osmanlı vatandaşlarının din değiştirmeleri üzerindeki etkisine dikkat çekilmiştir. Yazar burada, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri Müslümanların hâkim millet konumuna vurgu yapmış, hâkim sınıfın avantajlarından faydalanmak için gayrimüslim tebaanın çok erken dönemden itibaren görünüşte Müslüman olduğunu belirtmiştir. Müslüman gözüken Kripto Hıristiyanların hâkim millet statüsünden rahatça faydalandıkları ifade edilmiştir. Yazar, iktidarın nimetlerinden yararlanma amaçlı olup, gerçekte var olan fakat gün yüzüne çıkmayan bu oluşumların, Tanzimat'ın getirdiği tüm tebaanın eşitliği ilkesi ile yeni bir sürece girdiğini ileri sürmüştür. Zira Tanzimat, Osmanlı Devleti'nde yaşayan bütün gayrimüslimler için ırk ve mezhep farkı olmaksızın eşitlik getiriyor, diğer din mensupları ile Müslümanlar arasındaki farklılıkları kaldırıyordu. Yazara göre bu eşitlik ilkesi ile Müslümanların hâkim sınıf ayrıcalıkları ve avantajları ortadan kalkmakta ve Müslüman olmak cazibesini kaybetmektedir. Bu durumun bir sonucu olarak da Müslüman gözüken Kripto Hıristiyanlar, gerçek inançlarını açığa vurmaya başladılar. Zira Müslüman gözüksen de, aslında Hıristiyanlık inancını gizli olarak yaşayan bu grupların daha fazla gerçek dinlerini saklamalarına gerek kalmamıştı.

Yazar bunun dışında, misyoner faaliyetlerinin de Kripto Hıristiyanların gerçek inançlarını ortaya koymalarında teşvik edici bir etki yaptığını ortaya koymuştur. Eserde misyoner faaliyetlerinin seyri açısından önemli bir noktaya da dikkat çekilmiştir. Şöyle ki, cemaat liderlerinin istekleri doğrultusunda 1834 yılında gayrimüslimlerin din ve mezhep değiştirmelerini yasaklayan bir yasa çıkarıldığı, ancak Protestanların koruyuculuğunu üstlenen İngilizlerin

baskısı sonucunda yasak 1844'de kaldırıldığı ifade edilmiştir. Bu durum gerek gayrimüslim cemaatleri gerekse gizli Hıristiyan grupları misyonerlerin propagandasına daha açık hâle getirdiği belgelerle ortaya konulmuştur. Tanzimat'ın ilk yıllarında gerçek inançlarını cılız bir sesle açığa çıkarmaya başlayan ve daha çok münferit hareketler halinde olan din veya mezhep değiştirmelerine Osmanlı yönetiminin bakışını yazar, konuyla ilgili yapılmış pek çok resmî yazışmayı inceleyerek birinci elden kaynaklarla ortaya koymuştur. Varılan sonuca göre Osmanlı yönetimi bu tarz mezhep ve din değişimine olumsuz bakmış ve engellenmesi yönünde bir siyaset izlemiştir. İslamiyet'i terk edip Hıristiyanlığı kabul edenlere yönelik cezaî yaptırımlarından ötürü Osmanlı Devleti'ni sert bir şekilde eleştiren ve siyasî baskı altına alan Avrupa devletlerinin kendi ülkelerindeki din ve mezhep değişikliklerinde izledikleri siyaseti, insanlık dışı muameleleri ortaya koyan yazar, böylece kısmen karşılaştırmalı bir din ve tarih yazım metodu izleyerek okuyucunun olaylara bakışının netleşmesini büyük ölçüde başarmıştır.

Tüm bunlarla birlikte yazar, gerek Tanzimat gerekse Islahat fermanlarının getirmiş olduğu askerlik ile ilgili sorunların da din değiştirme üzerinde etkili olduğunu kaydetmiştir.

Eserin ikinci bölümü Adalarda ve Balkanlar'da bulunan Kripto Hıristiyanlar başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde öncelikli olarak adaların Osmanlı yönetimine geçmesine ve bu yörelerde faaliyet gösteren tüccarların konumuna değinmektedir. Osmanlı'nın fethinden sonra adalarda ayrıcalıklı bir konum kazanan Ortodoksların Katolikler karşısında üstün bir konuma geldikleri ve bu nedenle de Katoliklerin eski ekonomik çıkarlarını kaybetmemek ve hâkim sınıfın nimetlerinden yararlanmak gibi maksatlarla görünüşte din değiştirdiklerine dikkat çekilmiştir. Yazar bu bölümde Rodos ve Kıbrıs adaları örneğinden hareket ederek konuyu aydınlatmaya çalışmıştır. Rodos'ta Hıristiyanlaşma hadiselerinin 1880'li yıllarda yapılan nüfus sayımı neticesinde anlaşıldığı ifade edilmiştir. Adada mutasarrıflık (valilik) yapan Namık Kemal'in Hıristi-

yanlaşma hadiselerinin temelinde yatan nedenleri ve sorunu çözmeye yönelik arayışlarını da tespit etmiş olan yazar tamamen birinci el belgeler üzerinden olayları aydınlatmaya çalışmıştır. Kıbrıs adasında Kripto Hıristiyanların oluşumunda da yine ekonomik çıkarların etkili olduğuna değinilmiş, Hıristiyanlaşma hadiselerinin yaklaşık Rodos'la aynı zamana tesadüf ettiğine dikkat çekilmiştir. Fakat Kıbrıs'taki Hıristiyanlaşma hadiseleri üzerine Rodos'ta olduğu gibi örneklemeye gidilememiştir. Muhtemelen Kıbrıs'ın yönetiminin İngilizlere devri konuyla ilgili Osmanlı merkezine bilgi akışını kesintiye uğratmış, dolayısıyla da belge kıtlığına yol açmış olabilir. Bununla birlikte Kıbrıs ve Rodos'tan daha az önemli olmayan Girit gibi bir ada ile ilgili bahsin bulunmaması, kanımca yap-bozun bir parçasının eksik kalmasına yol açmıştır.

Bölümün ikinci alt başlığında Balkanlar'daki Kripto Hıristiyanlara değinilmiştir. Bu çerçevede Hıristiyanlaşma hadiselerinin en fazla görüldüğü belirtilen Üsküp, Prizren, Elbasan, İşkodra ve Sırbistan ele alınmıştır. Yazar bölgede faaliyet yürüten Rusya'nın, Avusturya'nın, Papalığın ve diğer misyoner teşkilatların Hıristiyanlaşma hadiselerinde oynadıkları önemli rollere değinmiş, uluslararası krize neden olan ilişkiler yumağına dikkat çekmiştir. Ayrıca tamamen birinci el kaynaklardan hareketle yazar, Prizren, İpek, Priştine ve Lofça kazalarında Hıristiyan olduklarını ifade eden köylerin isim ve hane sayılarını içeren tablolar hazırlayarak konunun anlaşılabilirliğini artırmıştır. Elbasan'daki Hıristiyanlaşma hadiselerini inceleyerek Sultan II. Abdülhamit'e geniş bir rapor sunan Binbaşı Recai Bey'in layihasını tespit edip bunu okuyucunun anlayabileceği bir sadelikle eserine dâhil etmesi, sorunun temelinde yatan gerekçelerin fark edilmesi açısından önemlidir. Yazarın, Osmanlı yetkililerinin konuyla ilgili raporları ve sorunun çözümü için ne yapılması gerektiği hakkındaki tekliflerini titizlikle tespit edebilmiş olması eserin değerini artırmaktadır. Zira eserde verilen birinci elden kaynaklarda Osmanlı devlet adamlarının en azından bir kısmının konu ile ilgili bir özeleştiri yaptığı açıkça takip edilebilmektedir. Aynı zamanda dönemin basınında çıkan konuyla ilgili haberler de yazar tarafından tespit edilerek ilgili yerlerde kulla-

nılmıştır.

Eserin üçüncü bölümü Anadolu'daki Kriptolar başlığını taşımaktadır. Böyle olmakla birlikte konu daha çok Yozgat Akdağmadeni'ndeki Kripto İstavriler üzerine yoğunlaşmıştır. Muhtemelen bunda birinci elden kaynakların yazarı yönlendirmesi etkili olabilir. Yazar bu bölümde Gümüşhane'nin Torul kazasından gelip Akdağmadeni'ne yerleşen İstavrilerin kökeni, göç nedenleri ve inanç biçimlerini açıklamaya çalışmıştır. Eserde Sultan Abdülhamit dönemi Anadolu Müfettişi Ahmet Şakir Paşa'nın konuyla ilgili tespitlerine ve ilgili devlet adamlarına yaptığı uyarılara yer verilerek, Paşa'nın konuyla ilgili çözüm yolları için Saray'a sunduğu layihanın içeriği sadeleştirilerek kaydedilmiştir. İstavriler arasında Hıristiyanlaşma hadiseleri ve bu konuda önemli rol oynayan eşraftan ve papazlardan bir takım kimseler mercek altına alınarak, konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Şakir Paşa'nın Sultan Abdülhamit'e gönderdiği raporda dikkati çeken en önemli hususlardan biri de gizli Hıristiyanlar içerisinde medresede uzun yıllar tahsil yapmış, hatta zamanında imamlık dahi yapan kişilerin yer bulmasıdır. Bu arada İstavriler sorununu çözmeye yetki sahibi olan bir kısım Osmanlı yerel yöneticilerinin konuyla ilgili acizliği ve/veya davranış şekillerindeki tuhafılık da eserde okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Aynı zamanda İstavrileri Hıristiyan olarak tanıtmaya çalışan Fener Rum Patrikhane'sinin çabalarına ve Sillogos Okulları'nın faaliyetlerine de değinilmiştir. Okulların faaliyetleri ile ilgili önemli ayrıntıların verildiği eserde Osmanlı yönetiminin bu okullara bakış açısı ortaya konulmakta ve bir kısım Osmanlı yöneticisinin konuyla ilgili kayıtsızlığı tespit edilmektedir.

Yazarın en önemli tespitlerinden biri de dini ve dünyevi açıdan Hıristiyanlığı farklı yorumlayan hatta çoğu zaman birbirine ters bir pozisyonda bulunan patrikhane ile Sillogos okullarının nasıl ortak çalışma içerisine girdikleri hususudur.

Eserin dördüncü bölümü ise Trabzon'daki Kriptolar başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Trabzon ve çevresi mercek altına alınmaktadır. Öncelikle bölgedeki İslamlaşma sürecinden bahsedil-

mektedir. Bu çerçevede gizli Hıristiyanların varlığının çok daha erken dönemlere dayandığı yönündeki birtakım iddialara yer verilerek Gümüşhane çevresindeki gizli Hıristiyan cemaat olan Kromlular irdelenmektedir. Aynı zamanda Trabzon'daki Hıristiyanların zorla Müslümanlaştırıldığı yönündeki Fener Rum Patrikhanesi'nin iddiası da dönemin birinci elden kaynaklarına göre ortaya konulmuştur. Sonuçta Trabzon ve çevresindeki Hıristiyanlaşma hareketlerinin de Akdağmadeni v.b. diğer yerlerdekilere çok farklı saiklerle olmadığı tespit edilmiştir.

Yazar Trabzon'daki Kripto Hıristiyanlara değinirken 2010 yılında beyaz perdeye aktarılan ve Trabzon bölgesindeki Kriptolardan bahseden *Yüreğine Sor* filmi üzerinde de değerlendirme yapmaktadır. Filmin ne kadarının gerçeği yansıttığı ile ilgili olumlu ve olumsuz görüşleri de dikkate alınması gereken bir değerlendirmedir.

Sonuç olarak, Hıristiyanlaşma hadiseleri İslam ve siyaset nokta-i nazarından birçok sakıncalara yol açacağından Osmanlı Devleti tarafından engellendiği tespitinde bulunulmuştur ki bu aslında yalnızca yazarın değil aynı zamanda eserde kullanılan dönemin resmî yazışmalarına yansımış devlet politikasının izlerini de taşımaktadır.

Osmanlı dönemi Kriptoları üzerine yapılan çalışmaların azlığı düşünülürse eser bu alandaki literatüre önemli bir katkı yapmaktadır. Özellikle Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan ve Kriptolar konusu üzerinde çalışmalar yapan diğer araştırmacılar tarafından hemen hemen tamamı görülmemiş olan birinci elden kaynakların kullanılmış olması eserin değerini artırarak onu bir telif eser konumuna yükseltmektedir.

Raif İVECAN

(Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniv.Fen-Edebiyat Fak. Tarih B.)



Fuat Aydın, **Hint Dini Düşüncesinde
İnsanın Özgürlük Arayışı: Hinduizm'de Kurtuluş**,
(İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 244 s.

Türk ve İslam dünyası, tarih boyunca Hint kültür ve medeniyetiyle yakın ilişkiler içerisinde olmuştur. Özellikle XI. yüzyılda hem bu ilişkilerin anlaşılmasına hem de söz konusu kültürü yakından tanımaya yönelik dikkat çekici eserler ortaya konulmuştur. Başlangıç niteliğinde olan bu eserlerin sonraki dönemlerde maalesef devamı gelmemiştir. Hindistan'ı XVI. yüzyılda kolonileştiren Batılılar, bu coğrafya ile ilişkilerini canlı tutmuşlar ve XIX. yüzyılda Hint Dinlerine ait kutsal literatürü sistemli bir şekilde Batı dillerine çevirmeye başlamışlardır. Öte yandan İslam dünyası, kültürel, tarihî, dinî ve coğrafi yakınlığına rağmen bölgeye gereken hassasiyeti göstermemiştir. Ülkemizde Hint medeniyetini tanımak amacıyla, Cumhuriyetin ilk yıllarında kurulan Hindoloji kürsüsü beklentilere tam anlamıyla cevap verememiştir. Günümüzde Hint kültür ve medeniyetine yönelik araştırmalar söz konusu bölümün yanında, Tarih, Dinler Tarihi, Sanat Tarihi gibi bilim dallarında sürdürülmektedir. Burada tanıtıma çalışacağımız eser, Dinler Tarihi alanındaki ender çalışmalardan birisidir.

Dünya nüfusunun yaklaşık olarak altıda biri (1/6) Hindu'dur. Hinduizm, uzun geçmişi ile dünyanın en köklü dinlerinden birisidir. Dolayısıyla dünya dinleri arasında en eski kutsal metne sahip din kabul edilmektedir. Hinduizm ayrıca sahip olduğu devasa kutsal metin koleksiyonu ile diğer dünya dinlerinden ciddi biçimde ayrılmaktadır. Söz konusu kutsal metinler bir anda ortaya çıkmamış, tarihsel süreklilik içerisinde oluşmuştur. Günümüzde Hinduizm sadece Hindistan alt kıtasına özgü bir din değildir. Ne-

pal, Singapur, Malezya, Mauritius ve Bali Adası başta olmak üzere, dünyanın birçok bölgesine yayılmıştır. Hinduizm'deki yoga ve meditasyon gibi mistik uygulamalar bu yayılışın başlıca sebebi sayılabilir.

Aşağıdaki satırlarda ana hatları ile tanıtacağımız eserde, Hinduizm'de kurtuluş anlayışı ele alınmaktadır. Yazara göre kurtuluş öğretisi, bir dinin özünü oluşturan ve "öteki"ne bakışını belirleyen temel esaslardandır. Nitekim Hinduizm, bizatihi bir kurtuluş dini olarak nitelenir. Yazarın ifade ettiği üzere, hayati bir öneme sahip olmasına rağmen dinlerde kurtuluş öğretisiyle ilgili çalışmalar son yüzyılda başlamıştır. Sadece kendi dinlerini kurtuluş dini sayan Hıristiyanlar bu tür çalışmaları gereksiz görmüşlerdir. Yazar, Batı'nın bu tutumunun II. Vatikan konsiliyle olumlu yönde değiştiği düşüncesindedir.

Yazar böyle bir çalışmanın ortaya çıkışında iki faktörün etkin olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, günümüzde bir milyarı aşan nüfusuyla dünyanın her yerinde Hindu'lara rastlanılabileceği düşüncesidir. İkincisi ise, dinlerin "öteki"ne bakışını anlama bağlamında bu tür çalışmalara duyulan ihtiyaçtır. Bu öneme binaen, ülkemizde henüz akademik bir çalışmanın yapılmamış olması temel motivasyon işlevi görmüştür. Yazar, kitabın okunduğu takdirde Hinduizm'i anlama açısından önemli bir boşluğun doldurulacağını açık yüreklilikle ifade etmektedir. Kitabın adının belirlenmesi konusunda yazar birkaç cümlelik açıklamaya yer vermiştir. Nitekim kitabın adında da yer alan "özgürlük" sözcüğü, Hinduizm'de kurtuluş düşüncesi ve insanın özgürlüğü arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır (s. 10-11).

Hinduizm'in önemli bir veçhesini aydınlatmaya çalışan bu eser, giriş, beş bölüm ve sonuçtan teşekkül etmiştir. İki alt başlıktan oluşan girişin birinci kısmında Hint kutsal literatürü ele alınmıştır. Kutsal metinler şrutı (Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar, Upanişadlar) ve smriti (Ramayana, Mahabharata, Bhagavadgita) biçiminde iki ana kategoride izah edilmiştir. Girişin ikinci kısmında ise, Hint kültürü içerisinde ortaya çıkan ortodoks düşünce ekolleri

aralarındaki benzerlikten ötürü ikili gruplar biçiminde (Nyaya-Vaisesika, Samkhya-Yoga, Mimamsa-Vedanta) ele alınmış, bu sistemlerin dayandığı teoriler ve savunduğu düşünceler ortaya konulmuştur. Ayrıca ismen de olsa heterodoks düşünce sistemlerinin (Budizm, Caynizm ve Carvaka) varlığından da söz edilmiştir. Hindistan'da din ve felsefenin iç içe olduğu ve hayatın bir parçası olduğu vurgulanmıştır (s. 16-48).

Eserin birinci bölümünde (s. 51-75), öncelikle Hint dini düşüncesinde kurtuluşu ifade eden kavramlar ele alınmıştır. Uddhara, taraka, tarana, şreya gibi çok fazla tanıdık olmayan kavramların yanı sıra Hint dinleri denilince ilk akla gelen kavramlardan olan mokşa, mukti, apavarga ve kaivalya gibi sözcükler bu bölümde izah edilmiştir. Daha sonra ise, kurtuluş arzusuna yol açan karma teorisi ve samsara döngüsü ele alınmıştır. Kavramların kökeni, aralarındaki ilişki ve gördükleri işleve değinilmiştir.

Çalışmanın takip eden bölümünde, ilk olarak Vedalardan itibaren Hinduizm'de kurtuluş anlayışı ele alınmış; Upanişadlar, Destanlar ve felsefi düşüncede yer alan bakış açıları ortaya konulmuştur. Bu bölümde daha sonra, kurtuluşun gerçekleşeceği hayat ve kurtuluşun hangi bedensel formlarda gerçekleşeceği tartışılır. Bu manada Hinduizm'de hayatın dört hedefinden (dharma, artha, karma, mokşa) ve dört aşamasından (brahmacarin, grhasthya, vanaprastha, sannyasa) sonuncusunun kurtuluş aşaması olduğu ifade edilir. Bu bölümde son olarak kurtuluşun nasıl olacağı üzerinde durulur. Bu noktada kurtuluşa erişmede beşerî çaba ve tanrısal inayetin ne ölçüde önemli olduğu, bir guruya ihtiyaç duyulup duyulmadığı, kurtuluşun mevcut yaşamda mı (jivanmukti) yoksa öte dünyada mı (videhamukti) gerçekleşeceği gibi konular tartışılmıştır (s. 79-116).

Hinduizm'de bireyi kurtuluşa götüren başlıca yollara, kitabın üçüncü bölümünde değinilmiştir (s. 119-151). Kurtuluşa götüren yolu ifade etmek içinse yoga, marga isimleri kullanılır. Burada eylem (karma), bilgi (jnana) ve aşk/sevgi (bhakti) yolları ele alınıp incelenir. Eylem yoluyla kurtuluş, kurban töreni (yajna) ve onunla

ilişkili uygulamalar neticesinde tanrıya yaklaşma hâlidir. Eylem yolu, daha ziyade Veda metinlerinin esasını teşkil eder. Upanişad düşüncesi ile şekillenen bilgi yolu ise, eylem yolunun kurtuluş sürecinde yetersiz olduğu düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Çünkü eylemi icra eden kişi söz konusu eylemin iç yüzünü bilmelidir. Bunu idrak edemeyen kişinin eyleminin bir anlamı olmayacaktır. Hint düşüncesine göre insan eşyanın hakikatini tam manasıyla idrak edemez (avidya). Bu nedenle insan hakikati olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi düşünür veya anlar (maya). Bu yanılgı, illizyon veya bilgisizlik, bilgi yolu ile ortadan kaldırılır. Bhagavadgita ile ortaya çıkan sevgi yolu ise, eylem ve bilgi yolunu tamamlayıcı mahiyettedir ve söz konusu metne göre en yüce yoldur. Zira insan icra ettiği fiilin (karma) iç yüzünü bilmeli (jnana) ve bu işlemi içtenlikle ve hiçbir beklenti ummaksızın (bhakti) yapmalıdır.

Hint dinî düşüncesinde kurtuluş ve sonrasının ele alındığı dördüncü bölümde, kurtuluşun niteliği, kurtulmanın göstergesi, kurtuluşa eren ruhun mahiyeti, kurtuluş-acı ilişkisi, kurtuluşun ruhen mi yoksa bedenlen mi olduğu, kurtuluşa ulaşan ruhlar arasındaki farklılıklar gibi ilgi çekici konular tartışılmaktadır (s. 153-184). Hindu mezheplerinin kurtuluş konusuna yaklaşımlarının ele alındığı son bölümde (s. 187-224) kurtulmaya muktedir olan ve olmayan kimselerin durumları üzerinde durulur. Bu çerçevede Vedalar ve Upanişadlar'ın konuya yaklaşımı hakkında bilgi verilir. Kurtuluşa eren veya eremeyen ruhların karşılaşacakları durumlar, yani Hinduizm'de ahiret anlayışı son bölümde ele alınan konulardandır. Çalışmanın sonuç kısmında (s. 225-228) ise yazar, Hinduizm'in insanın kurtuluşunu arayan bir din olduğunu ifade eder. Zira bu yöndeki ifadeler kutsal metinlerde sıkça atıflar yapılmaktadır ve kurtuluş anlayışı metinlerin teşekkülüyle paralel gelişmiştir. Vedalarda ilk izleri yer alan kurtuluş düşüncesi, önce Upanişadlar sonra da Bhagavadgita ile tam bir dönüşüm yaşamıştır.

Hinduizm'in önemli bir yönünün tartışıldığı bu eserde dikkatimizi çeken birkaç hususa değinerek yazımızı sonlandıracağız. Yazar, çalışmasını hazırlarken Hindu kutsal metinlerinden, bu

metinlerin yorumlanmasıyla ortaya çıkan felsefi literatürden ve konuyu ele alan modern çalışmalardan yararlandığını ifade etmektedir. Kutsal kitaplar bölümünde Mahabhrata destanının önemli bir bölümü olan ve Hinduizm’de kurtuluş anlayışının temel esaslarının ele alındığı Mokşadharma ile Dharmashastra literatürü içerisinde yer alan Manusmriti ve Yajnavalkya gibi metinlere değinilebilirdi. Yoga konusunun ele alındığı kısımda, Patanjali’nin Yogasutra’sına bir tane bile atıf yapılmamış olması dikkat çekicidir. Yine aynı şekilde, bhakti yolunun ele alındığı bölümde Narada’nın Bhaktisutra isimli eserinden istifade edilseydi okuyucunun ufku daha da açılabilirdi. Ancak bahsettiğimiz hususlar eserin eksikliği olarak anlaşılmalıdır. Zira eser, kutsal metinleri kullanma, felsefi bakış açılarını işleme ve konuyla ilgilenen araştırmacıların çalışmalarını yorumlama açısından ciddi bir emeğin ürünüdür. Ayrıntılı bir kaynakçaya sahip olması da eserin zenginliğidir. Sonuç olarak, Hint kültür ve medeniyetinin anlaşılmasına yönelik araştırmaların önünü açacak tarzda bir eserdir. Dolayısıyla, ülkemizde kısır sayılabilecek bir alana yapılmış önemli bir katkıdır..

Hammet ARSLAN

(Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak.)



Mehmet Alıcı, Kadim İran’da Din,

(İstanbul: Ayışığı Kitapları-Kitabevi, 2012), 366 s.

Türkiye ile uzun bir sınıra sahip İran, Ortadoğu düşünüldüğünde her zaman başat unsurlardan biri olmuştur. Bu husus her ne kadar bazen iki ülkenin liderlik eğilimleri nedeniyle problemlili süreçler geçirmişse de her iki medeniyet de birbirinden haberdar olmayı istemiştir. Bu kadar yakın bağların olmasına rağmen Türkiye’de Pers-İran geleneği ve kültürel yapısıyla ilgili yeterli araştırma neredeyse yok denecek kadar azdır. İran, sosyoloji, tarih, iktisat, ulus-

lar arası ilişkiler gibi birçok disiplinin araştırma konusuna dâhil olabildiği gibi *dini* açıdan da incelemeyi hak etmektedir.

Kadim İran'da Din başlığıyla yayınlanan eser, Mecusilik veya Batılı araştırmacıların daha çok tercih ettiği üzere Zerdüştlük üzerinde yazılmış eldeki sayılı Türkçe kitaplardan biridir. Araştırma dört bölümden oluşmakta ve 'Zerdüş'tün Tanrı Algısı, Zerdüş't Sonrası Dönüşen Teoloji, Sasani Dönemi Teolojisi ve Modern Dönem Monoteizm-Düalizm Tartışmaları' olarak sıralanmaktadır. Tüm bu bölümlerin ana konusu ise günümüzde Mecusilik denildiğinde akla gelen ilk konulardan biri olan *düalist* bir tanrı inancının olup olmadığıdır. Yani acaba Zerdüş't, düalist (Ahura Mazda ve Angra Mainyu) bir Tanrı inancına mı sahiptir yoksa monoteist bir inancı mı dile getirmektedir?

Bilindiği üzere Mecusilerin Kutsal Kitabı *Avesta'nın* içinde bulunan *Gatha* metinlerinin Zerdüş't'e ait olduğu dile getirilir. Dolayısıyla bu dini geleneğin kurucusu olan Zerdüş't, acaba *Gatha* söz konusu olduğunda monoteist bir tavra mı sahiptir yoksa düalist bir tanrı inancını mı ortaya koymaktadır? Alıcı'nın, *Gatha'lar* üzerinden yürüttüğü I. bölümdeki bu tartışma, çok önemlidir. Nitekim bazı klasik İslam kaynakları, Zerdüş'tü *peygamber* statüsünde değerlendirmektedir. Eğer Zerdüş'tün *ikiz ruh meselesi* (s. 44-55) yani Ahura Mazda'nın karşısına koyduğu Angra Mainyu gibi bir varlık, *ontolojik* olarak düşünülürse Zerdüş't, tam anlamıyla *düalist* bir düşünceye sahiptir ki bu yönüyle onun peygamberliği kuşkulu hale gelir. Bu bağlamda *Gatha'lardaki* ilahi varlıklarla (Ameşa Spentalar) ilgili mesele (68-87) çok can alıcı bir yerde durmaktadır. Ancak yapılan bu ayırım, *ahlaki* ise bu durumda Tanrı ve Şeytan gibi bir düalite ortaya çıkar ve bu da onun peygamberliği ile ilgili yorumlara destek olur. İşte bu yönüyle Zerdüş'tün tanrı tasavvuru ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Zerdüş't sonrası gelişen Mecusilik özellikle düalite ile ön plana çıkmaktadır. Nitekim günümüzde dahi *Monoteist* veya *Düalist* şeklindeki tanrı algısında oldukça farklı görüşler bulunmaktadır. Eserin son bölümünde ortaya konulan bu tartışmalar (s. 261-321),

bu meselenin hali hazırda tam olarak çözülemediğini açıkça ifade eder. Nitekim eser, monoteizmi savunan yaklaşım ile düalizme yer veren yaklaşımların temsilcilerini de zikretmektedir (s. 282-303). Ancak bir tarih çalışmasında sonuç kadar sebep de önemli olduğu için bu süreci destekleyen sebepler, ikinci ve üçüncü bölümde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Nitekim Sasaniler dönemi Mecusiliği anlaşılmadan veya bu dönemdeki tanrı algısı ortaya konulmadan, günümüzdeki tasavvurlar çok da berrak hale gelemeyecektir. Bu açıdan Sasani teolojisi özellikle düalist yaklaşımın oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır (s. 187-260). İşte özellikle Sasani dönemi Mecusiliği ve bu çerçevede gelişen düalizm, halihazırda Mecusilik'teki tanrı algısına damgasını vurmaya devam etmektedir.

Mecusilikle ilgili araştırmaların nerdeyse yok denecek kadar az olduğu ülkemizde bu alana yaptığı katkı nedeniyle eser oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Alıcı, Mecusilikteki en temel meselelerden biri olan tanrı algısını işlemekle bu alana bir katkıda bulunmaktadır. Ancak hala Mecusilikle ilgili daha birçok konu farklı araştırmacıları beklemektedir. Esere orijinallik veren en önemli hususlardan biri, Mecusilerin birincil kaynaklarına ulaşıp buradan hareketle bir sonuca gitmeye çalışma gayretidir.

İşte hem temel kaynaklara ulaşarak hem de Mecusiliğin en can alıcı konularından biri olan tanrı algısını inceleyerek Mehmet Alıcı, önemli bir eksikliğe katkıda bulunmuştur.

Dursun Ali AYKİT

(Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak.)





Ahmed Midhat Efendi (1844-1912)

Milel ve Nihal Geleneğinden

Ahmed Midhat Efendi'nin Müdâfaa Adlı Eserinin Mukaddimesi

Bilal PATACI*

*Ahmed Midhat, saldıran küfür karşısında şahlanan imandır;
şahlanan ve hücumla geçen...
Avrupa kırk haramilerin mağarası,
Ahmed Midhat hazineyi ülkesine taşıyan dev...
(Cemil Meriç)*

Ahmed Midhat Efendi (1844-1912)¹ telif ettiği yüz elliden fazla müstakil eser ile son dönem Osmanlı uleması içinde en velûd yazarlar arasında zikredilmektedir.² Roman, öykü ve tiyatro eserlerinin yanı sıra felsefe, coğrafya ve tarih alanlarındaki eserleriyle de çok yönlü bir yazar olduğunu kanıtlamıştır. Bu alanlar dışında Dinler Tarihi disiplini içerisinde telif etmiş olduğu eserleriyle de bilinen yazar, son dönem Osmanlı tarihi üzerine araştırma yapmak isteyenler için vazgeçilmez bir kalem olarak kabul edilmektedir.

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD
[bilal.pataci@istanbul.edu.tr].

¹ Hayatı için bkz. M. Orhan Okay, "Ahmed Midhat Efendi" Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. II, İstanbul, 1989, s. 102-103.

² Kemal Coşkun, Ahmed Midhat Efendi'nin Eserlerinde Dini ve Toplumsal Temalar, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006, ss. 23-29.

Cemil Meriç'in deyimiyle Ahmed Midhat, fakülte değil üniversitedir.

Konumuz gereği Ahmed Midhat'ın Dinler Tarihçiliği üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir. Darülfünûn'da ve Medresetü'l Vâizîn'de Tarih-i Edyan dersleri veren yazar, aynı isimli bir de kitap neşretmiştir.³ *Tarih-i Edyan* (1911) eserinden evvel özellikle gayrimüslimlerin İslam aleyhine neşrettikleri yayınlara cevap vermek ve Osmanlı gençlerinin Avrupa'daki dinsizlik cereyanına kapılmalarını engellemek maksadıyla kaleme aldığı eserleri bulunmaktadır.⁴ *Müdâfaa* (1883-85), *İstibşâr* (1892), *Beşâir* (1901), ve *Niza-ü İlm ü Din* bu niyetle telif ettiği eserleridir. Yazarın bu eserleri müdafî bir nitelik taşımakla birlikte Müslümanlara kendi dinlerini anlatmayı ve onların gayrimüslimlerin dinleri (özellikle Hıristiyanlık) hakkında bilgi sahibi olmalarını amaçlamaktadır. Bu nedenle bahsi geçen eserler hem *Milel ve Nihal* literatürü içerisinde hem de *Reddiye* literatürü içerisinde değerlendirilebilir. *Tarih-i Edyan*'ın telif tarihi göz önüne alınırsa bahsi geçen eserlerin *Tarih-i Edyan* için bir hazırlık ve kaynak olduğu da söylenebilir.

Yazarın 1883-1901 yılları arasında neşretmiş olduğu bu eserlerin müdafî bir tavır taşımasının nedeni aynı yıllarda kesafet kazanan misyonerlik faaliyetleri ve özellikle batılı yazarlar tarafından İslam aleyhine yazılan makalelerdir. Osmanlı'da 17. yüzyıldan itibaren misyonerlik faaliyetlerinin başladığı bilinmektedir. Bu durumun ciddiyetini misyonerlik faaliyetlerine cevaben kaleme alınmış risalelerle öğrenmek mümkündür.⁵ 19. yüzyıla gelinceye dek bu neviden neşr edilen eserlerin ciddi bir niceliğe haiz olması, misyonerlik faaliyetlerinin bu yüzyıla değin pek etkin bir karakter taşımadığını göstermektedir. Ancak 19. yüzyılın özellikle

³ Ahmed Midhat Efendi, *Tarih-i Edyan*, İstanbul, 1911. Bkz. Cengiz Batuk, "Ahmed Midhat Efendi ve Tarih-i Edyan" *Milel ve Nihal Dergisi*, Aralık, 2004/1, ss. 167- 180; Hamide Şule Yiğit, *Türk Düşünce Tarihinde Ahmed Midhat Efendi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006, s.17.

⁴ M. Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, MEB, İstanbul, 1989, s. 24.

⁵ Fuat Aydın, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemindeki Misyonerlik Faaliyetleri ve Bu Faaliyetlerle İlgili Çalışmalara Yönelik Bibliyografya Denemesi" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.7, Sakarya,2003, s. 114.

ikinci yarısında bu neviden eserlerde meydana gelen niceliksel artış ve bununla birlikte dönemin Osmanlı yönetimi tarafından bu faaliyetleri kısıtlamaya yönelik alınan kararlar, misyonerlik faaliyetlerinin Osmanlı'nın dini bütünlüğüyle birlikte siyasi bütünlüğünü de tehdit etmeye başladığına işaret etmektedir. Fransa destekli Cizvit misyonerlerin, Rusya destekli Ortodoks misyonerlerin, İngiliz destekli İngiliz Misyoner Cemiyeti'nin ve Amerika destekli Protestan misyonerlerin Osmanlı topraklarında dini ve siyasi olmak üzere iki ayrı emele sahip faaliyetlerindeki bu ivme Ahmed Midhat gibi pek çok isim tarafından fark edilmiş olacak ki gerek günlük gazetelerde gerekse müstakil eserlerde bu duruma dikkat çekilmiştir.⁶ Aşağıda mukaddime bölümünü sunacağımız Ahmed Midhat'ın *Müdüfâa* isimli eseri bu dönemin en önemli eserlerinden sayılmaktadır.

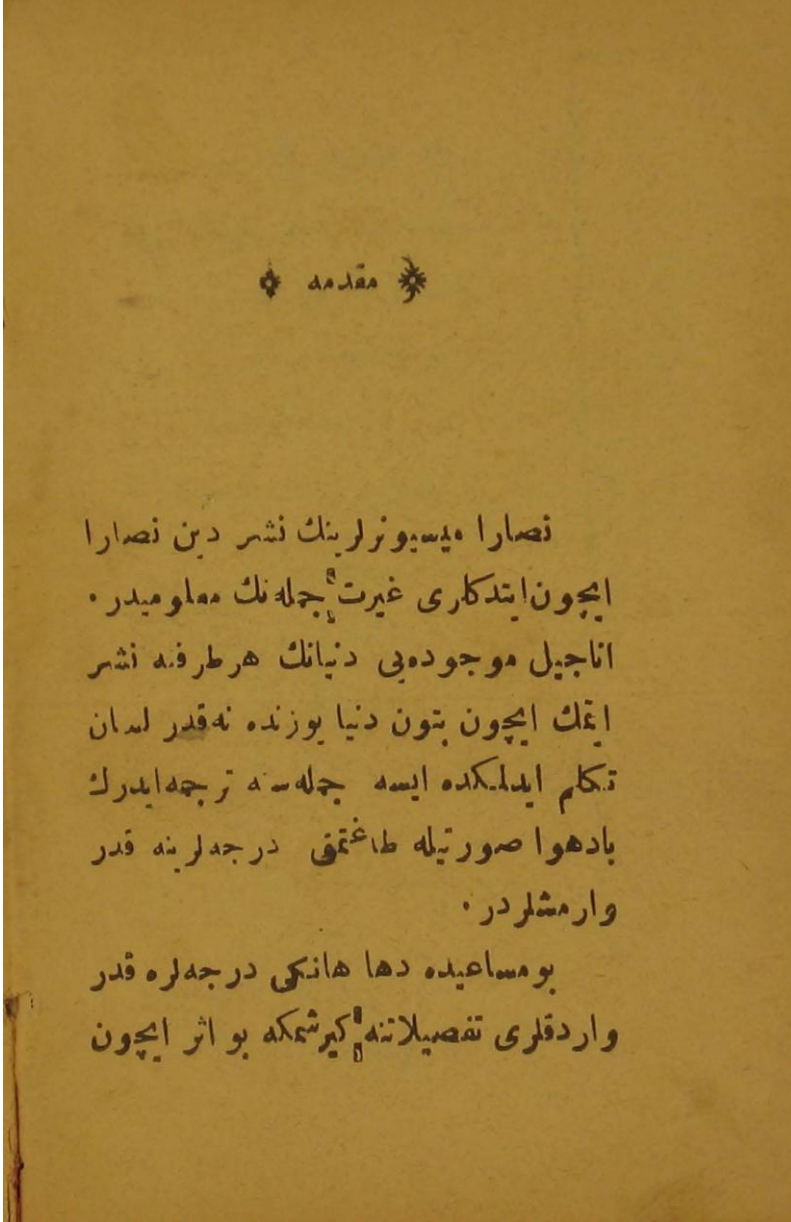
Eserin telif edilme niyeti kitabın ilk sayfasındaki şu cümlede beyan edilmiştir: "Ehl-i İslam'ı Nasraniyete davet edenlere karşı kaleme alınmıştır." Yine eserin mukaddimesinde, neşredildiği tarih olan 1883'ten yedi-sekiz sene evvel Hıristiyanlığın mahiyetini ortaya koymak üzere Ahmed Midhat'tan bir eser yazması istendiği aktarılmaktadır. Ahmed Midhat bu talep üzerine bir müsvedde karaladığını ve Ernest Renan başta olmak üzere İslam'ı tahkir etmek isteyenlere bir müdüfâa olması için eserin neşrine lüzum görüldüğünü anlatır.

1883'te tek cilt halinde neşredilen eser, Hıristiyan dünyasında pek çok reaksiyona sebep olmuştur. Bu reaksiyonların ekseriyetini dikkate almayan Ahmed Midhat *Bibble Haus* cemiyetinin başkanı Dwight'ın mukabelesine *Müdüfâa'yı Mukabele ve Mukabele'ye Müdüfâa* isimli bir eserle cevap verir. *Müdüfâa*'nın bu ikinci cildinde Dwight'ın tenkidine de yer ayırır. *Müdüfâa*'nın üçüncü cildi ise Chateaubriand'ın Hıristiyanlık hakkındaki savlarını reddetmek maksadıyla kaleme alınmıştır.⁷

⁶ Ali Sarıkoyuncu, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Yıkılışında Misyonerlik Faaliyetleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 1992/2, ss. 96-99.

⁷ Nalan Turna, Ahmet Midhat Efendi'nin *Müdüfâa'sı*, *Tarih ve Toplum Dergisi*, sayı 203, Kasım, 2000, s. 54.

Müddâfaa' da, Hıristiyanlığın te'sisi ve intişârı, havarilerin durumu, erken dönem teolojik ayrılıklar ve kilise babaları, Hıristiyan mezhepleri, Luther ve Calvin'in kiliseyle olan çekişmesi, karşı reformasyon hareketi ve Cizvitler gibi konular sunularak, Hıristiyanlık tarihi ana hatlarıyla okuyucuya aktarılmaktadır. Böylelikle misyonerlik faaliyetine muhatap olan okuyucuya kendilerinin davet edildiği dinin aslı anlatılmış olmaktadır. Eserin mahiyetine ilişkin yapılacak değerlendirmeler açıkçası müstakil bir çalışmayı hak etmektedir. Bu nedenle burada eserin mukaddimesini sunmakla yetinecek ve böylece eserin yazılma serüvenini Ahmed Midhat'ın kaleminden okumuş olacağız.



Ahmed Midhat Efendi'nin Müdâfaa adlı eserinin mukaddimesi

MÜDÂFAA

Ehl-i İslam'ı Nasraniyete davet edenlere karşı kaleme alınmıştır.

Muhariri: Ahmed Midhat

Tercüman-ı Hakikat'te tefrika edildikten sonra (ilk defa) olarak risale şeklinde dahi tab olunmuştur

İstanbul, 1300

Mukaddime

Nasara misyonerlerinin neşr-i din-i Nasara için ettikleri gayret malumdur. Enâcil-i mevcudeyi dünyanın her tarafına neşr etmek için bütün dünya yüzünde ne kadar lisân tekellüm edilmekte ise cümlesine tercüme ederek bâd-i hevâ⁸ suretiyle dağıtma derecelerine kadar varmışlardır.

Bu mesaide daha hangi derecelere kadar vardıkları tafsilatına girişmek bu eser için tertip etmiş olduğumuz planın müsâadesi kâfi olmayıp ancak misyonerlerin en ziyade husumet gösterdikleri din, bizim dinimiz olmakla dini İslam aleyhine ettikleri gayretlerin ortak bir taarruz derecesine varmış olduğunu göstermek lazımdır.

Biz Nasaraya mukabil iki kayıt ile mukayyediz. Bu iki kaydın birincisi şer'i ve diğeri kanûnidir. Kayd-ı şer'i iktizasınca Nasarayı herhalde ehl-i kitap olmak üzere telakki ederiz. Mabedlerine, icrayı ayınlerine taarruz ve mümânaat⁹ edemeyeceğimiz gibi, himaye-i şer'iyyeyi dahi onlardan esirgemeyerek canlarını, ırzlarını, mallarını da canımız, ırzımız, malımız gibi muhafaza ve vazife-i şer'iyyesiyle dahi muvazzafız. Hatta Hıristiyan ve Yahudi olanları hiçbir vakitte Mecusi ve sair kefereye kıyas etmeyerek, kefer-i merkumenin¹⁰ kadınları ve mezbûhâtı bizim için katiyyen levs-ü haram oldukları halde, Nasara ve Yehûdun mezbûhâtını ekl ve nisvânını dinlerinden ayırmadığımız halde istinkâh dahi ederiz. Kayd-ı kanûnî dahi yine bu kayd-ı şer'î üzerine mübtteni¹¹ olup,

⁸ Bedava

⁹ Engelleme

¹⁰ Sözü edilen, adı geçen, az önce anılan

¹¹ Bir şeye dayandırılmış, bina edilmiş

kavanin-i Osmaniye teba-i Hıristiyanıye ve Yehudiyemize her nevi hukuk-u Osmaniye'yi bahş ve temin eylemiş ve düvel-i muazzama ile mün'akid olan uhudumuz iktizasınca her nevi din ve mezhebin hürriyet-i kâmile'si o derecelerde temin olunmuştur ki; işte misyonerler mülkümüz dâhilinde serbest olarak gezip her sınıf halka kitaplar dağıttıkları ve cümleyi Hıristiyanlığa davet eyledikleri halde onları da men etmiyoruz.

Ancak Nasara iş bu müsâade-i şer'ıye ve kanûniyemizden istifadeyi sût-î istimal derecesine vâdirmiştir. Din-i İslam aleyhine neşr eyledikleri kitaplarda, irad ettikleri makalelerde taarruz meydanları açarak, o kadar şiddetli hücumlar gösteriyorlar ki bizden başka her kimler olsa bunların cüretleri önüne set çekmeğe ve müsâadededen bu sût-î istimali men eylemeğe müsâaraat¹² gösterir.

Millet-i İslamiyenin bu babda ihmal veya imhal¹³ göstermesi diyanet-i Nasraniye mürevviclerinin ettikleri mesaiden kendilerini muvaffak sayabilecekleri gibi İslamca hiçbir sûtî tesir hâsil edemeyeceği hususundaki emniyetten neşet edebilirler.

Ancak bu babda katiyyen sükût edilecek olursa, bu sükûtun dahi acze hamlolunabileceği bedihiyattandır.

Vakıan, gayret-i İslamiye erbabından bazı zevat-ı kiram şimdiye kadar birkaç reddiye kaleme alarak büyük bir eser-i hamıyyet göstermişlerdir ki, buna bilvücûh teşekkürler olunur. Ancak Nasranıyetin mürevvicleri öyle olur olmaz reddiyeler üzere yine gayretlerine fütur getirmeyerek hâlâ çalışmakta oldukları gibi; ahiran birçok kadınları vapurlarda, seyir yerlerinde ve hatta Müslüman familyaları içinde bile neşr-i dine sevk ederek Nasranıyetin İslamiyet üzerine rüçhâniyetinden bahisle ehl-i İslam'ı alenen ve bir dereceye kadar dahi musırran¹⁴ Nasranıyete davet etmektedirler. Fazail-i İslamiye'yi bi-hakkın¹⁵ takdir eylemiş olan ehl-i imanın herhalde misyonerler tarafından edilen neşriyata nazar-ı nefretle bakacakları da derkâr ise de, misyonerlerin İslam üzerine rüçhâni-

¹² Çaba, teşebbüs

¹³ Mühlet verme

¹⁴ İsrarla

¹⁵ Hakkıyla, tamamıyla

nı iddia eyledikleri Nasraniyetin mahiyeti neden ibaret olduğunu görecektir olsalar o misillü erbab-ı imanın kendi dinlerine olan muhabbetleri bir kat daha artacağına şüphe edilemez. Şayet fazail-i diniyyesini bihakkın öğrenmemiş olanlar bulunup da misyonerlerin neşriyât-ı gâfil-i garibanelerine kapılmak ve rotasına takarrub ederlerse bunların dahi mahiyet-i Nasraniyeti bilmeleri bilahare kendi fazail-i diniyyelerini de öğrenmeye vesile olacağından her halde onları da irşada lüzum vardır.

İşte bu lüzum bundan yedi-sekiz sene evvel nazar-ı ehemmiyete alınarak Nasraniyetin mahiyetini meydana koyacak bir eserin tertibi, bu abd-ı âcize havale buyurulmuş ve ol vech ile bir müsvedde kaleme alınmış idi. Şimdilerde ezcümle Mösyö Renan gibi Avrupa mahâfil-i ilmiyesinde bile İslamiyeti enva-i iftiralar ile tahkir edenlere karşı bir müdâfaa olmak üzere eser-i mezkûrun bu defa neşrine lüzum görünmüştür.

Vakian, Hıristiyanlığın mahiyetini ortaya koymak, Hıristiyanlığa karşı bir taarruz addolunabilecek bu dahi şer'an ve kanûnen muayyen olan vazife-i müsâadekârımıza uymaz gibi tahattur olunur ise de, asıl taarruzu edenler onlar olduklarına göre bizim bu hareketimiz herhalde bir müdâfaa addolunur. Zaten müdâfaat-ı askeriyede bile taarruz gûne¹⁶ müdâfaa sureti mevcud olup hukukunu müdâfaaya çalışanlar ise hiçbir ehl-i insaf nazarında itham olunamaz. Maa hazâ biz Hıristiyanlığa karşı taarruz hevesinde olsa idik, el-yevm Fransa'da birtakım dinsizleri *Bibliothèque anticlérical* namıyla birçok kitaplardan ibaret olarak vücuda getirdikleri yeni kütüphaneye müracaat eyler idik. Lakin o kitapları yazanların kârı bir takım terziliyyattan¹⁷ ibaret olup o misillü terziliyyata Müslümanların hiçbir vakitte nazar-ı itibâr bile bakmayacakları derkârdır. Hatta hükümet-i seniyyemiz, bu yoldaki kitapların dâhil memalik-i şahaneye duhullerini bihakkın men buyurmuştur. Biz ise mahiyet-i Nasraniyeti en ciddi bir mübahase-i diniyye olmak üzere onların dahi en muteber kitapları olan me'hazlere¹⁸ bi'l-

¹⁶ Tarz, üslup

¹⁷ Rezil etmek için söylenen aşağılayıcı sözler

¹⁸ Bir eser yazılırken başvuru kaynağı, bilgi kaynağı

racı'a meydana koyacağız ki, adap ve terbiyeye ve hakperestliğe hiçbir vecihle zerre kadar hâlel getirmeyeceğiz.

Ve minallahi't Tevfik. (Tevfik Allah'tandır.)

Ahmed Midhat

İhtar-ı Mahsusa

Misyonerlerin İslam aleyhine neşr eyledikleri kitapları görmüş olanlar elbette dikkat etmişlerdir ki, bunlar güya ehl-i İslamı iskat ve ilzam için muhtaç oldukları delilleri ekseriya âyât-ı İnciliyeden getirmişler. Hâlbuki yekdiğerinin mezhebinde olmayan iki münazırın biri tarafından kendi mezhebine muvafık irad olunan berâhini¹⁹ diğèrinin kabul etmeyeceği derkâr olduğundan ve bu eserde biz dahi âyât-ı Kur'aniye ve ehâdis-i Nebeviyeyi onlara karşı hüccet olarak irad eylemiş olsak yine onların düçâr oldukları hataya düşmüş olacağımızdan İslam ile Nasara arasında edilecek münazaranın adabını tayin eylemek maksadı sair her makasıda tekaddüm eylemek zaruridir.



¹⁹ Reddedilemez kanıtlar

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal, yılda üç kez, dörder aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbu.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milet ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak – Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milet ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milet ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milet ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiyen metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milet ve Nihal'de yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org ve www.dinlertarihi.com sitelerinde yayımlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak

gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfaya ya da 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.

2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.

4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak verilmelidir.

5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkikli ise (tahk.:), sadeleştirme ise (sad.:), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.

d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.

e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).

7. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

Şinasi GÜNDÜZ
Islam and the Muslims
in Mandaean Sources

Muammer BAYRAKTUTAR
Fazlur Rahman's Critics and Assessments
about the Hadith "Arabian has not any
Superiority against to a Person
who are not Arabian, Except 'Taqvâ'"
of Imputation to the Prophet Muhammad

Şir Muhammed DUALI
The Problem of Freedom
of Conscience and Religion
in the case of Muslims in Russia

Hatice TOKSÖZ
The Problem of Freewill Concept
and Free Actions
in the Metaphysical System of Avicenna

Ramazan YAZÇIÇEK
The Surfing on Metaphysical Sphere
or an Interpretation via Abstract
Concept and Symbols:
Metaphor as an Explanation Method

volume: 9 number: 1 January - April' 12

