

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

2010/I-II

yıl: 1 cilt: 1 sayı: 1-2

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2010/I-II yıl: 1 cilt: 1 sayı: 1-2

ISSN

2146-4901

Dergi Sahibi

Prof. Dr. Mustafa Altundağ

Dergi Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Güneş

Editörler

Yrd. Doç. Dr. M. Nesim Doru

Yrd. Doç. Dr. Tamer Yıldırım

Editör Yardımcısı

Ömer Ali Yıldırım

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Abdulluttalip Arpa

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Güneş

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Yılmaz

Yrd. Doç. Dr. Recep Özdirek

Yrd. Doç. Dr. Süleyman Karacelil

Yrd. Doç. Dr. Şaban Karasakal

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kutluay

Teknik Hazırlık

Fetullah Mercan

Baskı, Cilt: Sebat Ofset Matbaacılık

Matbaacılar Sitesi, Yayın Cad. 6. Blok No: 2 Karatay/Konya

Sertifika no: 16198

Basım Tarihi: Kasım 2011

Şırnak 2011

Hakem Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Acar: Dicle Ü.
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt: Uludağ Ü.
Prof. Dr. Ahmet Güç: Uludağ Ü.
Prof. Dr. Ahmet Önkal: Selçuk Ü.
Prof. Dr. Ali Akyüz: Marmara Ü.
Prof. Dr. Ali Durusoy: Marmara Ü.
Prof. Dr. Ali Köse: Marmara Ü.
Prof. Dr. Bahattin Dartma: Yüzüncü Yıl Ü.
Prof. Dr. Bilal Aybakan: Marmara Ü.
Prof. Dr. Bilal Kemikli: Uludağ Ü.
Prof. Dr. Burhanettin Tatar: On Dokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran: İstanbul Ü.
Prof. Dr. Celal Türer: Ankara Ü.
Prof. Dr. Ejder Okumuş: Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlu: Ankara Ü.
Prof. Dr. Hidayet Aydar: İstanbul Ü.
Prof. Dr. Hüsrev Subaşı: Marmara Ü.
Prof. Dr. İbrahim Coşkun: Dicle Ü.
Prof. Dr. İlhami Güler: Ankara Ü.
Prof. Dr. İlhan Kutluer: Marmara Ü.
Prof. Dr. İlyas Çelebi: Marmara Ü.
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara: Marmara Ü.
Prof. Dr. Mazlum Uyar: Marmara Ü.
Prof. Dr. Mehmet Bayyigit: Selçuk Ü.
Prof. Dr. Mustafa Altundağ: Şırnak Ü.
Prof. Dr. Mustafa Aşkar: Ankara Ü.
Prof. Dr. Mustafa Köylü: On Dokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Orhan Atalay: Atatürk Ü.
Prof. Dr. Ömer Faruk Harman: Marmara Ü.
Prof. Dr. Reşat Öngören: İstanbul Ü.
Prof. Dr. Saim Kılavuz: Uludağ Ü.
Prof. Dr. Sait Şimşek: Selçuk Ü.
Prof. Dr. Şinasi Gündüz: İstanbul Ü.
Prof. Dr. Turan Koç: Erciyes Ü.
Prof. Dr. Zekeriya Güler: Selçuk Ü.

Prof. Dr. Zeki Özcan: Uludağ Ü.
Prof. Dr. Ziya Kazıcı: Marmara Ü.
Doç. Dr. Abdulkadir Evgin: Sütçü İmam Ü.
Doç. Dr. Adem Apak: Uludağ Ü.
Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turabi: Marmara Ü.
Doç. Dr. Asım Yapıcı: Çukur Ova Ü.
Doç. Dr. Eyüp Tanrıverdi: Dicle Ü.
Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat: Selçuk Ü.
Doç. Dr. Gürbüz Deniz: Ankara Ü.
Doç. Dr. Halil İbrahim Kaçar: Marmara Ü.
Doç. Dr. Kamil Güneş: Selçuk Ü.
Doç. Dr. Kemal Yıldız: Rize Ü.
Doç. Dr. M. Akif Kılavuz: Uludağ Ü.
Doç. Dr. M. Ali Kirman: Sütçü İmam Ü.
Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç: İstanbul Ü.
Doç. Dr. Mehmet Mesut Ergin: Dicle Ü.
Doç. Dr. Murat Sülün: Marmara Ü.
Doç. Dr. Necdet Tosun: Marmara Ü.
Doç. Dr. Rahim Acar: Marmara Ü.
Doç. Dr. Recep Cici: Uludağ Ü.
Doç. Dr. Seyit Avcı: Şırnak Ü.
Doç. Dr. Talip Atalay: Dicle Ü.
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Durmuş: Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Açıkalın: Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Hamdi Gündoğar: Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Harun Öğmüş: Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz: Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. M. Nesim Doru: Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Özkan: Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztürk: Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Tamer Yıldırım: Şırnak Ü.

İÇİNDEKİLER

7-8 | takdim

Makaleler

9-34 | **Abdumuttalip ARPA**
Arap Dilinde Bir Çok Anlamlılık Türü: Ezdâd

35-63 | **Rahim ACAR**
John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Din-Karşıtı Tazammunları

65-86 | **Tamer YILDIRIM**
Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yansıtma Din Teorisi ve Eskatoloji Eleştirisi

87-109 | **Mustafa ÖZKAN**
Kerbelâ'dan Önce Hz. Hüseyin'i Doğru Anlamak

111-122 | **Mustafa YİĞİTOĞLU**
The Relationships Between Muslims and Christians From Prophet Muhammad to Abbasid Caliph Mahdi

Çeviriler

123-134 | **Yusuf RAHMAN (Çev.: Bünyamin AÇIKALIN)**
Beydâvî'nin "Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil" Adlı Eserinde Hermenötiği

135-166 | **David COOK (Çev.: İbrahim KUTLUAY)**
Hadis, Otorite ve Dünyanın Sonu: Modern İslâm Apokaliptik Edebiyatında Hadisler

167-175 | **Mohammed Yusoff HUSSAIN (Çev.: Hamdi GÜNDOĞAR)**
Eş'ari'nin İnsan Fiilleri Doktrini

Tanıtım ve Değerlendirmeler

177-184 | **Şaban KARASAKAL**
"Uluslararası Şirnak ve Çevresi Sempozyum Bildirileri" Kitabı

185-191 | **M. Nesim DORU**
Melayê Cizirî Divanı ve Şerhi

192-194 | **Muhammed ERSÖZ**
Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)

195-198 | **Tamer YILDIRIM**
Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak (Armageddon, Hıristiyan Kıyametçiliği ve İsrail)

199-202 | **Tamer YILDIRIM**
Savaş Esintisi (Sömürünün Gerçeği)

CONTENTS

7-8 | presentation

Articles

- 9-34 | **Abdulmuttalip ARPA**
A Polysemy Genre In Arabic: Azdâd
- 35-63 | **Rahim ACAR**
Anti-Religious Implications of John Hick's Religious Pluralism
- 65-86 | **Tamer YILDIRIM**
Ludwig Andreas Feuerbach's Theory of Projection and his Eschatology Critique
- 87-109 | **Mustafa ÖZKAN**
Before Karbala Hussein True Understanding
- 111-122 | **Mustafa YİĞİTOĞLU**
The Relationships Between Muslims and Christians From Prophet Muhammad to Abbasid Caliph Mahdi

Translations

- 123-134 | **Yusuf RAHMAN (Translator: Bünyamin AÇIKALIN)**
Hermeneutics of al-Baydâwî in his Anwâr al-Tanzîl ve Asrâr et-Ta'wîl
- 135-166 | **David COOK (Translator: İbrahim KUTLUAY)**
Hadith, Authority and the End of the World: Tradations in Modern Muslim Apocalyptic Litarature
- 167-175 | **Mohammed Yusoff HUSSAIN (Translator: Hamdi GÜNDOĞAR)**
al-Ash'arî's Doctrine of Human Actions

Book Reviews

- 177-184 | **Şaban KARASAKAL**
Book for International Symposium on Şırnak and Around
- 185-191 | **M. Nesim DORU**
Melâyê Cizîrî's Collected Poems and Comment
- 192-194 | **Muhammed ERSÖZ**
Place of poem in Quran Exegesis (in II'nd/VIIIth Century)
- 195-198 | **Tamer YILDIRIM**
Forcing God's Hand: Why Millions Pray for a Quick Rapture and Destruction of Planet Earth
- 199-202 | **Tamer YILDIRIM**
fi Mehebbi'l-ma'reke



takdim

Değerli Okuyucu,

2008 yılında kurulan Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ilmi yönden hem kentin dönüşümünde hem de Üniversitede okuyan öğrencilerimizin gelişiminde etken olmaya başlayan yeni bir fakültedir.

2009-2010 eğitim-öğretim yılında Şırnak Üniversitesi ana binasında faaliyete başlayan Fakültemiz, 2009 yılı Aralık ayı başlarında eski Şırnak Meslek Yüksek Okulu binasına taşınmış, 2010-2011 eğitim öğretim yılı Bahar döneminden itibaren ise bu binanın yanında inşa edilen yeni binada hizmetini sürdürmektedir.

2009-2010 eğitim öğretim yılında İsteğe Bağlı Arapça Hazırlık Sınıfı açılmış; 2010-2011 eğitim öğretim yılında ise Zorunlu Arapça Hazırlık Sınıfına geçilmiştir. Hali hazırda üç hazırlık; iki birinci; bir de ikinci sınıf şubesi bulunmaktadır.

Fakültemizde 1 Profesör, 1 Doçent, 17 Yardımcı Doçent, 3 Öğretim Görevlisi; 6 tanesi ÖYP'ye bağlı olmak üzere 26 Araştırma Görevlisi görev yapmaktadır. Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı'nca Fakültemiz adına 9 araştırma görevlisi yurtdışında lisansüstü eğitimlerine devam etmektedirler.

Yüce dinimizin, temel kaynaklarından doğru bir şekilde anlaşılması ve halkımızın dini bakımdan aydınlatılması için Fakültemiz faaliyetlerini sürdürmekte; özellikle öğretim elemanlarımız tarafından ilahiyat ve din bilimleri alanında tebliğ, konferans, makale ve kitap gibi bilimsel-akademik çalışmalar gerçekleştirilmektedir.

Yeni olmasına rağmen Üniversitemizin gerçekleştirdiği iki uluslararası sempozyumda Fakültemiz etkin rol almış, ayrıca Fakültemizden ve Fakülte dışından öğretim elemanlarının katılımıyla **dâhili ilmi toplantı, seminer, panel ve konferanslar düzenlenmiştir.**

Bu çalışmalara yeni bir boyutla ve daha geniş bir perspektiften katkı sağlamak amacıyla Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni yayınlamaya karar verdik. Bilindiği gibi ilmî birikimlerin diğer ilim insanlarıyla paylaşılması, tartışmaya açılması ilme katkı açısından önemlidir. Bu anlamda yayın hayatına yeni başlayan bu Dergi, Fakültemizin yanı sıra fakülte dışından da öğretim elemanlarının her türlü akademik çalışmalarına açıktır.

İlim insanların gayretlerinin ürünü daha nice nitelikli yazılarla karşınıza çıkmak dileğiyle, bu ilk sayımızda sizleri Dergimizin makaleleri ile baş başa bırakıyoruz.

Prof. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ

Dekan

Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd

-Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezâhürleri-

Abdulmuttalip Arpa*

ÖZET

Bir kelime vaz'ı itibariyle birden fazla manaya delâlet edebilir. Zıt iki anlamı olan kelimeler, vaz'ları farklı anlamlara delâlet eden kelimelerdir. Klasik Arap dilbiliminde "ezdâd" kavramıyla kastedilen, modern dilbilimindeki uzun-kısa, güzel-çirkin gibi birbirine zıt anlamlara sahip farklı lafızlar demek olan karşıt anlamlı kelimeler değildir. Bu kavram, birbirine zıt iki anlamda kullanılabilen aynı lafızlara delâlet etmekte ve birden fazla anlam taşıyan lafızlar (el-müşterekü'l-lafzi) kavramının kapsamına girmektedir. Arap dili ve Kur'ân'da ezdâdın varlığı meselesi kadim dilbilimciler tarafından tartışma konusu olmuştur. Konuya müsbet anlamda yaklaşanlar çoğunlukta görülmekle birlikte bir grup dilbilimci de menfi yönde tavır sergilemiştir. Bu makalede; Arap dilinde ezdâdın tanımı, varlığı, sayısı, ortaya çıkış sebepleri ve Kur'ân'daki tezâhürleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili, Çok anlamlılık, Ezdâd.

A Polysemy Genre in Arabic: Azdâd

-Its appearance, development and usage in the Holy Qur'an-

ABSTRACT

A word can signify different meanings in terms of its wad'. i.e. it is put to express a specific meaning. Antonymous words, which have two meaning, therefore, are among azdâd which have different meanings. The concept of azdâd in the classical Arabic linguistics does not mean antonymous words such as long-short, beautiful-ugly in modern linguistics. Rather, this term mentions the same words which can be used as synonymous, but it includes more meanings instead of one and it is called mushtarak al-lafzi (i.e. common words in meaning). The existence of azdâd in Arabic language and the Holy Qur'an is, therefore, a controversial issue among earlier Arabic linguists. Most of linguists accept that Arabic language and the Holy Qur'an contain azdâd words, but some linguists don't agree with this. So, in this paper, we will deal with the definition of azdâd, their existence and quantity in Arabic language and the Qur'an, the reasons of their emergence and appearance in the Holy Quran.

Keywords: Arabic, polysemy, azdâd

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş

İletişim etkinliği açısından ele alındığında, her bir kelimenin yalnızca bir manasının var olması gerekmektedir. Yani her gösterilenin karşısında yalnızca bir gösterenin olması gerekir.¹ Ancak başlangıçta tek bir kelimeyi göstermesi için konulan kelimeler, değişik etkenler sonucu, zaman içinde başka anlamları da gösterir duruma gelebilmektedir. Dolayısıyla, herhangi bir dildeki bir kelimenin temel anlamının yanı sıra yeni yeni anlamlara da delâlet eder durumda olmasına *çok anlamlılık* denir.²

En genel anlamda *çok anlamlılık*, kimi kelimelerin iki ya da daha fazla anlama sahip olması ve birden fazla anlaşılabilme durumudur. Dolayısıyla, sözcüklerin birden fazla kavramı yansıtmaması ya da bir sözcüğün birçok anlam içermesi durumunda, çokanlamlılığın varlığı söz konusu olur.³ Bir kısım sözcüklerin başlangıçta bir kavramın simgesi olduğu, diğer kavramların ise sonradan ona eklendiği; sözcüklerin kullanıla kullanıla çokanlamlı hale geldiği kabul edilmektedir.⁴

- 1 es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân, *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, Menşürâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, Beyrut, 1987, I/37, 406; Uygur, Nermi, *Dilin Gücü*, Kabalıcı Yay., İst. 1994, s. 85; Aksan, Doğan, *Şiir Dili ve Türk Dili*, Engin Yay. Ankara, 2006, s. 78.
- 2 Geniş bilgi için bkz. Bedreddin Ebû Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh*, nşr., Abdulkâdir Abdula'nî, Vezâretü'l-Evkâf ve Ş-Şu'ni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992, II/189-190; Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara, 1995, s. 185-; Aksan, *Anlambilim*, Engin Yay. Ankara, 1998, s. 60.
- 3 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 513; Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, ABC Kitapevi, İst., 1998, s. 52; Uğur, Nizamettin, *Anlambilim-Sözcüğün Anlam Açılımı*- Doruk Yay., Ankara, 2003, s. 40.
- 4 Aksan, *Anlambilim*, s. 60; Kıran, Zeynel, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yay. Ankara, 2010, s. 244-245;

Sözcükler, dildeki kullanımları açısından ele alındıklarında birden çok görevde kullanılmalari sebebiyle çokanlamli duruma gelebilir. Doğal dillerde yer alan sözcüklerin büyük bir kısmı, bu anlamda çok anlamlıdır, yani birçok görevde kullanılır.⁵ Dolayısıyla dili daha etkili bir şekilde kullanma isteğinden doğan *çok-görevlilik* bazen çokanlamlılığın bir türü olarak kabul edilmektedir.

Herhangi bir dile ait kelime hazinesinin toplandığı sözlükler incelendiğinde, sözcüklerin birden çok anlamı ifade etmek üzere kullanıldıkları hemen fark edilir. Zira sözcükler geçmişten taşıdıkları anlamlarını büyük oranda korumaya devam ederken, bunun yanında yeni yeni anlamların ifadesine imkan sağlayabilir. Bugün en gelişmiş diller de dahil olmak üzere, tüm dillerde az veya çok anlamlı kelimelerin bulunması, hatta gelişmiş dillerde daha fazla çokanlamli kelimelerin bulunması, çokanlamlılık olgusunun dilsel bir olgu olduğunu göstermektedir. Dilin en eski ürünlerinde görülen çokanlamli sözcükler, çokanlamli duruma gelinceye kadar uzunca bir süre kullanılmış ve belirli anlam gelişmelerini geride bırakmış oldukları için, dilin önceki dönemlerinde de yaşamış olduğunun bir göstergesidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde çokanlamlılık, bir dilin eskiliğinin/kadimliliğinin saptanmasında yararlanılabilecek önemli bir ölçüt oluşturmaktadır. Eğer bir dilin en eski metinlerindeki sözcüklerde geniş bir çokanlamlılık görülüyorsa bu özellik, o dilin bu metinlerden çok daha öncesine uzandığının bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁶

Dilbilimciler, dildeki bir sözcüğün yeni yeni anlamlar kazanmasını ve bunun sonucunda oluşan çokanlamlılık özelliğini, o sözcüğün sağlıklı durumda olduğunun ve kolay kolay unutulmayacağıının bir işareti saymaktadırlar. Zira, ancak kullanım sıklığı fazla olan sözcükler, yeni yeni anlamlar kazanırlar.⁷ Ayrıca bir kelimenin çokanlamli oluşu, dilin bir kusuru ve eksikliği değil, aksine onda bulunan anlatım gücünün özlü ve olumlu bir yönüdür.⁸

Uğur, *Anlambilim*, s. 40.

5 Batuhan, Hüseyin, *Modern Mantık*, Ankara, 1977, s. 50; Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 76.

6 Aksan, *Türkçe'nin Söz Varlığı*, Engin Yay. Ankara, 1996, s. 66-67.

7 Aksan, *Türkçe'nin Söz Varlığı*, s. 65; Aksan, *Anlambilim*, s. 59; Özkırımlı, Atilla, *Türk Dili -Dil ve Anlatım-*, s. 191.

8 Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür İlişkisi*, İnkılap Yay. İst. 2010, s. 29; Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, TDV Yay. Ankarar, 1998, s. 72.

Çokanlamlılık kavramının Arap dilindeki karşılığı olarak *el-lafzu'l-müş-terek* ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu ifade, hem genel olarak Arap dilindeki çokanlamlılık olgusunu ifade etmek için kullanılmakta, hem de bir usul kavramı olarak usulcüler tarafından kullanılmaktadır. Tefsir Usulü ve Ulûmu'l-Kur'ân bağlamında ise bu olgu, daha çok *el-vucûh ve'n-nezâir* (الوجوه والنظائر) bazen de *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (الأشباه والنظائر) kavramıyla ifade edilmektedir. Ancak Kur'ân'daki çokanlamlılık olgusunu inceleyen son dönem çalışmalarında *el-müşterekü'l-lafzî* (المشترك اللفظي), *el-iştirâku'l-lafzî* (الاشتراك اللفظي) ifadelerinin kullanılmakta olduğu görülmektedir.

Arap dilinde çokanlamlı kelimeler yapıları itibariyle; *tek bir köke sahip çokanlamlı kelimeler* ve *birden fazla köke sahip çokanlamlı kelimeler*; anlamları itibariyle ise; *muhtelif anlamlara delâlet eden çokanlamlı kelimeler* ve *sadece zıt anlamlara delâlet eden çokanlamlı kelimeler* olarak sınıflandırılmaktadır.⁹

Lafzın manaya delâleti kapsamında ele alınan ve bir lafzın iki zıt anlamı ifade etmesi durumu olarak tanımlanan *ezdâd*, bünyesinde birden fazla anlam barındırması sebebiyle bir tür *iştirâk* veya *çokanlamlılık* olgusu gösterdiği kabul edilmektedir. Ancak zıt anlamlı kelimeler, Arap dilbilimciler tarafından genelde “*ezdâd*” adı altında çokanlamlılıktan ayrı olarak ele alınmıştır. Nitekim zıt anlamlı kelimeleri konu edinen çok sayıda müstakil çalışma mevcuttur. Çalışmamızda yer yer bunlara temas edeceğiz. Şimdi “*ezdâd*” ın Arap dilindeki seyrine göz atalım.

A. ARAP DİLİNDE EZDÂD

الأضداد kelimesinin çoğuludur. “Karşıt, tezat” anlamlarına gelir. Arap dil bilginlerinin iki zıt, karşıt anlama sahip olan lafızlar için kullandığı bir kavramdır. Mesela البيع kelimesi Arap dilinde hem “satmak” hem de “satın almak” anlamlarına gelir.¹⁰

9 Âl Yâsîn, Muhammed Huseyn, *el-Ezdâd fi'l-Luğa*, Bağdat, 1974, s. 101.

10 İbn Manzûr, Ebû'l- Fazl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, ty., III/263; ez-Zebidi, Muhibbuddîn Ebû'l-Feyz Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1933, X/435; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Abdulgafûr Attar), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990, II/500; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, Ebû't-Tayyib Abdolvâhid b. Ali, *Kitâbu'l-Ezdâd fi Kelâmi'l-Arab*, (thk. İzzet Hasan), Dâru Talâs, Dımaşk, 1996, s. 18.

Bir kavram olarak ezdâd'la ilgili yapılan tanımlamaların daha çok Sibeveyh (180/796)'in lafızları anlamları itibariyle yapmış olduğu taksime dayalı bir şekil ve paralelde olduğu görülmektedir. Sibeveyh lafızları; *lafızları ve anlamları ayrı olan lafızlar, lafızları farklı anlamları aynı olan lafızlar, lafızları aynı anlamları farklı olan lafızlar* şeklinde üç sınıfa ayırır.¹¹ Sibeveyh'ten sonra gelen âlimler lafızlara yönelik taksimatlarında genelde Sibeveyh'in bu taksimini esas alarak konuyu işlemişlerdir. Mesela Kutrub Muhammed b. el-Müstenir (206/821) lafızları anlamları itibariyle üçe taksim ederken üçüncü taksim için şu bilgileri verir; *lafızları aynı, anlamları ayrı olan lafızlar ki bu durumda bir lafız iki ayrı anlama sahip olmaktadır. İşte bir lafzın iki farklı anlama gelmesi durumlarında, zıt anlamlı kelimeler de yer alabilmektedir. Ezdâd da bu durumlarda oluşmaktadır.*¹² Kutrub'un bu açıklamalarından onun ezdâd'ı bir tür müşterek olarak gördüğü anlaşılabilir. el-Müberra (285/898) de Kutrub gibi lafızları üç kısma ayırır. Zıt anlamlı kelimeleri, *lafzı bir olduğu halde iki veya daha fazla anlam ifade eden lafızlar* grubunda zikreder.¹³ Ancak el-Müberra açıklamalarında ezdâd kavramını kullanmaz.

İbn Düreyd (321/933) ezdâd için *"Bir şeyin zıddı onun hilafı, karşıtıdır"* diyerek benzemeyeni ve aksi anlamları kasteder.¹⁴ Ebu't-Tayyib el-Lugavî (351/962) ise, ezdâd'ın "zıdd"ın çoğulu ve bir şeyin zıddının onu olumsuz yapan şey olduğunu belirtir. Beyaz ve siyah, cömertlik ve cimrilik, kahramanlık ve korkaklığı örnek olarak veren Ebu't-Tayyib el-Lugavî, manada ihtilafın kuvvet ve cehâlet kelimelerinde olduğu gibi zıtlık olmadığını, kuvvetin zıddının zayıflık ve cehâletin zıddının ilim olduğunu, her iki zıt şeyin farklı, her farklı olanın da zıt olabileceğini ifade eder. Bu durumda her farklı olan zıt anlamına gelmez, her farklı zıt değildir.¹⁵

11 Sibeveyh, Ömer b. Osmân, *el-Kitâb* (thk. Abdüsselâm Hârûn) Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1966, I/7-8.

12 Kutrub, Muhammed b. el-Müstenir, *el-Ezdâd*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1987, s. 70.

13 el-Müberra, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nâhu*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1350, s. 2-3.

14 İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Cemheretu'l-Luğa*, (thk. Remzi Münir Ba'lebekki), Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1987, I, 112.

15 Ebû't-Tayyib, *el-Ezdâd*, s. 1-2.

el-Ezherî (370/980), *Tehzîbu'l-Luġa* adlı eserinde “zıdd”ın (الضد) çoğulunun (الأضداد) “ezdâd” olduğunu söyledikten sonra (ويكون عليه ضدا) ayetindeki¹⁶ “ضدا” kelimesinin “yardımcılar” ve “düşmanlar” manasına geldiğini, tekil ve çoğul olarak kullanıldığını ve aynı zamanda “benzer” ve “denk” anlamları ifade ettiğini belirtir.¹⁷ Böylece “zıdd” (الضد) kelimesinin de zıt anlamlı kelimelerden olduğu anlaşılıyor.¹⁸

Ebû Bekr İbnü'l Enbârî (328/939) Arap dilindeki kelimeleri, zıt anlamlı, lafzı ve manası farklı ve lafızları farklı ancak anlamları aynı olan kelimeler olarak üçe ayırdıktan sonra zıt anlamlı kelimelerin iki farklı manaya gelmesini eleştirenlere karşı şöyle cevap verir: “*Arapların sözlerinin bir kısmı diğer kısmını tamamlar; zira sözün başı sonuyla irtibatlıdır. Bu bakımdan hitaptan murâd olunan mana, sözün tüm kelimeleri tamamlanmadıkça anlaşılmaz. Lafzın iki zıt manaya gelmesi câizdir. Çünkü önce lafız geçer, iki manadan hangisine delâlet ettiği, sonradan gelen kelimelerle anlaşılır. Konuşma ve bildirim anında ise, sadece tek bir mana kastedilir.*”¹⁹

İbn Fâris (395/1004) de, anlam bakımından birbirine zıt iki şeyi tek bir kelime ile ifade etme (isimlendirme) olgusunun Arapların dilsel bir geleneği olduğunu belirttikten sonra buna örnek olarak ta ‘el-Cevn/ الجون’ kelimesini verir. Arap dilinde bu kelime hem *siyah* hem de *beyaz* anlamında kullanılmaktadır.²⁰

Râġıb el-İsfahânî (502/1108) ise, “zıdd” (الضد) kelimesi için şu açıklamaları yapar: “İki zıt birbirinden son derece uzak olmakla beraber bir cinsten olup, biri diğerine sıfatlarında/niteliklerinde zıt/karşıt olduğu iki şeydir. *Siyahla-beyaz, şerle-hayır ...* gibi. Şayet bu iki şey aynı cinsten olmazsa bu durumda onlara zıt denilemez. Tıpkı tatlılık ve hareket gibi.²¹ Çünkü bu iki kelime iki ayrı manayı ifade eden iki farklı kelimedir.

16 Meryem, 19/82.

17 el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luġa*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hasan), Dâru'l-Misriyye li't-Telif ve't-Terceme, Kahire, 1964, I/10.

18 Ayrıca bkz. Sa'rân, Mahmûd, *İlmu'l-Luġa*, Menşurâtu Câmiâti'l-Haleb, Halep, 1994, s. 285; Kunbus, Abdulhalim Muhammed, *Mu'cemu'l-Elfâzi'l-Müştereki fi'l-Luġati'l-Arabiyye*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1987, s. 71.

19 İbnü'l-Enbârî, Muhammed b. el-Kasım, b. Beşşâr, *Kitâbu'l-Ezdâd*, Beyrut, 1987, s. 2.

20 İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Zekeriyâ, *es-Sâhibi fi Fıkhî'l-Luġa ve Süneni'l-Arab fi Kelâmihâ*, s. 99.

21 el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râġıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvân Adnan Davudi), Dâru's-Şâmiyye, Beyrut, 2002, s. 503.

Klasik dönemde buraya kadar ezdâd ile ilgili yapılan tanımlamaların genelde yukarıda değindiğimiz Sibeveyh'in lafızlara uyguladığı taksimata dayalı bir eksen ve müşterek'in bir türü tarzında şekillendiği görülmektedir. Klasik dönemdeki bu tanımlamaya birçok modern araştırmacının da iştirak ettiği görülmektedir.²² Ancak bir grup modern araştırmacı ezdâd'la ilgili yapılan bu açıklamalara katılmayarak ezdâd ve müşterek arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: "Müşterek lafzın farklı anlamları arasında herhangi bir ilişkinin olmaması gerekir. Ezdâd türü kelimeler müşterek türünden kelimeler değildir. Çünkü ezdâd türü kelimelerin anlamları arasında bir yönüyle mutlaka bir ilişki vardır. Mesela "beyaz" ve "siyah" arasındaki ilişki her ikisinin de renk olmasıdır. "Büyük" ve "küçük" kelimelerinin arasındaki ilişki her ikisinin de bir hacme sahip oluşudur. İşte bu şekilde ezdâd türü kelimelerde bir tür ilişki vardır. Aksi takdirde ezdâd gerçekleşmez. Kısacası ezdâd türü kelimelerde *sıfatlarda iştirâk, miktarlarda ise bir farklılık* söz konusudur."²³

Muhammed Hüseyin Al Yâsin de ezdâd ile müşterek arasındaki benzerliğin, ikisinin de birden çok anlama sahip olması özelliğinden öteye geçmediğini belirterek ilk olarak ortaya çıkış sebepleri açısından aralarında bir farklılığın bulunduğunu ifade eder. Mesela zıt anlamlı kelimelerde zihnin doğal olarak *hazır cevaplılığı* ile kelimenin ilk anlamını, hem anlama hem de *nutk/telaffuz* bakımından değiştirerek, mesela *istihzâ, tehekküm ve bakışları başka tarafa yöneltmek...* gibi dinleyiciyi bir başka yöne yönlendirmek vardır ki, bunların hiçbirisi müşterekte yoktur.²⁴

Arap dilinde ezdâd'ın varlığı meselesi, âlimler arasında birtakım tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların temelinde ezdâd konulu müstakil çalışmaların ortaya çıkmasıyla Şuûbiyye ve benzeri hareketlerin Arap dilinde ezdâd'ın varlığının dil için bir kusur ve eksiklik olduğu, kapalılığa ve anlaşılma- mazlığa yol açtığı düşüncesi yatmaktadır.²⁵ Şuûbiyye'nin ezdâd üzerinden

22 Mesela bkz. Enis, İbrahim, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, el-Ancl'o'l-Misriyye, Kahire, 1984, s. 208 ; Mücahid, Abdulkerim, *ed-Delâletu'l-Lugaviyye İnde'l-Arab*, Dâru'z-Ziyâ, Amman t.y., s. 126; Ömer, Ahmed Muhtar, *İlmü'd-Delâle*, Mektebetu Dâru'l-Urûbe, Kuveyt, 1982, s.194.

23 el-Antâki, Muhammed, *Dirâsât fi Fikhi'l-Luga*, Dâru'ş-Şarki'l-Arabi, Beyrut, t.y. s. 311.

24 Al Yâsin, Muhammed Hüseyin, *el-Ezdâd fi'l-Luga*, s. 102.

25 İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s.1.

Araplara ve Arap diline bu saldırısı karşısında Arap dilini bu şaibeden koruma amacıyla konuya farklı açılardan yaklaşan iki grup ortaya çıktı. Bunlardan birinci grup, Şuubiyye'nin Arap dilindeki ezdâd'ın varlığına yönelik düşüncesinin çürütülmesi için aksi yönde bir düşüncenin ileri sürülmesinin gerekliliğine inanıyordu. O da Arap dilinde ezdâd'ı inkâr etmekte. İkinci grup ise, Arap dilindeki ezdâd reailitesini kabul ederek Şuubiyye ve birinci grup tarafından ileri sürülen düşünceleri bir takım illetler, dildeki gelişmeler ve benzeri etkenlere dayandırarak bertaraf etme düşüncesindeydi.²⁶ Tartışmaya katılan âlimlerin çoğunun ikinci grupta yer aldığı görülürken, Sa'leb (291/902), Hasan b. Bişr el-Amidi (370/981) İbn Dürüsteveyh (347/958) ve İbn Sîde (458/1066) gibi dil âlimleri de birinci grupta yer almışlardır. Tartışmaya katılan her âlim konuya kendi zâviyesinden yaklaşarak görüşlerini ifade etmiştir. Biz burada bir makalenin sınırlarının imkânlarını gözeterek bu tartışmaların üzerinde detaylı duramayacağız. Tartışmayı genel boyutlarıyla ortaya koyup konuyla ilgili bir fikir vermeye çalışacağız.

Ezdâd'ın dildeki varlığı ile ilgili ileri sürülen görüşleri genel olarak dört kısımda toplamak mümkündür:

1- Arap Dilinde Ezdâd Yoktur

Bu görüşü savunanlara göre dil tevkîfi (Allah'ın talimi, vahiy ile) bir yolla vücuda gelmiştir. Başlangıçta her nesne için bir isim belirlenmiştir. Her şey anlaşılır ve nettir.²⁷ Müşterek lafız ve ezdâd türü kelimeler dilde bir anlaşmazlık ve kapalılığa yol açmaktadır. Bu da Allah'ın yaratılış hikmetine ters düşmektedir ki dilin aslı vazifesi olan açıklık ve anlaşılabilirlik ilkesini de zedelemektedir. Bu görüşü savunanların başında İbn Dürüsteveyh gelmektedir. O *Tashîhu'l-Fasîh* adlı eserinde ezdâd türü kelimelerle ilgili açıklamalarda bulunur. Mesela "doğmak" anlamına gelen (النوء) kelimesini bazı dilciler kelimenin "batmak" manasına geldiğini sanarak sözkonusu kelimeyi ezdâd türünden kabul etmişlerdir. İbn Dürüsteveyh buna benzer bazıları tarafından

26 Al Yâsîn, *age*, s. 246; el-Müneccid, Muhammed Nureddin, *et-Tedâd fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1999, s. 31-31.

27 Bekri, Şeyh Emin, *el-Belâgetü'l-Arabiyye fi Sevbihâ'l-Cedîd*, Beyrut, 1995, II/71-75; er-Râfîi, Mustafa Sadık, *Tarihü Adâbi'l-Arab*, Kahire, 1954, I/180.

ezdâd türü olarak kabul edilen kelimeleri birtakım gerekçelerle açıklayarak dilin aslında bu durumun olmadığını açıklamaya çalışır. İbn Dürüsteveyh'in bu açıklamalarından onun prensip olarak ezdâda karşı çıkmadığı sadece dilin aslı (ilk vaz')nda böyle bir durumun olmadığını düşündüğü görülmektedir.²⁸ el-Amidî de ezdâd türü kelimelerdeki farklı manaları temelde tek manaya irca ederek her iki farklı mananın da aslı manadan türeyebileceğini belirtir. el-Amidî *el-Muvâzene Beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* adlı eserinde bu duruma ön ve arka anlamına gelen ve bazıları tarafından ezdâd diye nitelenen (وراء / دون) kelimesini misal olarak verir. el-Amidî, bir şey, bir şeyin arkasında-önünde veya sağında-solunda bulunuyorsa bu durumda tüm bu durumlar için “هو دونه” ifadesi kullanılabilir. Burada bir ezdâd'tan bahsedilemez. Ancak bazıları burada kelimenin birçok yönde kullanılmasının bir karmaşıklığa yol açtığı fikrinden hareketle kelimeyi ezdâd türü saymışlardır. Ayrıca verâ'nın istitâr/örtme anlamına geldiğini, ön ya da arka tarafından olsun iki şey arasında bir örtü, varsa bu durum için verâ kelimesi kullanılır. el-Amidî'nin bu açıklamalarından onun da İbn Dürüsteveyh gibi dilin aslında ezdâdın varlığına karşı çıktığı görülmektedir.²⁹

2- Arap Dilinde Ezdâd Vardır Ancak Asılları Tek Manada Birleşir

Bu görüşün sahiplerine göre Arap dilinde ezdâd türü kelimeler vardır ancak onların asılları tek manaya rücû eder. Zaman içerisinde birtakım etkenlerden dolayı³⁰ dil gelişince anlamlarda meydana gelen gelişmelerden dolayı birtakım kelimeler zıt anlamlı hale girdiler, aslında anlamları birdir. Mesela (الصريم) kelimesi hem “gece” hem de “gündüz” anlamlarına gelmektedir. Ancak bu iki kelimenin aslı birdir. Çünkü “es-sarîm”, “kesilmiş” anlamına gelmektedir. Yani gündüzün girmesiyle gece, gecenin girmesiyle gündüz kesiliyor. Gündüz ve gece birbirlerini izliyor. Burada gece ve gündüzün birleştiği ortak vasıf her ikisinin de günün bir parçası olmasıdır.³¹

28 es-Suyutî, *el-Muzhir fi Ulumi'l-Luga ve Envâihâ*, I/396.

29 el-Amidî, Hasan b. Bişr, *el-Muvâzene Beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, thk. Muh. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1944, I/161.

30 ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed, *el-Bahru'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh*, 1992, II/189-190; Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, III/185.

31 İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 8; es-Suyutî, *el-Muzhir fi'l-Luga*, I/397.

3- Ezdâd Farklı Lehçelerden Kaynaklanmaktadır

Arap dilinde ezdâd vardır ancak bu tür kelimelerin anlamlarındaki zıtlık aynı kelimenin farklı lehçelerdeki anlamlarıdır. Mesela (الجون) kelimesi bir lehçede “beyaz” anlamına gelirken bir başka lehçede ise “siyah” anlamına gelmektedir. Kabilelerin birbirleriyle birtakım temasları neticesinde lehçeler arasında anlam alışverişi meydana gelerek kelimeler zıt anlamlar kazanmıştır.³² Lügat âlimi İbn Düreyd (321/933), lehçe farklılığından kaynaklanan zıt anlamları ihtiva eden kelimelerin ezdâd’tan sayılamayacağını belirterek bu duruma “ayrılma” ve “birleşme” manalarına gelen (الشعب) kelimesini misal olarak verir. Ona göre bu kelimenin aslında bir zıt anlamlılık sözkonusu değildir. Zira anlamdaki zıtlık lehçe farklılığına dayanmaktadır.³³

4- Arap Dilinde Ezdâd Vardır

Yukarıda değindiğimiz gibi bu düşüncede olan âlimler bir hayli çoğunluktadır. Kitâbu'l-Ezdâd yazarlarının dışında el-Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Ebû Ubeyde, Ebû Zeyd, el-Müberra İbnü'l-Enbârî ve es-Suyûtî gibi meşhur ilim adamları bu düşüncededirler. Bu düşüncedeki âlimler dilde ezdâd'ın varlığına dair düşüncelerini aklî ve naklî delil ve gerekçelerle temellendirmeye çalışmışlardır. Burada tüm bu âlimlerin görüşlerine yer veremeyeceğiz. Konuyu toparlayıcı ve kapsamlı bir şekilde ele alan Suyûtî'nin açıklamalarıyla yetinmeye çalışacağız.

es-Suyûtî ezdâdla ilgili şunları söyler: Arap dilinde bazı kelime ve cümleler birbirlerini izâh, itmâm ve beyân ederler. Böylece bir kelime iki zıt anlamda kullanılmış ise onun hangi anlamda kullanılmış olduğu bazı karîneler vasıtasıyla anlaşılabilir. Misal olarak meşhur Şâir Lebîd'in şu beytini verir;

32 Bir rivâyete göre Zeyd b. Abdullah, Himyer Padişahına elçi olarak gider ve onu yüksek bir uçurum yakınında avlanırken bulur. Padişah, kendisine; (dilinde “otur” anlamını ifade eden) “تَب” kelimesiyle hitap ederek oturmasını ister. Ancak bu kelime, Zeyd b. Abdullah'ın müntesibi bulunduğu kabilenin lehçesinde “sıçra” ve “atla” gibi anlamlar ifade ettiğinden, Padişah tarafından denendiğini düşünerek kendisini uçuruma atıp helak olur. Bkz. Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbası, Konya, 1969, s.198.

33 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, 1/396.

كل شيء ما خلا الموت جلل والفتى يسعى و يلهيه الأمل

“Ölümden başka her şey önemsiz (kolay)dır.

İnsan ise didinir, onu umut ayakta tutar.”

Bu beyitte (جلل) kelimesi, “küçük”, “önemsiz” ve “kolay” anlamlarında kullanılmıştır. Beyitte bu manaların dışında ve zıddı olan “büyük” ve “önemli” gibi anlamları جلل kelimesine yüklemek beytin anlam bütünlüğüyle ters düşmektedir. Eğer جلل kelimesine büyük anlamını verirsek bu durumda anlam “ölümden başka her şey büyüktür” şeklinde olur. Bu durumda da ölüm gibi önemli ve büyük bir olgu basite indirgenmiş olacaktır.

Şâir Lebîd bir diğer beytinde şöyle der;

قومي هم قتلوا أميم أخي فاذا رميت يصيبني سهمي

فلئن عفوت لأعفون جلا ولئن سطوت لأوهنن عظمي

“Kavmim, kardeşim Ümeym’i öldürdüğünde ben okumu atsaydım bana isabet ederdi.

Şayet affedersem bu affım büyük olurdu eğer kızsaydım kızgınlığım da basit olurdu.”

Bu beyitte جلل kelimesini yukarıdaki beytin aksine “büyük” ve “önemli” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Şâir, “eğer affedersem bu bağışlamam çok büyük olur” diyor. Aksi halde insan küçük bir suçu bağışlamakla öğünmez.³⁴

Arap dilinde ezdâd’ın varlığına müsbet yaklaşanlar ezdâd’ın sınırlarını belirleme noktasında farklı görüşlere sahiptirler. Bunda ezdâd’ın varlığına yönelik ileri sürdükleri gerekçelerin farklılığı etken olarak görülmektedir. Ebû Hâtim, Kutrub, İbnu’s-Sikkît (244/858), İbnu’l-Enbârî ve el-Farâbî gibi dilbilimciler, ezdâd’ın dildeki sınırlarını sayısı 300’leri aşan derecede olabildiğince geniş tutarken, İbrâhim Enîs, Giese ve Al Yâsin gibi çağdaş dilbilimciler bunun aksine ezdâd’ın sayısını 20’lere kadar indirip daraltma cihetine gitmişlerdir. Bu arada el-Asmaî, İbnu’s-Sikkît, İbn Sîde ve es-Suyûtî gibi âlimler bu sayıyı 100-150 aralarında tutarak orta bir yol tercih

34 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I/398.

etmişlerdir. Ezdâd'la ilgili sayının bu değişkenliği yukarıda değindiğimiz gibi âlimlerin konuya yaklaşım biçimi sebebiyledir. Mesela, İbnü's-Sikkât ve Farâbî gibi âlimler, lehçe farklılıklarından doğan zıt anlamlılıkları ez-dâd kapsamına alırken, İbn Düreyd, lehçe farklılıklarından kaynaklanan zıt anlamlılıkları ezdâd'ın kapsamı dışında tutmaktadır. İbnü'l-Enbârî de, zıt anlamlı kelimeler arasında gösterilen bazı kelimeleri gerçek anlamları itibariyle zıt anlamlı görmediği için bunları "ezdâda benzeyen" veya "ez-dâd gibi kabul edilen" kelimeler olarak nitelemiştir.³⁵

Arap dilindeki zıt anlamlı kelimelerin ortaya çıkış sebepleri hakkında birçok fikir ileri sürülmüştür. Klasik dönemde İbn Fâris ve Suyûtî'nin kısmî açıklamalarının dışında etraflı bir şekilde konunun işlendiği söyle-nemez. Konuyla ilgili fikir ve tartışmalar daha çok modern dönem dilbilimcileri tarafından ortaya konulmuştur. Konuyla ilgili birçok sebep belirtilmiştir. Ancak bu sebeplerin bir kısmı aynı yapı içerisinde olup birbirini tamamlayıcı ve açıklayıcı mahiyettedir. İleri sürülen en önemli başlıklar şunlardır:

a. Dildeki İlk Vaz' : Bu görüşü ilk ileri süren İbn Fâris'tir. Dilin tevkîfî (ilâhî) bir yolla oluştuğuna inanan İbn Fâris, anlam bakımından birbirine zıt iki şeyi tek bir kelime ile ifade etme (isimlendirme) olgusunun Arapların dilsel bir geleneği olduğunu belirtir. Buna örnek olarak ta 'el-Cevn/ الجون' kelimesini verir. Arap dilinde bu kelime hem *siyah* hem de *beyaz* anlamında kullanılmaktadır.³⁶ Bu açıklamalarda görüldüğü üzere düşüncesini rivâyete dayalı bir şekilde temellendiren İbn Fâris, dildeki bu olgunun ilk vaz' ile birlikte başladığı inancındadır. Modern dilcilerden Abdullah el-'Alayle de İbn Fâris'in bu kanaatini taşımaktadır. el-'Alayle, Arapların zor ve krizli dönemlerde birtakım maksatlara binâen bir hile aracı olarak dilde ezdâd türü bir yönteme başvurduklarını belirtir. Ezdâd adeta bir şifre işlevini görmektedir. el-'Alayle bu tür yöntemlere başvurmanın Arapların adetlerinden olduğunu belirtir. Nitekim birtakım zor durumlardan çıkma,

35 İbn Düreyd, *el-Cemhere*, Müessesetu'l-Halebi, Haydarabad, 1932, s. 291; İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 12.; Suyûtî, *el-Muzhir*, I/397; er-Râfî, Mustafa Sadık, *Târîhu'l-Adâb'il-Arab*, s. 197; Ömer, Ahmed Muhtâr, *İlmu'd-Delâle*, Dâru'l-Alemu'l-Kutub, Kahire, 1993, s. 195-196; Enis, İbrahim, *Fî'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, Mısır, 1965, s. 215.

36 İbn Fâris, *es-Sâhibi*, s. 99.

hedef saptırma ve kayırma gibi amaçlar için Araplar dillerinde lahn'a başvururlardı.³⁷

b. Lehçe Farklılıkları: Lehçe farklılıklarına dayalı oluşan zıt anlamlılık en temel sebepler arasında gösterilmektedir. Böylece ezdâd kabul edilen birçok lafız, bu şekilde zıt anlam kazanmıştır. Bu durumun sebebi olarak dilcilerin dilin derlenmesi ve toplanması ameliyesi esnasında lehçe farklılıklarına dayalı bir ayırım ve sınıflamaya gitmemeleri gösterilmektedir.³⁸ İbn Düreyd, ezdâd'ın oluşması için zıt anlamlı iki kelimenin aynı lehçe içerisinde kullanılması şartını ileri sürer. Bu duruma "ayrılma" ve "birleşme" manalarına gelen (الشعب) kelimesini misal olarak verir. Ona göre bu kelimenin aslında bir zıt anlamlılık sözkonusu değildir. Zira anlamdaki zıtlık, lehçe farklılığına dayanmaktadır.³⁹ Ebû Zeyd el-Ensârî de bu duruma örnek olarak (السدفه) kelimesini örnek olarak verir. "es-Südfе" kelimesi Temîm kabilesi tarafından "karanlık" anlamında kullanılırken, Kays lehçesinde ise "aydınlık" manasında kullanılmaktadır.⁴⁰

c. Komşu Dillerden Aktarım: Müsteşrik Giese göre Araplar ezdâd türü kelimeleri komşu dillerden almışlardır. Bu kelimelerin aslı anlamları Arap dilinde çağrıştırdıkları anlamlarından farklıdır. İşte ezdâd bu farklı çağrışımlardan kaynaklanmaktadır. Giese buna örnek olarak İbrâni-ce'den Arapça'ya geçen جلل kelimesini verir. "Celel" kelimesi İbrâni-ce'de "yuvarlamak" anlamına gelmektedir. Yuvarlanan şey "ağır" ya da "hafif" olabilir.⁴¹ Alî Abdulvâhid el-Vâfi de bu paralelde düşünerek bu durumla ilgili olarak الجون kelimesini misal olarak verir. Vâfi'ye göre الجون kelimesi Farsça kökenli olup aslı كون 'dir. Kelimenin Farsçadaki asıl manası da "renk" tir. Bu durum hem "beyaz" hem de "siyah"a uygun düşebilir.⁴² Muhammed Hüseyin Al Yâsin de bu kelime ile ilgili yaptığı detaylı çalışmasında kelimenin kökeninin eski Sâmi diline dayandığını genel ve tek anlamda kullanıldığını ifade ederek Arap lehçelerine hususî bir anlamda

37 As'ad, Ahmed Ali, *Tehzibu'l-Mukaddimeti'l-Lugaviyye li'l-Aleyla*, Dârü's-Suâl, Dımaşk, 1985, s. 159.

38 el-Müneccid, *et-Tedâd fi'l-Kur'an*, s. 57.

39 İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Luga*, I/343; Suyûti, *el-Muzhir*, I/396.

40 Suyûti, *el-Muzhir*, I/389.

41 Şahin, Muhammed Tefvik, *el-Müştereku'l-Lugavi*, Matbaatu't-Da'veti'l-İslâmiyye, Kahire, 1980, s. 166.; Ömer Muhtar, Ahmed, *İlmü'd-Delâle*, Mektebet Dârü'l-Urube, Kuveyt, 1982, s. 204.

42 el-Vâfi, Ali Abdulvahid, *Fıkhu'l-Luga*, Lecnetu'l-Beyânu'l-Arabi, 1978, s.190.

girdiğini belirtir. Dolayısıyla kelime beyaz, siyah, kırmızı, yeşil gibi anlamlarda kullanılmaya başlandı.⁴³

d. Dilsel Gelişmeler: Dil düzeyindeki gelişmelerin ezdâd'ın oluşumuna etkisi daha çok kelimedeki meydana gelen ses ve delâletlerdeki değişimlerdir. Bir kelime zamanla türlü değişikliklere maruz kalarak, şekil itibarıyla yeni bir hüviyet kazanabilir. Bu kazandığı yeni hüviyetiyle de, bir başka kelimeye benzeyerek onun tam zıttı bir manaya delâlet eder. İbnü'l-Enbârî bu duruma misal olarak “zayıf” ve “kuvvetli” anlamına gelen ve (المنة) kelimesinden türeyen (منين) kelimesini örnek olarak verir. Bu kelimenin iki zıt anlamı taşıması “kuvvetli” anlamındaki (متين) kelimesiyle müsennâ düzeyindeki karşılaşması ve kaynaşması sebebiyle meydana gelen sessel değişiklikten dolayıdır. Yine “yazmak” ve “silmek” anlamlarına gelen (لمق) filinin aslı, (نمق) dir. Bu filin anlamı ise, yazmaktır. Ancak zaman içerisinde “nun/ن” harfi “lam/ل”a dönüşerek kelime üzerinde iki zıt anlam meydana gelmiştir.⁴⁴ Delâlettteki değişiklik ise daha çok umûm-husûs düzeyindeki dönüşmelerdir. Başlangıçta renk manasında umûmî olan الجون kelimesi, Arap lehçelerine siyah veya beyaz gibi kelimenin birer vasfını alarak hususî bir boyut kazanmıştır.

e. Belâgi Etkenler: Hazif, ihtisâr, mecâz ve istiâre gibi edebî sanatların da dilde ezdâd'a yol açtığı ifade edilmektedir. Ezdâd'a karşı çıkan İbn Deresteveyh, ezdâd'ın reddine yönelik gerekçelerini sıralarken bu mülâhazaya dikkat çekmiştir. Ona göre hazif ve ihtisâr sonucunda sözde meydana gelen kısalma, iki lafzın birbirine benzemesine sebebiyet vermektedir. Sözkonusu iki lafız arasındaki ilişki de muhatap tarafından doğru anlaşılmayınca bu durum lafzın anlamında bir karışıklığa yol açmış olacaktır.⁴⁵ (غب) filinin ilgili harfi cerininin hazfı bu duruma örnek olarak verilmiştir. Kur'an'daki “Onları *nikâh*lamak istersiniz”⁴⁶ ayetinde harfi cer üzerinden meydana hazif, müfessirler tarafından âyetin (ترغبون في) ve (ترغبون عن) şeklinde müsbet ve menfi yönlü

43 Al Yâsîn, *el-Ezdâd fi'l-Luga*, s. 135.

44 İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 155.

45 Suyûtî, *el-Muzhir*, 1/385.

46 Nisâ, 4/127.

iki zıt anlamda okunmasına yol açmıştır.⁴⁷ Yine *أمة*/Ümmet kelimesinin bilinen asıl anlamındaki cemi sîgasının yanında mübalağa amaçlı mecâzi anlamda *ان ابراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين* “İbrahim, gerçekten hakka yönelen, Allah’a itaat eden bir önder idi; Allah’a ortak koşanlardan değildi”⁴⁸ âyetinde olduğu gibi müfred sîga için de kullanılması kelime de bir ezdâd’a yol açmıştır.

f. Sosyal ve Psikolojik Etkenler: Günlük hayatta birtakım sosyal ve psikolojik etkenlerden dolayı dilde bazen değişik üsluplara başvurulduğu bilinen bir durumdur. Bu tür durumlarda kelimeler aslî anlamlarında kullanılmadığı için ezdâd’a sebebiyet verebilmektedir. Bu duruma yol açan birkaç etken şöyledir:

-İyimserlik ve karamsarlık durumu; yılan tarafından ısırılmış (لديخ) birisine karamsarlığa kapılmaması ve bir an önce sağlığına kavuşması için kendisine sağlıklı, “سليم” denilmesi gibi. Yine çok susamış birisine, su içtikten sonraki hali dikkate alınarak su içen (ناهل) demek.⁴⁹

-Bir şeyin vasfını mübalağa etme; “karga”ya çok keskin bakışlarından dolayı tek gözlü (أور) demek. “Güneş”e şiddetli ışınlarından dolayı (جونة) demek gibi.

-İstihzâ ve tahkîr durumlarında; zenci birisine, “أبو البيضاء”, câhil birisine, “العاقل” demek gibi. Şuayb (a.s.) ‘ın kavminin kendisine *الرشيد* “Sen doğrusu aklı başında, yumuşak huylu birisin”⁵⁰ yönelik bu ifadesi, ذق انك أنت العزيز الكريم, “Tat bakalım! Sen güçlü ve onurlusun”⁵¹ âyetindeki ifadeler bu kabildedir.⁵²

g. Sarf’a Dayalı Etkenler: Fillerin tasrifi sonucunda bazı kelimelerde meydana gelen değişiklikler sonucunda farklı sîgalardaki kelimeler aynı yapıda zuhûr ederek ezdâd’a sebebiyet verebilmektedir. Bu durumun birçok sîgada tezâhür ettiği görülmektedir. Buna örnek olarak “fâil” ve “mef’ûl” sîgalarının aynı yapıda zuhûr edişiyle ilgili iki tablo aktarmak istiyoruz.

47 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 289.

48 Nahl, 16/120.

49 İbn Kuteybe, *Te’vîl Müşkili’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Sakr, Dâru’t-Turâs, Kahire, 1973, s. 185.

50 Hûd, 11/87.

51 Duhân, 44/49.

52 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 185; İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 258.

Ecvef Fiil'in " افتعل " Sıgası

اسم المفعول بعد التغيير	اسم المفعول قبل التغيير	اسم الفاعل بعد التغيير	اسم الفاعل قبل التغيير	افتعل بعد لتغيير	افتعل	فعل
مُعْتَلَب	مُعْتَبَب	مُعْتَلَب	مُعْتَبَب	اغْتَاب	لغْتَب	غيب
مُعْتَل	مُعْتَل	مُعْتَل	مُعْتَل	اغْتَالَ	لغْتَل	غيل
مُخْتَلَر	مُخْتَبِر	مُخْتَلَر	مُخْتَبِر	أخْتَبِر	اخْتَبِر	خير

Mudaaf Fiil'in " فاعل " Sıgası

اسم المفعول بعد التغيير	اسم المفعول قبل التغيير	اسم الفاعل بعد التغيير	اسم الفاعل قبل التغيير	افتعل بعد التغيير	فاعل	فعل
مُحَاد	مُحَادِد	مُحَاد	مُحَادِد	حَاد	حَادِد	حدد
مُشَاق	مُشَاقِق	مُشَاق	مُشَاقِق	شَاق	شَاقِق	شقق
مُضَاد	مُضَادِد	مُضَاد	مُضَادِد	ضَاد	ضَادِد	ضدد
مُضَار	مُضَارِر	مُضَار	مُضَارِر	ضَار	ضَارِر	ضرر

Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd

B. KUR'ÂN-I KERİM'DE EZDÂD

Her dilin bünyesinde, içinde geliştiği kültür sahasının geçmişteki tecrübelerini sakladığı bilinen bir durumdur. İlâhî vahyin son halkasını oluşturan Kur'ân da, nâzil olduğu dönemin ilk muhâtaplarının dilini bir vasıta olarak kullanmıştır. Bu düşünceden hareketle Arap dilinde ezdâd'ın varlığına müsbet yaklaşan ve bu alanda fikir yürüten kimselerin Kur'ân'da zıt anlamlı kelimelerin varlığını kabul etmeleri doğal karşılandığı gibi, aksi yönde görüş beyân edenlerin menfî yönde tavır sergilemeleri de beklenen bir durumdur.

Yukarıda dilbilimcilerin ezdâd konusuna ilgi göstermeleri ve bu konuda eser telifinde bulunmalarında etkili olan hususlardan bahsederken Kur'an'da ezdâdın kullanılmış olmasından ötürü Şuûbiyye ve benzeri hareketlerin bu durumu Arap dili aleyhine bir propaganda vesilesi olarak kullandığı hususuna işaret etmiştik. Konuyla ilgili Ebû Hâtım es-Sicistânî "el-Ezdâd" adlı eserinin başında böyle bir eser yazmasının amacını "Arap dili ve lehçelerini tam olarak bilmeyen kimselerin Kur'an'ı okurken zıt anlamlı kelimelerin anlamlarını tam olarak anlayabilmelerini ve bu kelimelerin geçtiği yerdeki anlamlarını tespit edebilmelerini sağlamak olduğu" şeklinde ifade eder.⁵³ İbnü'l-Enbârî de el-Ezdâd"la ilgili çalışmasında Şuûbiyye grubuna işaret ederek konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunur. "Araplara kin ve nefret duyan bid'at ehli bazı kesimler, Arap dilindeki bu durumu, onların hitabetlerindeki karmaşıklık, belâgatlarındaki zaaf ve hikmetsizliğe bağlarlar." İbnü'l-Enbârî, Şuûbiyye'nin bu düşüncelerine şöyle karşılık verir: "Arapların sözlerinin bir kısmı diğer kısmını tamamlar; zira sözün başı sonuyla irtibatlıdır. Bu bakımdan hitaptan murâd olunan mana, sözün tüm kelimeleri tamamlanmadıkça anlaşılmaz. Lafzın iki zıt manaya gelmesi caizdir. Çünkü önce lafız geçer, iki manadan hangisine delâlet ettiği, sonradan gelen kelimelerle anlaşılır. Konuşma ve bildirim anında ise, sadece tek bir mana kastedilir."⁵⁴

Ebû Hâtım ve İbnü'l-Enbârî'nin açıklamalarında görüldüğü üzere Şuûbiyye'nin Arap diline yönelik bu düşüncesinin dilbilimcileri ezdâd üzerinde çalışmaya yönelttiği açıkça görülmektedir. Yukarıda Şuûbiyye'nin genelde Arap dili, özelde de Kur'an'a yönelik bu tezine karşı Arap dilbilimcilerinin dilde ezdâdın varlığıyla ilgili müsbet ve menfî anlamda iki farklı yaklaşım sergilediklerini belirtmiştik. Arap dilinde ezdâdla ilgili fikir beyân eden dilbilimcilerin de ezdâdın Kur'an'daki varlığı hususunda aynı gerekçelerle ve yine müsbet ve menfi yönde iki farklı açıdan konuya yaklaştıkları görülmektedir. İki bakış açısı da temelde Kur'an'ı, Şuûbiyye'nin söz konusu iftirasına karşı korumayı amaç ediniyor. Birinci görüş sahipleri Arap dilinde ezdâdın olmadığını dolayısıyla Kur'an'da da ezdâ-

53 es-Sicistânî, Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed, *Kitâbu'l-Ezdâd*, Beyrut, t.y., s. 3.

54 İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, s. 2.

dın sözkonusu olamayacağı düşüncesi yoluyla; İkinci görüş sahipleri de ezdâdın dilde ve Kur'an'da varolduğunu ancak bunun üslup açısından bir kusur ve eksiklik olmadığı aksine ifadeye bir zenginlik kattığını dilsel gerekçelerle açıklamaya çalışır.

Zıt anlamlı kelimelere örnek olarak Kur'an'da birçok kelime gösterilmiştir. Ancak çalışmamızın bu bölümünde hem bir makalenin sınır ve imkânları hem de konuyla ilgili yeterli bir fikir vereceği kanaatinden hareketle sözkonusu kelimeler içerisinde en çok zikredilen birkaç tanesi üzerinde durmak istiyoruz.

ez-Zann/الظن

Nerdeyse dil ve ezdâd kitapların tümü الظن kelimesinin şüphe ve yakın anlamlarına geldiğini belirtirler.⁵⁵ İbnü'l-Enbâri, kelimenin bu iki karşıt anlamlarının yanında ayrıca nadir de olsa kelimenin “yalan” ve “suçlama” anlamlarına da gelebildiğini belirtir. Ebû Hâtim, Kur'an'da (الظن) kelimesinin hem *şek*, *şüphe* hem de *yakîn* anlamlarında kullanıldığını belirterek konuyla ilgili Kur'an'dan şu âyetleri misal olarak verir.

ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين “Yalnız bir zandan ibârettir sanyıyoruz. Fakat bu hususta kesin bir bilgimiz yok.” (derdiniz)⁵⁶ ve وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله “Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı”⁵⁷ ayetlerinde zanne/ ظن kelimesi *şek* ve *şüphe* anlamlarında kullanılmıştır.

الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون “Onlar ki, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O'na döneceklerini bilirler.”⁵⁸; اني ظننت أني ملاق حساييه “Ben gerçekten hesabıma kavuşacağını sanmış (anlamış)ım”⁵⁹; وظن أنه الفراق “Artık gerçekten, kendisi de bir ayrılık olduğunu anlamıştır”⁶⁰ ayetlerinde zanne/ ظن kelimesi, yakın anlamında kullanılmıştır.

55 Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 71; el-Asmaî, Ebû Said Abdülmelik, *el-Ezdâd*, thk. August Haffner, Beyrut, 1913, s. 34; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *el-Ezdâd*, I/468; Ebû Hâtim, *el-Ezdâd*, s. 95; İbnü'l-Enbâri, *el-Ezdâd*, s. 23; İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Faris b. Zekerîya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1979, III/462.

56 Câsiye, 45/32.

57 Haşr, 59/2.

58 Bakara, 2/46.

59 Hakka, 69/20.

60 Kiyâme, 75/28.

Büyük müfessir et-Taberî de Arapların zann/ ظن kelimesini hem şüphede hem de yakîn anlamlarında kullandıklarını belirterek bu bağlamda yukarıdaki Bakara 46 ve Hakka 69 âyetlerinde geçen zanne/ ظن kelimelerini yakîn anlamlarında değerlendirir.⁶¹

İbn Atiyye (383/993) ise, zann/ ظن kelimesinin Arapların dillerinde yakîn anlamına gelmediğini belirterek kelime ile ilgili şunları söyler: “Arapların dilinde böyle bir kullanım göremiyoruz. Zan kelimesi, bir tarafın bir tarafa üstünlük sağladığı iki kanaat arasında bir duruştur.”⁶² Dilci ez-Zeccâc (311/922) da eski ulemâ’dan bazılarının zannı, bilinen bir bilgiyi somut olarak, gözle müşâhede edilmediği durumlar için kullandıklarını belirtir.⁶³

Muasır dilbilimcilerden Muhammed Nureddin el-Müneccid ise zan kelimesi ile ilgili şu açıklamalarda bulunur: “Zan, yakîn’in zıttı değildir. O, iki karşıt yakîn arasında bir derecedir; isbâta ve nefiy’de yakîn. İspât yönündeki delil ve alâmetler çoğalırsa bu durumda şüphede, zan derecesine kavuşur ve yakîne yaklaşmış olur. Bu bilgiyi ulemânın açıklamalarında görüyoruz.”⁶⁴

Ezdâdcıların zannın yakîn anlamına geldiği hususu ile şiirlerden şevâhid olarak ileri sürdükleri bir kaç beyit şöyledir:

Şâir Dureyd b. es-Simma’nın:

فقلت لهم: ظنوا بألني مدجج سراتهم في الفارسي المسرد

“Onlara; karşınızda sağlam iki bin savaşçının olduğundan emin olun

Komutanları iyi dokunmuş zırhlara bürünmüş haldeler dedim”⁶⁵ beytindeki ‘zann’ kelimesi de yakîn anlamındadır.

Umre b. Tarık el-Hanzala;

بأن تغتروا قومي وأقعد فيكم واجعل مني الظن غيبا مرجما

61 et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, I/17, XXIII/585.

62 Ebû Hayân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-Muhîd*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., VII/793.

63 ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1988, I/331.

64 el-Müneccid, *et-Tedâd*, s. 168.

65 Beyit, câhiliyye şâiri Dureyd es-Simma'nın, kardeşi ve beraberindeki kişiler için söylemiş olduğu mersiyesindedir. Bkz. Ebû Temmâm, *Kitâbu'l-Hamâse*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır, 1927, I/337; İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 188.

“Benim hakkımdaki zannı önemsemeyin

Kavmime birtakım şeyleri nisbet ediyorsunuz, bundan vazgeçin.”⁶⁶

Eserra/أسر

Kelime, ezdâd kitaplarında “gizlemek” ve “açığa vurmak” anlamlarında kullanılmıştır.⁶⁷

وأسروا الندامة لما رأوا العذاب “Ve azabı gördükleri zaman pişmanlıklarını -gizledi/açığa vurdu-lar”⁶⁸ âyetindeki (أسروا) fiilini Vâhidî, et-Taberî ve Ebu’s-Suûd gibi müfessirlerle birlikte dilci el-Ferrâ *gizlemek* anlamında yorumlamıştır.⁶⁹ Ebû Ubeyde ve Kutrub’a göre ise kelime, *açığa çıkarmak* anlamındadır. İbn Atiyye ve Ebû Hayyân’a göre ise bu kelime ezdâddan değildir. İbn Atiyye, âyette sözkonusu kişiler yanlış (dalalet) yolda olmalarından dolayı kibirlenen ve kibirlenmeyen kimselerin pişmanlığı içlerindedir derken Ebu Hayyân ise pişmanlık, kalple ilgili bir fiildir, açıkça ortaya çıkmaz. Bu yüzden ayette geçen (أسروا) ifadesi *gizlemek* manasındadır, der.⁷⁰

Muasır dilcilerden İbrahim Enîs, İbnü’l-Enbârî’nin kelimeye *açığa vurmak* anlamını verip, onu ezdâddan sayması, zorlamadan öte bir şey değildir, der. Çünkü onun, kelimenin iki zıt anlam taşıdığına dair delil olarak ileri sürdüğü iki âyet dışındaki⁷¹ diğer ayetlerde kelime sadece *gizlemek* anlamında kullanılmıştır.⁷² Ayrıca kelimeye yüklenen *açığa vurmak* anlamının, *açığa vurmak* anlamında olan (س) fiiliyle (ش) harfleri üzerinden tarihi süreç içerisinde meydana gelen yer değiştirme ve karıştırma gibi nedenlerden kaynaklanmış olması da muhtemeldir.

66 Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 72; Ebû’t-Tayyib, *el-Ezdâd*, I/469.

67 Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 89; el-Asmaî, *el-Ezdâd*, s. 21; Ebû’t-Tayyib el-Lügavî, *el-Ezdâd*, I/353; Ebû Hâtîm, *el-Ezdâd*, s. 114; İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 45.

68 Yunûs, 10/54.

69 İbn Abbas Tefsiri, I/225; et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XV/103; Ebû’s-Suûd, *İrşâdu’l-Aklî’s-Selîm ila Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, ty. IV/154.

70 Bkz. el-Müneccid, *et-Tedâd*, 154-155.

71 فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم “Yusuf bunu kendi içinde saklı tuttu ve bunu onlara açıklamadı” (Yusuf, 12/77) ثم اني أعلنت لهم وأسررت لهم اسراراً “Sonra onlara açıktan açığa, gizliden gizliye de söyledim” (Nuh, 71/9).

72 Enîs, İbrahim, *Fi’l-Lehecâti’l-Arabiyye*, s. 204.

(أسروا) ayetinde “O zâlimler şöyle fısıldaştılar”⁷³ ayetinde (أسروا) fiilinin gizlemek anlamında kullanılmıştır.

Şâir el-Ferzadâk’a ait;

فلما رأى الحجاج جرد سيفه أسر الحروري الذي كان أضمرأ

“Hallâc’ın kılıcını çektiğini görünce Harûrî saklanmaktan kendisini açığa vurdu” beyti de bu kapsamda dilbilimciler tarafından ezdâd’a şâhid olarak getirilmektedir.

Secere/ سجر

Dilbilimciler “boş” ve “dolu” anlamlarına gelen (سجر) kelimesini ezdâddan kabul etmişlerdir. Bu duruma örnek olarak şu ayetler misal olarak verilmiştir.

(المسجور) kelimesi ayetinde “Dolu denize andolsun ki”⁷⁴ ayetinde “والبحر المسجور” kelimesi *dolu*, “Denizler boşaltıldığında”⁷⁵ ayetinde ise kelime, boşalma anlamında kullanılmıştır.

İbnu’s-Sikkît, Ebû Amr’dan rivâyetle su, yatağını doldurduğunda (قد سجر الماء الفرات والنهر والغدير والمصنعة) ifadesinin kullanıldığını söyler. Yine İbnu’s-Sikkît, sel (akıntı) kuyuyu doldurduğunda (هذا ماء سجر) denilir, der. ⁷⁶ el-Asmaî ve Ebû Hâtim de kelimenin her iki zıt anlamıyla Arap dilinde kullanıldığını ifade ederler. Nitekim Hicâzlı bir câriye;

“Havuzunuzda bir damla su bulunmasına rağmen doludur” (مسجور) kelimesi, hem boş hem de iyimserlik gereği *dolu* manasına gelebilir.

Müfessirlerden İbn Abbâs ve Muhammed b Sâib el-Kelbi kelimeye *dolu* anlamını verirken, Hasan el-Basrî ve Katâde kelimeyi boş anlamında yorumlamışlardır. İbn Cerîr et-Taberî de “Denizler kaynayıp fişkırtıldığı zaman”⁷⁷ âyetinin tevcîh ve delâletiyle kelimenin *dolu* anlamında olduğunu ifade eder.

73 Enbiyâ, 21/3.

74 Tûr, 52/6.

75 Tekvir, 81/6.

76 İbnu'l-Enbârî, Kitâbu'l-Ezdâd, s. 56.

77 İnfitâr, 82/3.

As'ase/عسعس

Sözlük anlamı itibariyle *gelmek* ve *çekip gitmek* anlamlarına gelen as'ase/عسعس kelimesi, daha çok gecenin başlangıcı ve bitişi anlamında kullanılarak özel bir anlam kazanmıştır.

والليل اذا عسعس “*Kararmaya başladığı zaman geceye andolsun*”⁷⁸ ayetindeki as'ase/عسعس kelimesi farklı, karşıt anlamda yorumlandığı için ezdâd kategorisinde değerlendirilmiştir. Ebû Ubeyde, as'ase/عسعس kelimesinin hem *çekip gitmek* hem de *gitmek* anlamında kullanıldığını belirtir.⁷⁹ Râgıb el-İsfahânî, ayette geçen as'ase/عسعس kelimesinin her iki zıt anlama da gelebileceğini belirterek ayette gecenin her iki tarafına, yani gecenin başlangıç ve bitişi bir işaret sözkonusudur, der. عسعس ve عساس kelimeleri, karanlığın az ve zayıf olduğu, inceldiği duruma işaret ettiğinden, sözkonusu durum gecenin her iki tarafında da mevcuttur.⁸⁰

el-Ferrâ عسعس والليل اذا عسعس ayetindeki as'ase/عسعس fiilinin “dönüp gitme, kaçmak, firâr etmek” anlamlarına geldiği hususunda müfessirlerin icmâ halinde olduklarını, ama kimi müfessirlere göre de “karanlık oldu” anlamına geldiğini belirtir..

Nâfi, İbn Abbâs'a (والليل اذا عسعس) âyetinin manası nedir diye sorduğunda İbn Abbas; “karanlık oldu, girdi” anlamına gelir cevabını verir. Bunun üzerine Nâfi; “peki Araplar bunu biliyorlar mı diye sorunca, o da, evet biliyorlar. İmriü'l-Kays'ın bu anlamdaki;

عسعس حتى لو يشاء ادنى كان له من ناره مقبس

“*Karanlık (gece) girmek isteseydi yaklaşırdı- Çünkü onun ateşinden olan bir çirası vardır*” beytini duymadın mı?” der.

Alkame b. Kurt

حتى اذا الصبح لها تنفسا وانجاب عنها ليلها وعسعسا

78 Tekvîr, 81/17.

79 Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 122; el-Asmai, *el-Ezdâd*, s. 7; Ebû Tayyib el-Lügavî, *el-Ezdâd*, II/488; Ebû Hâtîm, *el-Ezdâd*, s. 97; İbnü's-Sikkî, Ebû Yusuf Yakûb, *el-Ezdâd*, s. 167.

80 el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., عسعس mad.

“Sabah ortaya çıktığında-Gece sıyrılıp kaybolduğunda” beytinde (عسعسا) kelimesini “karanlığın gitmesi” anlamında yorumlamıştır.⁸¹

el-Kur’/القرء

el-Kur’/القرء kelimesi Hicâzlılara göre *temizlik*, Iraklılara göre ise *hayız dönemi* anlamına gelmektedir. Kelimenin çoğulu (أقراء) ve (قروء) şeklindedir.⁸²

el-Asmaî Ebu Amr’dan “Falanca kişi *câriyesini hayız müddetini beklemeye zorladı*” denildiğinde *câriye’nin önce hastalandığı sonra da temizlendiği* anlamında kullanıldığını aktarır. el-Asmaî ve Ebu Ubeyde, hayız ve hayızdan temizlenme dönemi yaklaşan kadın için (قد أقرأت المرأة) denildiğini söylerler. İbnü’l-Enbârî de aynı görüşü paylaşmaktadır.

Kutrub da hamile kadın için (قرأت المرأة) denildiğini, Ebû Ubeyde, aynı fiilin deve için de kullanıldığını belirtir. (قرأة) kelimesi *hastalık vakti* anlamında kullanılır. Hicâzlılar ise bu kelimeyi (القرة) şeklinde telaffuz ederler. Bir insan bir belde de on beş günden fazla kaldığı halde eğer hastalanmazsa ona (فقد ذهب عنك قرأة البلد وقرءة البلد) denilir. Yıldızlar kaybolduğu zaman da (قد أقرأت النجوم) denir.⁸³

İbnü’l-Enbârî’ye göre (القرء) kelimesini *hayız* manasında kullananlar, Hz. Peygamber (a.s.)’in الصلاة أيام أقرائك “Hayızlı günlerinde namazı terk et” hadisini⁸⁴ delil olarak gösterirler.

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء “Boşanmış kadınlar, üç kur (üç adet veya üç temizlik süresi bekleyip) kendilerini gözetlerler”⁸⁵ âyetindeki (قروء) kelimesinin anlamı hakkında iki zıt görüş ileri sürülmüştür. Sahâbe ve tabiünden büyük bir grup ile mezhep imamlarından Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve Kûfe fakihlerinin bir kısmı kelimenin *hayız* manasında oldu-

81 Enis, İbrahim, *el-Ezdâd*, s. 204; el-Müneccid, *et-Tedâd*, s. 179-180.

82 Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 108; el-Asmaî, *el-Ezdâd*, s. 5; Ebû Ubeyde, Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. M. Fuat Sezgin, Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1988, I/74; Ebû’t-Tayyib el-Lügavî, *el-Ezdâd*, II/571; Ebû Hâtim, *el-Ezdâd*, s. 99; İbnü’s-Sikkî, *el-Ezdâd*, s. 163.

83 İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 29; Enis, İbrahim, *el-Ezdâd*, s. 212-213.

84 Ebû Dâvud, no: 297; Tirmizî, no: 126; İbn Mâce, no: 625; Nesâî, no: 381.

85 Bakara, 2/228.

ğunu söylerken, bir grup sahâbe ve tabiinle birlikte İmâm Mâlik, eş-Şâfiî ve Hicâz fakihleri de kelimenin *temizlik* anlamında olduğu yönünde fikir beyân etmişlerdir.⁸⁶

Sâre/ صار

Kutrub, Sâre/ صار kelimesinin, *toplamak* ve *parçalamak* (*kesmek*) anlamlarında kullanıldığını belirtir. Bu bağlamda bir şey toplandığı zaman (صرت الشيء) denilir.⁸⁷

قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا
“*Bunun üzerine Allah: Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala/topla), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler*”⁸⁸ âyetinde (فصرهن اليك) ifadesini dilci ve müfessirler *parçalamak* ve *toplamak* gibi iki farklı anlamda yorumlarlar.

Ebü Hayyân, (فصرهن اليك) ifadesi ile ilgili müfessirlerin görüşlerini naklederek İbn Abbâs, ed-Dahhâk, Mücâhid ve İbn İshâk’ın kelimeyi *kesmek/ayırmak* anlamında yorumladığını belirtir. İbn Abbâs kelimenin köken olarak Nabat dilinden olduğunu söylerken, Ebu’l-Esved, Süryânîce, Vehb b. Münebbih ise, Rumca olduğunu belirtir.⁸⁹

İbnü’l-Enbârî kelimeyle ilgili el-Ferrâ’nın şöyle dediğini söyler: “el-Ferrâ; (صار) kelimesinin (قطع) anlamında kullanıldığını biliyoruz. Ancak kelimenin aslı (صرى) şeklindedir. Kelime daha sonraları (صار) şekline dönüştürülmüştür.”⁹⁰

مأوى يتامى تصور الحي جفنته ولا يظل لديه اللحم موشوما

“Çanağı, yılanları toplayan yetim sığınağı gibidir- Orada hiç et ve kebab olmaz” beytinde (تصور) kelimesi “toplamak” anlamında kullanılmıştır.

لظلت الشم منه وهي تنصار “Koklayanlarla parçalanarak oldular ki” beytinde (تنصار) kelimesi “parçalandı” anlamındadır.

86 Geniş bilgi için bkz. Ebü Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II/186; el-Müneccid, *et-Tedâd*, 192-193.

87 Kutrub, *el-Ezdâd*, s. 132; el-Asmai, *el-Ezdâd*, s. 33; Ebü Hâtim, *el-Ezdâd*, s. 98; İbnü’s-Sikkî, *el-Ezdâd*, s. 187.

88 Bakara, 2/260.

89 el-Müneccid, *et-Tedâd*, s. 164.

90 Bkz. İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 36.

SONUÇ

Kaynağı ister ilâhî ister insanlar arası uzlaşmaya dayalı olsun dildeki kelimelerin başlangıçta tek bir anlamı karşılamak üzere konulduğu genel olarak kabul edilen bir durumdur. Sonraki dönemlerde insanların doğadaki diğer varlıklarla arasındaki münâsebetler neticesinde dildeki birincil anlamlardan ikincil anlamlara doğru doğal ve aynı zamanda zorunlu bir eğilim olmuş ve bu sayede dilin kullanım alanı bir hayli genişlemiştir. Dildeki bu doğal genişleme sürecinde oluşan anlam genişlemelerinden birisi de kelimelerdeki *çokanlamlılık/el-müşterekü'l-lafzî* olgusudur.

Bünyesinde birden fazla anlam barındırması sebebiyle *ezdâd*'in bir tür iştirâk ve çokanlamlılık olgusu gösterdiği kabul edilmektedir. Arap dilinde bu kavram, birbirine zıt iki anlamda kullanılabilen aynı lafızlara delâlet etmekte ve birden fazla anlam taşıyan lafızlar (*el-müşterekü'l-Lafzî*) kavramının kapsamına girmektedir.

Arap dilinde *ezdâd*'in varlığı hususunda dilbilimcilerin çoğunluğu müsbet anlamda görüş bildirirken, bu duruma muhâlefet eden azınlık bir grup olmuştur. Ancak muhâlefet eden bu grubun görüşleri iyi tetkik edildiğinde onların da dilin ilk vaz'ında bu duruma karşı çıktıkları, halı hazırdaki dilin kullanımında *ezdâd*ı red etmedikleri görülmektedir. Muhâlif grubun öncüsü konumunda bulunan İbn Dürüsteveyh'in *ezdâd*'a karşı çıkarken 'bazı mülâhazaları istisnâ tutması' buna önemli bir işarettir. Tüm bu açıklamaların sonucunda dile girişi itibariyle kaynak ve sebepleri birbirinden farklı olsa da *ezdâd*ın Arap dilinde bir olgu olarak varolduğu söylenebilir.

Dildeki bu olgunun Şuûbiyye'nin iddia ettiği genelde Arap dili ve belâğatı, özelde de Kur'an için ifadede bir zaaf ve kusur teşkil ettiği düşüncesi dilbilimcileri konu üzerinde çalışmaya sevk etmiş, söz konusu olgunun gerekçeleri dilbilimciler tarafından araştırılıp ortaya konmuş ve neticede bu durumun ifadede bir kusur meydana getirmede aksine anlam genişlemesi üzerinden ifadeye bir zenginlik kattığı belirtilmiştir.

Arap diliyle nâzil olan Kur'an'ın ilk muhâtaplarının dilini kullanması doğal olduğu gibi elzem bir durumdur. Bu çerçevede Kur'an, Arapların konuşmalarında ve şiirlerinde kullandıkları hakikat, mecâz, tasrîh, kinâye,

icâz ve itnâb gibi söz sanatlarını en yüksek düzeyde ve edebî bir şekilde kullanmıştır. Bu edebî sanatların oluşumunda kelimelerin çokanlamlılığı özelliği şüphesiz önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bu düşünceden hareketle Kur'ân'da ezdâd türü kelimelerin kullanılması olağan bir durumdur. Bu durum Kur'ân'ın beyân üslubuna bir hâlel getirmez. Nitekim dili iyi anlamak için bir takım öncüller vardır. Bu öncüller ne kadar iyi bilinirse dil o kadar iyi bilinir. Bu öncüllerin en önemlilerinden birisi de, dilin bağlamıdır: "Kur'an metninin anlaşılabilmesi için önce onun dil dokusu, dokuyu oluşturan sözcük ve tümcelerin yapı ve delâlet yönlerini, sözcüklerin kök manalarıyla sonradan müktesep delâlet zenginliklerini; ayrıca anlamın oluşmasında etkisi ve katkısı olan dil dışı unsurları, kısaca kültürel, toplumsal, tarihsel ve olgusal bağlamları bilmek gerekmektedir.

John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Din-Karşıtı Tazammunları*

Rahim Acar**

ÖZET

John Hick, dinî çeşitlilik karşısında en doğru seçeneğin çoğulculuk olduğunu savunan belli başlı filozoflardandır. Hick'e göre âlem dinî bakımdan müphemdir ve dinî tecrübe bize ancak inanma hakkını temin eder ama hiçbir muayyen dinî inancın doğruluğunu temin etmez. Dünyada pek çok din olduğuna ve hepsi de dinî tecrübeye dayandığına göre, pek çok din, inançları bakımından ve müntesiplerini kurtuluşa erdirmeleri bakımından eşit hükümdedir. Bunu izah etmek için John Hick, bütün muayyen dinlerin ilah veya mutlak öğretilerinin ötesinde bir bizatihi Gerçek vazeder. Ancak bütün dinî ilah ve mutlak tasavvurlarının ötesinde bizatihi bir Gerçek vazetmesi, bütün dinlerin geçerliliğini desteklemekten ziyade onların hepsini geçersiz sayma sonucuna götürmektedir, zira dinî inançlara tasvir düzeyinde indirgemeci bir yaklaşım içermektedir. Dolayısıyla, Hick'in ortaya koyduğu çoğulcu model aslında pek çok dini din olarak geçerli saymaktan ziyade, zımnen hepsini geçersiz saymaktadır.

Anahtar Kelimeler: John Hick, dinî çoğulculuk, dinî bakımdan müphemlik, bizatihi Gerçek, indirgemecilik.

Anti-Religious Implications of John Hick's Religious Pluralism

ABSTRACT

John Hick is one of the leading contemporary philosophers who defend religious pluralism as the best response to the fact of religious diversity. For Hick, the universe is ambiguous regarding its religious status. Religious experience, which is the sole ground of religious beliefs, can provide us with the right to believe. But it cannot justify the truth of any definite religious belief. Given the fact that there are many religions in the world, and that their beliefs are equally grounded on some religious experience, they all must be equally valid with regard to the status of their teachings and their soteriological function. In order explain how this could be, Hick postulates the Real *an sich*, which is beyond the personal gods or absolutes taught by religions. However, Hick's postulation of the Real *an sich* implies that all religious beliefs equally false rather than equally true. It implies that all religions are equally invalid because it assumes a reductive approach to religious teachings at the level of description.

Key Words: John Hick, religious pluralism, religious ambiguity, Real *an sich*, descriptive reduction.

* Bu makaledeki tartışmalar daha önce yayınlamış olduğum, *Dinî Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), isimli kitabımdaki bazı bölümlerden malzemeler ihtiva etmektedir.

** Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Dinî çeşitlilik neredeyse insanlık tarihi kadar geçmiş olan bir vakıa olsa da, muhtelif dinleri birbirine eşdeğer görme diye tavsif edebileceğimiz dinî çoğulculuğun her zaman aynı şekilde revaç bulduğunu söylemek doğru değildir. Birden fazla dinin meşru ve din olarak geçerli sayılması diyebileceğimiz dinî çoğulculuğun dinî çeşitlilik karşısında ciddi veya makul bir seçenek olarak sunulması kısmen dinlerin kendilerine başka dinler karşısında biçtiği konuma ve diğer dinlerin mensuplarına dair yargılarına bağlıdır. Elbette ki dinler, kendilerini diğer dinlerden ayırma hususunda ve diğer dinler ve onların müntesipleri hakkındaki verdikleri yargılar bakımından farklılık arzeder.¹ Çok tanrıcılığın hâkim olduğu dinî kültürel havzalarda ya da ilahların belli bir bölgeye münhasır olduğu veya muayyen tabii kuvvetlerle aynı sayıldığı bir yerde çoğulcu olmak ciddi bir seçenektir. Özellikle Avrupa ve Asya'nın önemli bir kısmında semâvî ya da İbrahimi dinler diyebileceğimiz, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın yaygın olduğu ortaçağlar boyunca, dinî çeşitlilik karşısında çoğulcu bir tavrın ciddi bir seçenek olduğunu söylemek zordur.

Ancak yirminci yüzyılın özellikle son çeyreğine gelindiğinde dinî çoğulculuk, dinî çeşitlilik vakıası karşısında başvurulabilecek önemli bir seçenek haline gelmiştir. XIX. yüzyıla kadar, diğer dinlere karşı geleneksel Hristiyan öğretisi, Kilisenin dışında kurtuluşun olmadığı şeklindeydi.

1 Bu farklılığın altını çizen bir çalışma olarak, bkz., Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

Buna uygun olarak, ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren dünyanın dört bir tarafına misyonerler gönderilerek, Hristiyanlığı duymamış halkların Hristiyanlığa döndürülmesi ve kurtuluşa ermelerininin sağlanması amaçlanmıştır. Misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde diğer kültürlerle olan yakın bağlantı, Kitab-ı Mukaddes'le ilgili tenkitler ve Avrupa'da Hristiyanlığın inançlarına karşı yönelen, bilim ve felsefe çevrelerinden gelen eleştiriler, zaman içinde bizzat misyonerlik faaliyeti için çalışan kilise görevlilerinin nezdinde bile diğer dinlere karşı daha açık ve kadirşinas bir tavır gelişmesini beslemiştir. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde başka dinlerin nasıl görüleceği ile ilgili ciddi tartışmalar yaşanmıştır. 1960'lara gelindiğinde ise hem Protestan Hristiyanlar arasında hem de Katolik dünyasında Hristiyanlığın dışındaki dinlerde de bir hakikat payı gören ve kurtuluş için şu veya bu anlamda onlara da bir yer veren anlayışlar gelişmiştir.² Ancak bu tartışmalarda zaman zaman Hristiyanlığın üstün bir mevkide olduğu kabul edilse de bazı teolog ve filozoflar bütün dinlerin ya da en azından dünya çapında belli bir geleneğe ve yaygınlığa sahip dinlerin hepsinin eşit mevkide olduğunu dillendirmiştir.

Dini çoğulculuk tartışmaları Hristiyan dünyada ortaya çıkmış ve alevlenmiş olmakla birlikte bu problem, sadece Hristiyan dünyanın problemi değildir. Küresel düzeyde her dini havzayı ve buralardaki her bir dinin mensubunu ilgilendirir. Günümüzde ulaşım ve iletişim araçlarının etkisinin yaygınlaştığı ve bu nedenle yerkürenin coğrafi veya kültürel hiçbir bölgesinin diğer bölgelerden yalıtılmayacağı dikkate alındığında, bu tartışmaların sadece Hristiyanlık içindeki tartışmalar olmaktan çıkıp, diğer din mensupları arasında da karşılık bulmaya başladığını görmek mümkündür.³

2 Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism* (Downers Grove, IL, USA: InterVarsity Press, 2001) ss.24-47.

3 Türkiye'den de dini çoğulculuğa sıcak bakan yaklaşımlar bulunmaktadır. Mesela, Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine bir Müslümanın Mülâhazası" *Hristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* içinde editör Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005). Ayrıca Türkiye'de ciddi bir okuyucu kitlesine sahip olan Seyyed Hossein Nasr ve Frithjof Schuon gibi gelenekselci ekol mensubu Müslüman düşünürler dini çoğulculuğu savunmaktadır. Gelenekselci ekolün çoğulculuk anlayışı için bakz., Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi," *İslam Araştırmaları* 2 (1998), ss.157-163.

Burada görüşlerini müzakere edeceğim John Hick, dinî çoğulculuk modelini, dinin mahiyetine ve tarih içindeki tezahürlerine dair daha köklü bir izah içinde sunmaktadır. Neden dinî çeşitlilik karşısında, çoğulcu bir mevzinin geçerli olduğu sorusunu, dinin mahiyetine dair geniş bir bakış açısı içinde cevaplamaktadır. Hick dinî çeşitlilik vakıası karşısında dinî çoğulculuğun en makul mevzi olduğu tezini âlemin dinî bakımdan müphem olduğunu ve dinî bilginin dinî tecrübeye dayandığını ileri sürerek temellendirir. Âlemin dinî bakımdan müphem olması, dinî inançların doğruluğunun rasyonel olarak herkesi ikna edici şekilde isbatlanamaması, kutsalın tümüyle inkârı da dâhil olmak üzere, elimizdeki verilerin farklı şekilde yoruma imkân vermesidir. Durum böyle olunca dinî inançlar ancak dinî tecrübeye dayanabilir. Ancak dinler tarihinde bize sunulan malzemeyi dikkate aldığımız zaman dinî tecrübenin farklı farklı dinlere kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu durumda, hiçbir dini diğerlerinden üstün bir konuma yerleştirmek için bir gerekçemiz olamaz. Dolayısıyla çoğulcu bir teoriye ihtiyacımız vardır.

Eğer dinî çeşitlilik vakıası karşısında çoğulculuğun en makul mevzi olduğunu düşünüyorsak cevaplamamız gereken temelde iki soru vardır. Birinci soru şudur: birden fazla dinin din olarak geçerli olduğunun kabul edilmesi durumunda, onların her birinin inançlarının da doğru olduğunun kabul edilmesi zorunlu mudur? Bu soruya olumlu cevap verirsek, muhtelif dinlerin birbiriyle çelişen inançlarının birlikte doğru olabileceğini nasıl izah edebiliriz? Dikkate alınacak ikinci soru ise muhtelif dinlerin insanları kurtuluşa erdirmesiyle ilgilidir. Birden fazla dinin insanları kurtuluşa erdirdiğini kabul etmek mümkün müdür? Eğer dinlerin her birisi farklı bir kurtuluş tasavvuru çizmekte olduğunu dikkate alırsak hepsinin insanları kurtuluş sayacağımız tek bir hedefe erdiren erdirmeyeceği tartışmaya açıktır. Mesela İslam'da kurtuluşun Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu kabul edersek, bunu Budizm'deki nirvana ile aynı sayabilir miyiz? Yani birden fazla dinin din olarak geçerli veya hak olduğunu kabul etmek için cevaplanması gereken ikinci soru dinlerin kurtuluş tasavvurlarındaki farklılığın izah edilip edilemeyeceği sorusudur.

Bu bağlamda Hick'in dinî çoğulculuk modeli, dinlerin lehine olup onları desteklemekten ziyade, dinî inançlara karşıt olarak görülebilir. John Hick, birbiriyle çelişen dinî inançların hepsinin aynı şekilde nasıl doğru olabileceğini izah etmek için, bütün dinlerin öğrettiği kutsal şeyler ve ilahların ötesinde olan bir bizatihi Gerçek (*Real an sich*) vazeder. Hick'in dinlerin varolduğunu öğrettiği bu şahsî ilahlar ya da gayri şahsî mutlakların ötesinde bir Gerçek vazetmesi, bu husustaki dinî öğretileri bir anlamda geçersiz saymakta ve onların doğruluk iddialarını gerçekliğe tekabül eden iddialar olmaktan uzaklaştırmaktadır. Bu durumda, pek çok dinin din olarak geçerli veya hak olduğunu kabul etmek demek olan dinî çoğulculuğu savunmanın ne anlama geldiği müphemleşmektedir. Başka bir ifadeyle, Hick dinî çoğulcuğu savunmak için dinî öğretilerin ötesinde bir bizatihi Gerçek vazetmekle, pek çok dinin din olarak geçerli olduğunu değil hiç birinin geçerli olmadığını savunmuş olmaktadır. Ayrıca Hick'in dinî öğretilerin ötesinde bizatihi bir Gerçek vazetmesi, felsefî bir teoriden ve izahtan ziyade dinî bir yapı arz etmektedir.

Çoğulcu Mevzinin Gerekçelendirilmesi

John Hick, dinî çeşitlilik karşısında çoğulcu bir mevzinin en rasyonel mevzi olduğunu savunurken iki temel gerekçe ileri sürer (1) âlem dinî bakımdan müphemdir ve (2) dinî tecrübe dinî inançları benimseme hakkını temin eder ama belli bir dinî inancın doğruluğunu temin edemez. Birinci gerekçemiz, âlemin dinî bakımdan müphem olması demek, âlemin hem varoluşunun hem de işleyişinin belli bir dinin inançlarının doğru olduğunu göstermediğidir.

Âlemin dinî bakımdan müphem olması demek, dinî öğretilerin hem kabulünün hem de inkârının aklen isbatlanamaması demektir. Âlem dinî bakımdan müphem olduğuna göre, hem tabiatçı hem de dinî öğretilere uyacak biçimde tecrübe edilebilir. Âlemin tabiatçı biçimde tecrübe edilmesinin anlamı şudur: dinin kendisi de dâhil olmak üzere, bizim bilgimiz sınırları dâhilinde olup biten herşey (phenomena), dinî açıklamaya başvurmaksızın, tamamen tabiata ve fiziksel gerçekliğe dayanarak layıkıyla

tasvir ve izah edilebilir.⁴ Günümüzde âlemin hem teizmi hem de tabiatçı veya ateist anlayışı destekler şekilde yorumlandığında şüphe yoktur. Fakat Hick açısından her iki yorum da kabul edilemez. Zira her iki kampta da insanlar dünya hakkındaki kendi tecrübelerinin—Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun—ya kesinlikle ispatlanabileceği ya da diğer seçenekten daha muhtemel olduğunun gösterilebileceği kanaatindedir. Hick bunlara karşı çıkarak, dünyanın dinî bakımdan müphemliğini, pek çok tecrübe şekline de uygun olduğunu iddia eder. Tanrı'nın varlığı lehine kurulan argümanlardan, ontolojik argümanların da, kozmolojik argümanların da kesin bir sonuç ortaya koymadığını, âlemin bir kozmos olmasının veya insanın varolmasının teizmi desteklediğini fakat tabiatçı yaklaşımla da açıklanabileceğini belirtir. Dolayısıyla Hick'e göre bunlar, illa da teizmin doğru olduğunu gösteren deliller olarak kabul edilemez. Tabiatçı yaklaşımın de, tabiatçı bir açıklaması yapılabilir. Tabiatçı yaklaşımın illa da bir Tanrı'nın var olduğunu göstermez.⁵

İkinci öncülü iki parçaya ayırmak mümkündür. Dini tecrübe inanma hakkını temin eder ve dinî tecrübe dinî inançları meşru kılmaya yetmez.

Âlemden hareketle dinî bakımdan farklı seçeneklerden hiç birisi rasyonel olarak zorunlu bir biçimde ispatlanamadığına göre, dinî bakımdan belli inançlara sahip olmamızın meşruiyet zemini ancak tecrübe olabilir. Âleme bakarak, hem bir Tanrı'nın varlığı ve âlemi yaratıp âlemdeki düzeni kurup sürdürdüğü, hem de böyle bir dünyayı yaratan bir Tanrı olması gerekmediği, veya hatta âlemin varlığından ve düzeninden sorumlu bir Tanrı'nın olamayacağı ileri sürülebiliyorsa, birbiriyle çelişen bu yorumların meşruiyeti nedir sorusu hatıra gelir. Hick'in belirttiği üzere, âlem dinî bakımdan müphem olsa da, yani âleme dair bu iki köklü izahtan hiç birisi kesinlikle ispatlanamıyorsa da, fiilen insanlar bu iki seçenekten birini seçiyorlar. Bu durumda, âlemin müphemliği dikkate alındığında bu yorumlardan birini ve genel dinî yorum içinde de belli bir dinî yorumu benimsemenin meşruiyeti nedir? Bu sorunun cevabı Hick'in genel olarak

4 John Hick, *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan and New Haven CT: Yale University Press, 1989), s.111.

5 John Hick, *ibid*, ss.73-93.

insan tecrübesine dair ve tüm insanî tecrübe içinde dinî tecrübenin yeri ve epistemolojik değeri hususundaki görüşlerinde bulunabilir.

Hick'e göre insanî tecrübe gerçekliği olduğu gibi göstermez, çünkü insanî tecrübe her düzeyde yorum ihtiva eder.⁶ Hick insan tecrübesinin üç mertebesinden bahseder. En alt mertebede fiziksel tecrübe bulunmakta, daha sonra ahlâkî tecrübe ve en sonra da dinî tecrübe gelmektedir. Hick, gerçekliği yorumlayarak tecrübe etmeyi veya algılamayı "gibi-tecrübe etmek" olarak tabir eder. Bunu anlatmak için Wittgenstein'in "gibi-görmek" kavramını bütün insanî tecrübeyi içerecek şekilde genişletir. Ona göre bütün insanî tecrübe, "gibi-tecrübe etmekten" ibarettir.⁷ Her üç tecrübe düzeyinde de Hick'e göre, eşya olduğu gibi değil yorumlanarak tecrübe edilmektedir. Mesela karşımda bir sandalye gördüğümü söylersem, burada duyu verilerini, renkleri şekilleri belli bir şekilde yorumluyorum demektir. Hick'e göre şuurlu tecrübemiz, tasnif edici cüzî kavramlar ve Kant'ın kategoriler dediği, nicelik nitelik gibi düzenleyici kavramlar aracılığıyla anlamlandırılmış, yorumlanmıştır. Yorum denince bunun sadece bilinçli olarak yapılan bir faaliyet olduğu akla gelebilir. Ancak Hick yorumun iki türünden bahseder. Bilinç-dışı yapılan yorum ve belli bir hususta teoriler kurmak ve hipotezler geliştirmek için yapılan yorum. Birinci derecede ve bilinçdışı olan yorumlama faaliyetiyle zihin, enformasyonu ilişkilendirir, bireysel nesnelere ve durumları tayin eder ve bunlara uygun davranış öncesi bir tutum geliştirir. Birinci dereceden denilen ve bilinçdışı olan bu yorum, fiziksel çevreye dair tecrübe mertebesi için geçerli olduğu kadar ahlâkî ve dinî tecrübe mertebeleri için de geçerlidir. Her tecrübe bir yorumlama yani anlamlandırma ihtiva ettiğine göre her tecrübe mertebesi bir anlam mertebesidir. Birinci dereceden yorum her üç anlam mertebesi için de geçerlidir.

Hick'e göre dinî tecrübe dünyayı dinî olarak algılamamızı sağlayan tecrübelerdir. Dinî tecrübe de diğer tecrübe türleri gibi bir gibi-tecrübe edıştır, algılayan insanın algılanan şeyi yorumunu ihtiva eder. Tecrübe için genel

6 John Hick, *ibid*, s.132 ve devamı.

7 Hick, *Problems of Religious Pluralism*, ss.19-20; Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.140-141.

olarak geçerli olan hükümler dinî tecrübe için de geçerlidir.⁸ Hick'e göre tecrübe bilincin muhtevasının tadil edilmesidir (modification). "Harici bir kaynaktan gelip bizi etkileyen 'enformasyonun' yorumlanmasıyla ve yanlış yorumlanmasıyla ortaya çıkar." Buna göre dinî tecrübe "oluşumunda hassaten (distinctively) dinî kavramların kullanıldığı tecrübedir." Nasıl ki fiziksel tecrübede algılayan özneye dışarıdan bir enformasyonun, uyarının gelmesi ve uyarının geldiği nesneyi algılayan şahsın, hariçten gelen bu etkiyi, uyarıyı, yorumlaması ve dönüştürmesi sözkonusu ise, dini tecrübede de durum benzer şekildedir. "Dinî tecrübe Gerçek ile insan nefsinin yüzyüze gelmesiyle meydana gelen 'enformasyonun' dönüşümüdür."⁹ Hem dinî hem de gayri dinî olarak tecrübe edilebilen şeyleri dinî olarak anlamlandırmanın nedeni onları yorumlamaktır. Hick'e göre dinî tecrübedeki yorumlayıcı öge imandır. İman dinî tecrübeyi tabiatçı değil de dinî yapan şeydir. İman, Aquinas'ta olduğu gibi entelektüel düzeyde önermeleri kabullenme, aklî doğrulara bağlanma değil ondan daha derinde bilişsel bir seçim meselesidir. İman, dünyayı dinî olarak algılamayı sağlayan yorumlayıcı öğedir.¹⁰ Eğer imanımız varsa dünyamıza dinî bir anlam veririz, eğer yoksa düyaya ve kendi varoluşumuza dair tabiatçı bir açıklamayla yetiniriz.

Hick'e göre dinî tecrübedeki yorumlama özgürlüğü, fiziksel ve ahlakî tecrübemizde olduğundan çok daha yüksektir. Dolayısıyla da dinî tecrübe muayyen dinî inançları meşru kılmaya yetmez. Fiziksel, ahlakî ve dinî mertebelerin hepsinde de tecrübemizle eriştiğimiz anlam, bizim çevremizin bir veçhesinin algılanmış karakteri olup, o çevreye karşı belli bir karşılığı uygun kılar.¹¹ Hick her üç anlam mertebesinde, anlamlandırma ve dolayısıyla karşılık verme özgürlüğümüzün farklı düzeylerde olduğunu söyler. Fiziksel anlam mertebesinde, tecrübemizin nesnesi olarak (1) fizikî eşyanın özelliklerini çok farklı şekillerde algılamamız da (2) onların

8 Hick dinî tecrübenin diğer tecrübe şekilleriyle, mesela fiziksel çevreye ilişkin tecrübe ile, aynı statüde olduğunu savunurken Steven Katz'a katılır. Çünkü her ikisi için de dinî tecrübe belli bir kavramsal çerçeve içinde anlam kazanır. Steven Katz, "Language, Epistemology and Mysticism," *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz (New York: Oxford University Press, 1978) içinde, s.22-74.

9 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.153.

10 Hick, *ibid*, ss.154-160.

11 Hick, *ibid*, s.132.

gerçekliğini büsbütün inkâr etmemiz veya eşyayı yokmuş gibi farz etmemiz de mümkün değildir. Aksi takdirde içinde bulunduğumuz fiziksel çevre bizim hayatımıza son verecektir.¹² Ahlâkî anlam düzeyinde ise, fiziksel anlam düzeyinden daha fazla özgürlüğe sahibiz. Ahlâkî anlamı ihmal edebilir, ona hayatımızda daha az yer verebiliriz ya da daha bencilce bir yorum benimseyebiliriz. Ama en nihayetinde yine de ahlaken sorumlu olmaktan kurtulamaz veya başkalarını sorumlu saymaktan vazgeçemeyiz. Yani ahlâkî anlam mertebesinde, (1) farklı ahlâkî görüşlere, yorumlara, sahip olabiliriz, fakat (2) ahlâkî tecrübeyi büsbütün inkâr edemeyiz. Bu anlamda ahlâkî anlamın bir temellendirmeye ihtiyacı yoktur. Fakat dinî anlam mertebesinde insanın özgürlüğü en yüksek düzeydedir. İnsan bütün dinî boyutu dışlayıp, tabiatçı bir dünya görüşünün süzgecinden geçebilen anlam şekillerini tecrübe etmekle yetinebilir.¹³ Yani dinî anlam mertebesinde, (1) hem dinî tecrübeyi nasıl yorumlayacağımız hususunda (2) hem de böyle bir tecrübeyi kabul veya inkâr hususunda özgürlüğümüz vardır. Bu durumda dinî tecrübe sahasıyla ilgili olarak böyle bir anlam mertebesinde varlığının bile temellendirilmesi gerekir.

Hick'in insan tecrübesine ve insanî tecrübe içinde dinî tecrübenin yerine dair görüşlerini böylece izah ettikten sonra, âlemi dinî olarak yorumlamanın ve bu genel dinî yorum içinde de belli bir dinî yorumu benimsemenin meşruiyetine ilişkin soruya dönebiliriz. Dinî tecrübe sahasında algımızı yorumlama ve ona karşılık verme özgürlüğümüzün yüksek olması hasebiyle varabileceğimiz sonuç, dinî tecrübe sahasının varlığının temellendirilmesi ve genel olarak inanma hakkının tanınmasıdır. Âlemin dinî bakımdan müphem olduğunu yani rasyonel olarak dinî inançların isbatlanmadığını iddia eden Hick için dinî inançlara sahip olmanın, dünyada varoluşumuzu dinî olarak anlamlandırmanın tek gerekçesi tecrübedir. Fakat tecrübe, özellikle de dinî tecrübe sahası fazlasıyla özgürlük ihtiva ettiği için, dinî tecrübe belli bir inancın gerekçelendirilmesini temin edemez. Sadece William James'in ifadesiyle 'inanma hakkını'¹⁴ temin eder

12 Hick, *ibid*, ss.136-137.

13 Hick, *ibid*, s.161.

14 'İnanma hakkı' kavramı William James'in ortaya atıp savunduğu bir kavramdır. Hick bunu kendi teorisine uyarlar. Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.227-229. William James, "Will to Believe,"

fakat o inançların ne olduğunu göstermez. Dinî tecrübelerine dayanarak, kişilerin teist inançları kabul etmeleri ne kadar meşru ise yine dinî tecrübelerine dayanarak teist-olmayan inançlar geliştirme ve kabul etmeleri de o kadar meşrudur.¹⁵

Âlemin dinî bakımdan müphem olduğu ve dinî tecrübenin güvenilir fakat sınırlı olduğu öncülleri Hick'in çoğulcu hipotezi için gerekli zemini teşkil eder görünmektedir. Dinî tecrübenin sadece inanma hakkını temin etmeye yeter olması, muayyen dinî inançların doğruluğunu göstermeye yetmemesi, bir bakıma âlemin tabiatçı yorumunu engeller. İnancımızı, yani dünyaya verdiğimiz anlamı tecrübemize dayandırdığımız gerçeğini altın kural ile, yani kendimiz için istediğimizi başkaları için de isteme kuralı ile, birlikte düşünürsek, dinî çeşitlilik karşısında en makul mevzi dinî çoğulculuk olacaktır. Eğer âlem dinî bakımdan müphem ise, ne dine dair tabiatçı görüş ne de belli bir dinin hak olduğunu savunan görüş doğru olabilir. Bazı insanların âlemi tabiatçı şekilde tecrübe etmeleri karşısında, insanlık tarihi boyunca hiçbir toplumun dinî inançlardan, dolayısıyla da âlemi dinî olarak tecrübe etmekten mahrum olmadığını dikkate alırsak, genel olarak âlemin dinî yorumunu kabul etmek zorunda kalırız. Pek çok dinî geleneğin varlığı da tek birini doğru saymayı imkânsız kılar. Başka bir ifadeyle, hem bütün dinî tecrübeyi baştan yanılı sayan tabiatçı yaklaşım, hem de belirli bir dine ait dinî tecrübe haricindekilerin kuruntu ve batıl olduğunu savunan görüş geçerli değildir. Zira bu seçeneklerden her biri âlemin dinî bakımdan hangi statüde olduğuna dair kesin bir hüküm verirler.¹⁶ Hick'in koyduğu ölçüye göre dinî tecrübe, belirli bir dinî inancın doğruluğunu göstermeye değil sadece inanma hakkını temin etmeye yeter. Bütün dinî inançların meşruiyeti dinî tecrübeye bağlıdır. Altın kural gereği, kişi kendi geleneğindeki dinî tecrübeyi kendi dinindeki inançlar için nasıl yeterli görüyorsa, diğerleri için de aynısını kabul etmelidir.

Essays in Pragmatism içinde, ed. Alburey Castell (New York: Hafner Publishing, 1958), ss.88-109. Ayrıca bkz., C. H. Cook, "William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: the Nature of the Relationship between Religious Experience, Belief and Psychological Type", *Journal of Beliefs and Values* 24/2 (2003), ss.142-145.

15 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.228.

16 Hick, *ibid*, s. 235.

Eğer dinî tecrübe belirli inançları ispatlamaya yetmiyorsa, fakat genel olarak inanma hakkını temin ediyorsa, dinî çeşitlilik de bir vakia ise, o takdirde dinî tecrübeye dayanarak, hiçbir dinî inanç diğerlerine üstün görülemez. Hiçbir din diğer dinleri değerlendirmede normatif kabul edilemez: “Eğer ortada tek bir dinî gelenek bulunsaydı ve bütün dinî tecrübe ve inanç aynı nesneyi kastediyor olsaydı, din epistemolojisi bu noktada durabilirdi.”¹⁷ Tek bir din olması durumunda, dinî tecrübenin inanma hakkını temin etmesi, o biricik dinde öğretilen inançların doğruluğunun tartışmaya açılmaksızın kabul edilmesi sonucunu doğurabilirdi. Ancak şurası bir vakiadır ki, ortada pek çok dinî gelenek vardır. Bunlar birbirlerinden çok farklı öğretilere sahiptir. Bu dinî gelenekler de kendi içlerinde teist ve teist-olmayan dinî gelenek ailelerine ayrılabilirler. Sırf teist gelenekler içinde dinî bakımdan nihâî önemde olan şey olarak binlerce tanrıdan bahsedilmektedir. Ancak bütün dinî inançların zemini aynı şekilde dinî tecrübe ise, hiç birisini diğerinden daha üstün göremeyiz.

Ancak dinlerdeki şahsî ilah tasavvurlarının ve gayri şahsî mutlak tasavvurlarının hepsinin aynı şekilde doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Zira dinen nihâî olan şey teist geleneklerde anlatıldığı üzere şahsî bir şeyse, teist-olmayan dinî geleneklerde tasvir edildiği şekliyle gayri şahsî bir şey olamaz. Ayrıca bu dinî geleneklerden herhangi birindeki ilah ya da mutlak tasavvuru dinî tecrübenin nihâî zemini ise diğerleri sahte ya da yanlış ilahlar, batıl inançlar olacaktır. Kısaca dinen nihâî olan şey hakkındaki birbiriyle çelişen inançların hepsini nasıl doğru veya geçerli kabul edebileceğimizin izah edilmesi gerekmektedir.

Böyle bir izah sadedinde Hick, dinlerde öğretilen şahsî ilah veya gayri şahsî mutlak ya da nihâî şey öğretilerinin hepsinin ötesinde bir bizatihi Gerçek vazedir. Dinî tecrübenin sadece inanma hakkını temin ettiğini ve yeryüzünde pek çok dinî geleneğin bulunduğunu dikkate aldığımızda hiçbir dinî gelenek ilaha, mutlağa veya kutsal olana dair kendi öğretisini diğer dinî geleneklerinkinin üstünde göremez. Hiçbir dinî geleneğin mensupları kendi dininin öğretilerinin gerçeğe uygun, diğerlerinin hatalı

17 Hick, *ibid*, s.233.

ve batıl olduğunu meşrulaştıramaz. Bu bağlamda, Hick yeryüzünde pek çok dinin var olduğunu dikkate alarak, çoğulcu hipotezini ileri sürer: “Eksen-sonrası ortaya çıkan büyük dinî gelenekler, kendisi hakkında bizim çeşitlilik arzeden müşahadelerimizi aşan nihâî bir ilâhî Gerçekliği tecrübe etme, tasavvur etme ve onunla bağlantı içinde yaşamının farklı yollarını oluştururlar.”¹⁸ Nihayetinde ilâhî bir Gerçeklik vardır. Fakat bu Gerçeklik bizim onun hakkındaki tecrübelerimizi aşmaktadır. Buradaki “çeşitlilik arzeden müşahadeler” ibaresi, dinî öğretilere karşılık gelmektedir. M.Ö. yaklaşık 800-200 yıllarına tekabül eden, insanlık tarihinde ciddi bir dönüşüm sağlayan kişilerin çıktığı ve arkaik dinî formlardan kurtuluş ve özgürleşme dinleri yönünde bir evrimin meydana geldiği dönem kabul edilen eksen çağı¹⁹ sonrası ortaya çıkan büyük dinî gelenekler bu Gerçekliğe dair muhtelif müşahadeler içermektedir, ancak o ilahî Gerçeklik bu müşahadeleri aşmaktadır. Bu büyük dinî gelenekler, o Gerçekliği tasavvur etmenin, onunla bağlantı içinde yaşamının farklı yollarını oluşturur. Hick'in bizatihi Gerçeği vazedmesi dinî tecrübe iddialarının tümüyle insanın kuruntusundan ibaret olmadığını, zihin dışında gerçekten varolan bir gerçekliğe işaret ettiğini teminat altına alma gayesine matuftur. Ancak Hick bu bizatihi Gerçeğin, dinlerdeki ilahî varlıktan veya gayri şahsî mutlaklardan farklı olduğunu, onları aştığını, belirtir.

Gerçeğin Dinlerdeki Karşılığı

Bu bağlamda cevaplamamız gereken soru şudur: Hick'in dinlerdeki farklı şahsî ilah tasavvurlarının ve gayri şahsî mutlak tasavvurlarının ötesinde bir bizatihi Gerçek vazedmesi acaba dinî çoğulcu bir yaklaşımı temin eder mi? Bu soruya cevap verebilmek için Hick'in vazedtiği bizatihi Gerçeğin dinlerdeki ilah veya gayri şahsî mutlaklarla ilişkisinin belirginleştirilmesi gerekir. Hick'in bizatihi Gerçek diye bir şeyi vazedmesi muhtelif dinî geleneklerdeki kutsala dair birbiriyle çelişen öğretiler problemini çözmek için ortaya

18 Hick, *ibid.*, ss.235-236. Ayrıca bak., Hick, *God Has Many Names*, s.83.

19 Eksen çağı için bkz., Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.29-30. Hick, Karl Jaspers'a atıfta bulunur. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, tr. Michael Bullock (New Haven, Conn.: Yale University, 1953).

atılmıştır. Eğer dinî öğretilerde bize belirtilenin ötesinde bizatihi Gerçek diye bir şeyin vazedilmesi kabul edilirse, dinî öğretiler düzeyinde bakıldığı zaman çelişkili görülen öğretilerin aslında daha üst bir düzeyde giderilebileceği ve giderildiği görülecektir. Ancak bu bizatihi Gerçeğin vazedilmesinin kabul edilir olması için, bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerdeki şahsî ilah tasavvurları ve gayri şahsî mutlak tasavvurları ile bağlantısının gösterilmesi gereklidir. Bu bizatihi Gerçek dinlerdeki ona dair öğretileri ne kadar aşmaktadır? Yani bizatihi Gerçek, mesela bir Müslüman'ın inandığı Allah ile ya da bir Taoistin kabul ettiği Tao ile ne kadar ilişkilidir?

İlk olarak, bizatihi Gerçeğin vazedilmesinin çoğulcu bir yaklaşımı temin edebilmesi için, bütün dinî öğretilerdeki ilah ya da gayri şahsî mutlak öğretilerine eşit mesafede bulunması gerekir. İkinci olarak, bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerle bağlantılı olması gerekir, aksi takdirde bu Gerçeğe dair dinlerdeki öğretiler rastgele ortaya çıkmış şeyler olacaktır. Eğer dinî öğretilerdeki ilah ya da mutlak şey tasavvurları ile bizatihi Gerçek arasında hiçbir bağ yoksa, o takdirde bizatihi Gerçeğin vazedilmesi de anlamlı olmayacaktır. Eğer aralarında kuvvetli bir bağ varsa bu kuvvetli bağ çelişen dinî inançlar problemini çözümsüz kılmayacak mıdır?

Öncelikle Hick'in vazettiği bizatihi Gerçeğin çoğulcu bir yaklaşımı temin edecek kadar muayyen dinî inançların hepsine eşit mesafede olup olmadığı meselesine bakalım. İlk bakışta, Hick'in dinî öğretilerin ötesinde bizatihi Gerçek vazedilmesi çoğulcu bir yaklaşımı temin eder görünmektedir zira Hick bizatihi Gerçek ile onun dinî geleneklerde ortaya çıkan tasavvurlarının arasını dikkatle ayırır. Genel olarak teist ve teist-olmayan dinî gelenek ailelerinin Gerçeğe dair tasavvurları birbirlerinden ciddi manada farklıdır. Her gelenek ailesi kendi içinde pek çok dinî geleneği barındıran bir zenginlik arzeder. Bu zenginlik dikkate alındığında bunların herbirindeki dinî bakımdan en önemli şeyi adlandırmak için Hick, tek tek dinî geleneklerden bağımsız fakat aynı zamanda da her birinde karşılığı olan bir terim önerir. Dinî çoğulculuk tartışmaları bağlamında Hick'in kullandığı Gerçek (Real) terimi bu amaçla ortaya konmuştur. Gerçek ya da daha doğru ifadesiyle bizatihi Gerçek (Real an sich), ona dair dinlerin arzettiği

farklı inançların hepsinin ötesindedir. Böyle bakılınca, bizatihi Gerçeğin bütün dinî öğretilere aynı şekilde mesafeli olduğu görülmektedir.

Hick, bizatihi Gerçek ile farklı insan toplulukları tarafından tecrübe ve tasavvur edildiği haliyle Gerçek arasında bir ayırımın aslında belli başlı büyük dinlerin öğretilerinde bir karşılık bulduğu kanaatindedir. Dinlerdeki ilahın ya da mutlağın kuşatılmazlığı inancı bu bağlamda hatırlanmalıdır. Bu inanç, insanoğlunun Tanrı'yı layığıyla bilemeyeceği veya kuşatamayacağı öğretisine dayanan, ilâhî anlatılamazlık (divine ineffability) inancıdır. Hick'e göre dinlerde de kabul edilen ilahın ya da gayri şahsî mutlağın kendinden bahsedilebilen, tecrübeye ve dile konu olan yönü ile hiçbir surette bilinemeyen ve anlatılamayan ciheti arasında bir ayırım vardır. Mesela, Budizmdeki *nirguna* Brahman, bütün sıfatlardan ârîdir ve insanî dilde anlatılamaz, buna karşılık *saguna* Brahman, Brahmanın bir takım sıfatlara sahip olduğu ve insanî tecrübeye İşvara diye bilindiği halidir. *Tao Te Ching*, nihâî olanın insan bilgisi ve dili ile kuşatılamayacağını belirterek başlar: "Bahsedilebilen Tao hakikî Tao değildir; telaffuz edilebilen isim ezeli isim değildir."²⁰ Kur'an-ı Kerim'de de Allah'ın kuşatılmazlığını belirten pek çok ayet vardır, mesela "O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur."²¹ buyrulur. Hick, Müslüman sûfilerde (el-Hakk ve Allah kavramı tarafından ifade edilen) ve Hristiyan mistiklerde (uluhiyyet ve ilah kavramlarınca ifade edilen) ayırımlara dikkat çeker.²² Paul Tillich'in "Teizm'in Tanrısı'nın üstündeki Tanrı"²³ fikri de benzer kaygıyla yapılmış bir ayırımdır. Hick'in kendi modelindeki bizatihi Gerçek ve insanlarca tecrübe ve ifade edildiği haliyle Gerçek—yani Allah, Tao, İşvara diye inanıldığı haliyle Gerçek—arasında yaptığı ayırımın dinî geleneklerdeki karşılığı şöyle

20 Man-Ho Kwok, Martin Palmer ve Jay Ramsay (terc.), *The Illustrated Tao Te Ching* (New York, NY: Barnes and Noble, 1994), s.27.

21 *Kur'an*, Şura, 42:11.

22 Hick'in bizatihi Gerçek ve onun tezahürleri arasındaki ayırımın, hususen İslam'daki Allah veya Hakk anlayışına uymadığının müdafası için bkz., Mehmet Sait Reçber, "Hick, the Real and al-Hakk," *Islam and Christian-Muslim Relations* 16/ 1 (2005), s.3-10. Hick, Reçber'in diğer yorumcular gibi kendisini yanlış anladığını belirtir. İbn Arabî ve diğer sufilerden kendi ayırımına şahit getirir. John Hick, "Response to Dr. Reçber," *Islam and Christian-Muslim Relations* 16/ 1 (2005), s.11-14. Adnan Aslan, İbn Arabî'nin Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ayırımın Hick'in bizatihi Gerçek ve onun tezahürleri ayırımından farklı olduğunu iddia eder. Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, ss.164-166.

23 Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Heaven: Yale University Press, 1952), s.189.

olur: dinî geleneklerde bir taraftan bir şahsi ilahın veya gayri şahsi mutlağın varolduğu öğretilir ve o geleneğe mahsus, isim sıfat ve inançlar ona atfedilir bir taraftan da, o dinde işaret edilen şeyin aynı zamanda sınırsızlığı, sonsuzluğu ve kuşatılamazlığı vurgulanır. Buradaki sınırsızlık ve sonsuzluk gibi kavramlar, olumsuz kavramlardır, ve bu olumsuzlamaların Nihâî olana yüklenmesi büyük dinlerin hepsinde temel bir varsayımdır.²⁴ Buna göre Hick'in bizatihi Gerçeği, her dinin kendi kutsal saydığı şeydeki bilinememez ve anlatılamaz dediği tarafa karşılık gelir.

Bizatihi Gerçek ve farklı insan toplulukları ve dinî gelenekler içinde tecrübe ve tasavvur edilen Gerçek ayrımı epistemolojik olarak Immanuel Kant'ın numen ve fenomen kavramlarına başvurarak izah edilmeye çalışılmıştır. Kant duyu algısının oluşumunda zihnin fiziksel tecrübe sahasından gelen duyu verilerini kavramlar aracılığıyla etkin olarak yorumladığı teorisini geliştirmiştir. Hick de Kant'ın bu teorisini dinî epistemoloji çerçevesinde kullanmak ister.²⁵ Dış dünya algılanırken zihnin belli kavramlarla veya kategorilerle tecrübedeki verileri yorumlayarak algıladığı fikri, kendinde veya algıdan bağımsız olarak varolan bizatihi (an sich) dış dünya ve algılandığı haliyle dış dünya ayırımına yolaçar. Bunlar Kant'ın duyu algısı ile ilgili terminolojisinde sırasıyla *numene* ve *fenomene* karşılık gelmektedir. Numen bir anlamda olumsuz bir nitelemedir. Zira numen terimi ile bir şeyin bizim duyu algımızın konusu olmaması kastedilmekte, buna karşılık fenomen terimi ile bir şeyin bizim tarafımızdan algılanmış hali kastedilmektedir.²⁶

Bizatihi Gerçek ile insanlarca algılandığı haliyle Gerçek arasındaki ayırım numen ve fenomen arasındaki ayırma nedensel ilişki bakımından benzer. Hick, bizatihi Gerçek ile onun dinlerde algılandığı halinin oluşturduğu fenomenler arasında nedensel bir ilişki kurar. Tıpkı Kant'ta bizim bilgimizden bağımsız olarak varolan bir numen dünyası olduğu ve aynı

24 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.236-238. Büyük dinlerdeki bu ayırım için ayrıca bakınız, Keith Ward, *Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions* (Oxford: Oneworld, 1993).

25 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.240.

26 Kant'ın numen ve fenomen ayırımıyla ilgili olarak bkz., Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith (New York: St Martin's Press, 1965), s.267-268 (B306-B307).

dünyanın insanî şuura görüldüğü halinin fenomenler dünyasını oluşturduğu gibi, numen halindeki Gerçek (noumenal Real) farklı zihniyetlerce tecrübe edilebilir, hem farklı dinleri oluşturur hem de onlar tarafından, din fenomenolojisinde kaydedilen tanrılar ve mutlaklar olarak oluşturulur. Bunlar hayal mahsulü (illusory) değil, Gerçeğin tezahürleri olarak tecrübi bir gerçekliğe sahiptir.²⁷ Bizatihî gerçeğe dair dinî öğretilerde belirtilen inançlar bir hayal mahsulü değildir, çünkü bu tecrübenin ortaya çıkmasına neden olan numenal bir gerçeklik vardır.

Hick'in numen-fenomen ayrımı bağlamında Kant'a dayanması sadece fenomen düzeyindeki tecrübelerin, tecrübeyi aşan bir aşkın zemini olması gerektiğiyle sınırlı değildir. İnsan tecrübesinin kendine mahsus kayıtları gereği tecrübe ettiği şeyi olduğu gibi değil, bizatihi halinden farklı anlamasını, yorumlamasını, da Kant'ın kavramsal çerçevesine dayanarak izah eder. Tıpkı Kant'ta tecrübemizle duyu algısının oluşmasını sağlayan birtakım kavramlar olduğu gibi, Hick'e göre de bizathi Gerçeğin tecrübesini anlamlandırmamızı sağlayan bir takım temel kavramlar vardır. Bizatihi Gerçeğin dinî tecrübeye algılanmasında ve tasavvur edilmesinde aracılık eden sözkonusu temel kavramlar, Kant'ta duyu algısının oluşmasını sağlayan zihnin kategorilerine karşılık gelir.²⁸ Kant'ın sisteminde kategoriler, insan zihninin *a priori* (deneyden bağımsız) evrensel ve değişmez algılama tarzlarıdır. Zihnin saf kategorileri ya da kavramları, bizim fiziksel dünyaya ilişkin tecrübemizde ortaya çıkan daha müşahhas kategorileri kurmak üzere zaman içinde tanzim edilir. Hick'in dinî tecrübeyi izahındaki öğelerle, Kantın fiziksel tecrübeyi izah içi kullandığı öğeleri şöyle eşleştirebiliriz. Kant'ın duyu algısını izah edişinde şu öğeler vardır: (1) Fiziksel çevre, (2) zihnin kategorileri ve (3) dış dünyadan gelen uyarımların kategorilere tanzimini sağlayan şart olarak zaman. Kant'a göre, duyu tecrübesi numen düzeyindeki fiziksel çevrenin

27 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.241-242.

28 Kant'ın duyu algısının oluşmasında kategorilere atfettiği işlev ve Hick'in dinî tecrübenin oluşmasını sağlayan kategorilere atfettiği işlev birbirinden ciddi farklılıklar da arzederler. William Forgie, Hick'in görüşünü aşırı-kantçılık (Hyper-Kantianism) olarak niteler. William Forgie, "Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience," *Religious Studies* 21/2 (1985). Forgie, Hick'in *An Interpretation of Religion*'dan önce yazdığı bir makalesine atıfta bulunur. John Hick, "Mystical experience as cognition," *Understanding Mysticism* içinde, ed. Richard Woods (Garden City, 1980), s.422-437. Hick Forgie'nin eleştirisini *An Interpretation of Religion*'da dikkate alır.

etkilerinin zaman içinde insan zihnindeki kategorilerce belirlenerek bilinçte ortaya çıkmasıdır. Kant'ın modeline karşılık Hick'in modelinde, (1) bizatihi Gerçek, (2) Tanrı ve Mutlak kategorileri, (3) Gerçeğin şahsî ya da gayri şahsî olarak tecrübe edilmesini sağlayan, onu çeşitli dinî geleneklerin öğrettiği tasavvurlar olarak muayyen hale getiren çeşitli insanî kültürler ya da kavramsal lensler vardır.²⁹ Dinlerin öğrettiği, Allah, semâvî Baba veya Yehova gibi şahsî ilahî varlıklar veya Sunyata, Tao gibi gayri şahsî mutlaklar, bizatihi Gerçeğin ve tarihsel olarak oluşmuş dinî muhayyilenin ortak ürünüdür.³⁰ “Yeryüzündeki medeniyetlerin ve kültürlerin içinde gelişmiş olan insan olmanın farklı tarzlarına göre, Gerçek Tanrı kavramıyla algılanır ve müşahhas olarak ya İsrail'in Tanrı'sı, Kutsal Teslis, Shiva, Allah veya Vishnu ... diye tecrübe edilir. Daha başka hayat şekillerine göre ise Gerçek, Mutlak kavramı aracılığıyla algılanır ve ya Brahman, Nirvana, Varlık veya Sunyata olarak tecrübe edilir.”³¹

Bizatihi Gerçekten Bahsetmek Bizatihi Gerçek ve Dinî Öğretilerin İlişkisi

Bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerin kesinlikle dışında olduğunu göstermek için Hick'in getirdiği izahattan ve başvurduğu Kant'çı numen-fenomen epistemolojik modelden, onun vazettiği bizatihi Gerçeğin bütün dinî öğretilere eşit mesafede olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bu durumda bizatihi Gerçeğin vazedilmesinin dinî çoğulculuğu temin etmesinin-yu-

29 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.243-245, 369; Hick, *God Has Many Names*, s.105; Hick, *Problems of Religious Pluralism*, 41; Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (New Haven CT: Yale University Press, 1993), s.159. Kant'ın fiziksel nesnelerin tecrübe edilmesi modeli ile Hick'in Gerçeğin tecrübe edilmesi modeli arasındaki ilişkilere dair daha ayrıntılı müzakereler için bakınız, Kenneth Thomas Rose, “Knowing the Real: John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism” ss.99-104. Kategoriler bakımından Kant ile Hick arasında, Rose'un yanısıra başka yazarların da dikkat çektiği önemli farklar vardır. Kant'ın kategorileri apriori, evrensel ve zorunludur. Bu kategoriler insan tecrübesinde bir birlik ve uyumluluk doğururken, Hick'in dinî tecrübeyi süzdüğünü söylediği “kültürel değişkenleri şartlı ve izâfidir. Dolayısıyla dinî tecrübeyi ve inancı farklılaştırır.” Harold A. Netland, *Encountering Religious Pluralism*, s.224. Kant'ın numen ve fenomen ayırımı ile Hick'in bizatihi Gerçek ve onun tezâhürleri ayırımı arasındaki benzerlik ve farklılıkları için ayrıca bakz., Paul R. Eddy, “Religious Pluralism: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal,” *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* içinde, ed. Philip L. Quinn ve Kevin Meeker, (Oxford, New York, NY: Oxford University Press 2000), ss.126-38.

30 Hick, *Disputed Questions*, s.159.

31 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.245.

karıda zikredilen-birinci şartının yerine getirildiği görülmektedir. Hick'in Kant'ın fiziksel çevreyi tecrübe edişimize dair geliştirdiği izahı kullanmasının, Hick'in teorisinde iki şeyi temin ettiği iddia edilebilir: (1) Dinî tecrübe mahsulu olarak ortaya çıkan dinî öğretiler bütünü uydurma değildir. Tabir caizse fenomen düzeyindeki dinî öğretilerin dayandığı bir numen zemin vardır. (2) Fenomen düzeyindeki hiçbir dinî öğreti, numen mertebesindeki bizatihi Gerçeği doğrudan doğruya göstermez. Algıladığımız haliyle şeylerin kendinde şeyler olmadıkları iddiası ile Gerçeğin dinî tecrübenin gereği olarak vazedildiği şeklindeki iddiayı kabul ettiğimiz takdirde şu sonuca erişiriz: Gerçek insanlar tarafından tecrübe edilir, fakat onun tecrübe edilmesi sonucu ona dair oluşturulan inançlar, onu olduğu gibi göstermez. Zira, hariçteki gerçeklikten gelen enformasyon verisi insan zihni tarafından kendi kategorik yapısına göre yorumlanır böylece anlamlı hale gelir. Anlamlandırılmış bu tecrübe verilerinde ortaya çıkan inançlar bizatihi Gerçeğe dair fenomen düzeyindeki karşılıklardır. O halde bizatihi Gerçeği göstermemek bakımından, bütün dinî ilah veya mutlak öğretileri bizatihi Gerçeğe eşit mesafededir.

Hick'in vazettiği bizatihi Gerçeğin bütün dinî öğretilere eşit mesafede olduğunu bu şekilde müzakere ettikten sonra, dinî öğretilerle bizatihi Gerçeğin ilişkisinin olup olmadığına veya nasıl olduğuna bakabiliriz. Hick'in bizatihi Gerçeği vazetmesinin, herhangi bir çoğulculuğu değil de *dinî çoğulculuğu* temin etmesi için, Hick'in vazettiği bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerle bağlantılı olması gerekir. Aksi takdirde bu Gerçeğe dair dinlerdeki öğretiler rastgele ortaya çıkmış şeyler olacaktır. Başka bir ifadeyle, bizatihi Gerçeğin onlara sadece eşit uzaklıkta değil, aynı zamanda eşit yakınlıkta olması gerekir. Acaba Hick'in vazettiği bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerle bir bağlantısı var mıdır varsa bu bağlantı çelişen doğruluk iddiaları problemini tekrar ortaya çıkarmayacak mıdır? Bu soruya cevap bulabilmek için Hick'in vazettiği bizatihi Gerçek hakkında konuşmamızın ve onun hakkında hükümler vermemizin imkânını ele almamız gerekiyor.

Bir açıdan bizatihi Gerçekle dinlerin öğrettiği şahsi ilahlar veya gayri şahsî mutlakların birbiriyle hiç ilgisi yokmuş gibi görünüyor. Dinî tecrübeden kalkarak bizatihi Gerçeği ifade edemeyeceğimiz için, dinlerin bi-

zatihi Gerçek hakkında öğrettiği inançlar bizatihi Gerçeğe hiçbir surette uygulanamaz. Zira o Gerçeklik bizatihi bilinemez. Ona dair dinî tecrübe her zaman bir fenomen tecrübesidir, insanlar onu ya şahsî bir varlık ya da gayri şahsî bir şey olarak tecrübe ederler, ama bizatihi Gerçek olarak tecrübe etmezler.³² Eğer biz bizatihi Gerçeği tecrübe edemiyorsak, bizatihi Gerçeğin şahsî tasavvurlarında ve gayri şahsî tasavvurlarında bulunan nitelikler bizatihi Gerçeğe uygulanamaz. Dolayısıyla, bizatihi Gerçeğe bir veya çok, şahıs veya şey, cevher veya süreç, iyi veya kötü, amaç sahibi veya amaçsız denilemez. İnsanî tecrübe sahasındaki müşahhas tasvirlerden hiçbiri hakikî anlamda o sahanın zemini olan bizatihi Gerçeğe uygulanamaz. Zira fenomenler dünyası bizim kavramsal çerçevelerimizle yapılmışken, onun dayandığı numenal zemin öyle değildir.

Eğer bizatihi Gerçek bilinemez ise, onun hakkındaki fenomen düzeyindeki yüklemelerimiz bizatihi Gerçeğe uygulanmazsa ondan bahsetmemizin anlamı nedir? Bir şeye kavramlarımızın uygun olmadığını söylerken bile o şeye belli kavramlar atfettiğimizi göz önüne alırsak, bunun ne kadar anlamlı olduğu ve eğer öyleyse bunun gerekçesinin ne olduğu soruları akla gelecektir. Bir şeyden bahsederek ondan bahsetmeye kavramlarımızın uygun olmadığını söylemek, katı anlamda yorumlanırsa, açıkça çelişkilidir.³³ Kendisine kavramlarımızın yüklenemediği bu şey, en azından "kendisine atıfta bulunulur olmak zorundadır." Hick ilahi anlatılamazlık teorisini katı anlamda yorumlayıp çelişkiler bulmayı, mantıksal ukalalık olarak tavsif eder.

Hick, bir taraftan bizatihi Gerçeğe hiçbir insânî kavram uygulanamaz, bu kavramlarla anlatılan bizatihi Gerçek değil onun tecrübe edilmiş fenomenleridir demek, bir taraftan da bizatihi Gerçek hakkında bu hüküm de dahil olmak üzere bir takım hükümler vermektan kaynaklanan çelişkiyi,

32 Hick, *ibid*, ss.246-247, 249.

33 Keith E. Yandell, "Some Varieties of Ineffability," *International Journal for Philosophy of Religion* 6/3 (1975), s.172. İlahî anlatılamazlık tartışmaları ile ilgili olarak ayrıca bkz., Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980). William P. Alston, "Realism and the Christian Faith" *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995): ss.37-60; William L. Rowe, "Religious Pluralism," *Religious Studies* 35 (1999): ss.139-150; Christopher J. Insole, "Why John Hick Cannot, and Should not, Stay Out of the Jam Pot," *Religious Studies* 36 (2000): ss.25-33.

bizatihi Gerçek hakkında sadece formel hükümler verebileceğini³⁴ belirterek aşmaya çalışır. Bu hususta cevherî nitelikler (substantial properties) ve formel nitelikler arasında bir ayırım yapar. Cevherî nitelikler, bir şeyin ne olduğunu gösteren niteliklerdir, mesela “iyi olmak,” “kadîr olmak,” ve “bilgi sahibi olmak” gibi. Buna karşılık formel nitelikler bir şeyin ne olduğunu göstermez, mesela “bir terimin işaret ettiği şey olmak” (müşârun ileyhi) veya “kendisine bizim cevherî kavramlarımızın uygulanamaz olması” gibi nitelikler formel niteliklerdir ve bizatihi Gerçeğin ne olduğuna dair bilgi verme iddiasında değildir. Bir şeye cevherî niteliklerin atfedilmesi ile tamamen formel olan veya mantıksal olarak türetilen niteliklerin atfedilmesi birbirinden çok farklıdır.³⁵ Bizatihi Gerçek, bizim insani görüş noktamıza göre tümüyle kategoriler-ötesi olduğuna göre ona cevherî nitelikler atfedemeyiz. Ama ondan anlamlı şekilde bahsederiz. Bu bahsedişte ona sadece formel nitelikler atfederiz.

Hick bizatihi Gerçek hakkında hüküm vermekten kaçınmadığımızı ancak bunun sadece formel nitelikler yüklemekten ibaret olduğu şeklindeki görüşünün aslında gelenekte bir yeri olduğu kanaatinde. Ona göre, ilâhî anlatılamazlık öğretisini benimseyen klasik düşünürlerin kastedtiği cevherî niteliklerin yüklenmesini reddetmekti.³⁶ Hick, bu bağlamda Thomas Aquinas'ın selbî yoluna (via negativa) başvurur. Thomas Aquinas, Tanrı'nın zatının ne olduğunu bilmekten aciz olduğumuzu fakat onun ne olmadığını bilerek onun hakkında bir tür bilgi sahibi olabileceğimizi söyler.³⁷

Ne var ki, Aquinas'ın selbî yolunun, Hick'in bizatihi Gerçeğe cevherî kavramlar atfedilemeyeceği iddiasını desteklediğini söylemek oldukça zordur. Zira Aquinas'ın selbî yolunu tek başında değerlendirmek oldukça hatalıdır. Aquinas'ın teolojik dil tartışmalarına bakıldığı zaman, Aquinas'ın, Tanrı hakkında kavramlarımızı hakikî anlamda kullandığımızı kabul ettiği ve onun sıfatlarını yaratıkların sıfatlarından ayırt etmek için en

34 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.246, 350.

35 Hick, “Ineffability,” *Religious Studies* 36 (March 2000), s.35-46; Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.239, 246-49, 264, 266 ve 350.

36 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.239.

37 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book One: God, trans. A. C. Pegis, (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1975), I, 14:2.

yüce-likle tâdil ettiğini görmek mümkündür.³⁸ Yaratıklara mahsus dildeki kemâl belirten sıfatların Tanrı'ya ve yaratıklara yüklem yapılırken tamamen farklı anlamda değil, fakat benzer anlamda olduğuna dair vurgusu bu bağlamda hatırlanmalıdır.

Hick'in Gerçeğe sadece formel niteliklerin atfedilebileceği görüşü ciddi problemler taşımaktadır. Öncelikle, bu görüşünü savunmak için Hick'in dinlerdeki ilahî anlatılamazlık öğretisine başvurması dayanaksızdır. Dinler ilahın ya da mutlağın kuşatılamaz olduğunu öğretmektedirler. Ancak dinlerde, ilaha ya da mutlağa dair kendilerinin öğrettiği inançların onun hakkında doğru olduğu, onun en azından sınırlı olarak bilinebildiği varsayılmıştır. İkinci olarak, bizzat Hick, kendi koyduğu ölçüte uymamaktadır, yani bizatihi Gerçeğe cevherî nitelikler atfetmektedir.³⁹ Hick'e göre bizatihi Gerçeğe sadece formel nitelikler atfedebiliriz, "iyidir," "kudret sahibidir" gibi cevherî nitelikler atfedemeyiz. Bunu doğru kabul etsek bile, Hick 'Gerçek' diye bir şeyin var olduğunu kabul eder. Hem Gerçek diye bir şeyin var olduğunu söylemek hem de, ona hiç bir cevherî nitelik atfedilemez demek oldukça güçtür. Ne var ki, Hick'in Kant'çı bir çizgiyi takip ettiğini ve Kant'a göre de varlığın bir nitelik olmadığını dikkate alarak Hick mazur görülebilir.⁴⁰

Ayrıca eğer Gerçeğe hiçbir cevherî nitelik atfedilemeseydi, o takdirde bizatihi Gerçeğin, dinlerin öğrettiği nihâî şeylerle ilişkilendirilmesi onlarla aynı sayılması, pek çok Gerçekler yerine tek bir Gerçek vazedilmesi mümkün olmazdı.⁴¹ Hick, Gerçeğe hiç bir insanî kavramın uygulanmadığını söylese de Gerçek ve bütün diğer şeyler arasında nedensel bir ilişki farzeder.⁴² Gerçeğin mevcut dinlerdeki tezahürlerinin oluşmasında insan

38 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, 30:2, 4. Ayrıca bakınız, Thomas Aquinas *Summa Theologiae* Ia., q.13, a.5; *De Veritate*, q.2, a.11. Thomas Aquinas'ın mevzisinin, Hick'in yorumundan farklılığına dair bir tartışma için bkz, Keith Ward, "Truth and the Diversity of Religions," *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip L. Quinn ve Kevin Meeker (Oxford, New York, NY: Oxford University Press 2000), ss.114-116.

39 William L. Rowe, "Religious Pluralism," *Religious Studies* 35 (1999), ss.145-149.

40 Varlığın diğer sıfatlar gibi olmamakla birlikte, yine de yüklediği özne hakkında onu gerçek olmayanı ayırmak gibi önemli bir bilgi içerdiği kuşkusuzdur. Varlığın bir yüklem olmadığını savunan Kantçı geleneğin aksine varlığın birinci dereceden bir yüklem işlevine de sahip olduğuna dair bir müzakere için bkz., Barry Miller, *A Most Unlikely God* (Notre Dame and London: University of Notre Dame, 1996), ss.15-45.

41 Ward, "Truth and the Diversity of Religions," ss.113-114.

42 George I. Mavrodes, "A Response to John Hick," *Faith and Philosophy* 14, (1997), s.293.

zihninin bir katkısı olduğu kadar Gerçeğin de bir katkısı vardır. Aslında Gerçek sadece dinlerde ortaya çıkan tezahürlerinin değil “herşeyin kaynağı ve zeminidir.”⁴³ Bu durumda Gerçeğe “her şeyin kaynağı ve zemini olma” niteliği atfedilmiş olmaktadır. Dolayısıyla, bizzat Hick'in de bu iddiaya sadık kalamadığı görülmektedir.

Hick'in bizatihi Gerçek hakkında hakiki anlamda sadece formel hükümler verilebileceğini kabul etmemiz ve Hick'in dinî ilah ve mutlakların ötesinde bir Gerçekten bahsetmesinin tutarlı olduğunu kabul etmemiz durumunda dinlerdeki şahsî ve gayri şahsî şeyler ile bizatihi Gerçek arasında nasıl bir ilişki kurulacağı sorusu hala cevaplanmayı beklemektedir. Bunun sebebi dinlerin şahsî ilah öğretileri ve gayri şahsî mutlak öğretileri formel hükümler değil bilakis aşkın olan şeye dair bilgi vermeyi amaçlayan doğruluk iddialarıdır. Bu durumda bizatihi Gerçek hakkındaki formel hükümlerle, şahsî ilahların veya gayri şahsî mutlakların sıfatlarını bildiren hükümler arasındaki bağlantı nasıl bir bağlantıdır. Eğer hiçbir bağlantı yoksa, o takdirde dinî inançlarla doğrudan bağlantısı kurulamayan bu bizatihi Gerçeğin vazedilmesinin dayanağı nedir?

Hick kendinde Gerçek ile onun şahsî tasavvurları ve gayri şahsî tasavvurları arasındaki ilişkilerin tasavvuru konusunda iki düşünce-modelinden bahseder. Birincisi, Hick'in kendisinin benimsediği numen-fenomen ayırımına dayalı modeldir. Bu model, bizatihi Gerçek ile dinlerde ona dair öğretilen inançların arasını kesinlikle ayırır. Yani fenomen kesinlikle numen olandan ayrıdır. Fenomendeki nitelikler doğrudan doğruya numene götürülemez. Bizatihi Gerçek ona dair ne teist tasavvurlardaki ne de teist-olmayan tasavvurlardaki niteliklere sahiptir. Ancak o tecrübedeki bu niteliklerin numen olan zeminidir. Numen olan bizatihi Gerçek hem teist hem de teist olmayan tarzda çok çeşitli şekillerde gerçekten (authentically) tecrübe edilir. Bizatihi Gerçek ile onun şahsî tasavvurları ve gayri şahsî tasavvurları arasındaki ilişkiler konusunda Hick'in uygun gördüğü ikinci model Aquinas'ın analogi modelidir. Buna göre biz insani tecrübedeki

43 John Hick, *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism* (London: SCM Press, 1995), 27. Hick'in Gerçekle diğer şeyler arasında nedensel bir ilişki varsaydığı ile ilgili tartışmalar için ayrıca bkz., George I. Mavrodes, “A Response to John Hick,” s.292 vd.

nitelikleri Tanrı'ya da insanlara da hamlederiz. Ancak ikisinde bu sıfatlar benzer anlamdadır.⁴⁴

Hick bu iki model arasında ciddi bir fark gözetmez. İkisini birlikte değerlendirerek, şu sonuca varır: Bu iki model de bize, “fenomenal ilahi sıfatlar için bir numenal zemin olmakla birlikte, her bir ilahi sıfatın bu Uluhiyette veya Gerçeğe tek tek izini süremeyeceğimizi” gösterir. Fenomen düzeyindeki sıfatlar, Gerçeği insan düşüncesinde ve tecrübesinde hem yansıyan hem de kırılan haliyle temsil ederler. Fakat ilahi şahsî ve gayri şahsî varlıkları niteleyen o nitelikler, Gerçeğin hakikî (authentic) fenomenal tezahürleri olduğu ölçüde, Gerçek onların nihai zemini veya kaynağıdır.⁴⁵

Hick'in bizatihi Gerçek ve onun dinlerdeki şahsî tasavvurları ve gayri şahsî tasavvurları arasında kurulmasını uygun saydığı numen-fenomen modelinin bizatihi Gerçekle muhtelif dinlerde onun tecrübe ve tasavvur edilmesiyle ortaya çıkan öğretilerin bağını göstermekten çok uzak olduğu görülmektedir. Numen-fenomen modeli bizatihi Gerçek ve ona dair dinî öğretilerin arasını fazlasıyla açar görünmektedir. Yani fenomenlere atfettiğimiz hiçbir sıfat bizatihi Gerçeğe atfedilemeyeceğine göre, dinlerdeki öğretiler bizatihi Gerçeğe dair hiçbir şey anlatamaz. Böyle bir tasavvur açıkça bizatihi Gerçeğe dair dinî öğretileri önemsizleştirir görünmektedir. Belki de bunu dengelemek için Hick aslında bizatihi Gerçeğin, bütün dinî öğretilerdeki fenomenleri ihtiva edecek bir zenginlikte olduğunu belirtir.⁴⁶ Ancak buradaki zengin niteliğinin cevherî bir nitelik olduğunu ve Hick'in yukarıda zikredilen ölçütü gereği bizatihi Gerçeğe atfedilemeyeceğini hatırlatmak gerekir.

Hick'in Thomas Aquinas'ın analogi teorisini, bizatihi Gerçek ve ona dair dinlerdeki fenomen mahiyetindeki öğretiler arasında yaptığı ayrımı desteklemek için kullanması da çok zordur. Bunun nedeni şudur: Hick'in bizatihi Gerçek ve ona dair dinî tasavvurlar arasında yaptığı ayrım dinî

44 Aquinas'ın analogi teorisine ilgili olarak bkz., Ralph M. McInerney, *Aquinas and Analogy* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1996); David B. Burrell, “From Analogy of “Being” to the Analogy of Being” *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerney*, ed. Thomas Hibbs and John O'Callaghan (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1999).

45 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.247.

46 Hick, *ibid*, ss.246-247.

öğretilerde şahsî ilahlara veya gayri şahsî mutlaklara yüklenen niteliklerin bizatihi Gerçeğe yüklenmemesini izah etmek ve böylece de muhtelif dinî öğretilerdeki çelişkileri etkisizleştirmektir. Buna karşılık Aquinas'ın analogi teorisini savunması, Tanrı'ya atfedilen sıfatların yaratıklara atfedildikleri zaman sahip oldukları anlamı tümüyle kaybetmediklerini, işaret edilen ma'na (res significata) bakımından bir ortaklık olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Hick'in bu bağlamda Thomas Aquinas'ın modeline başvurması ve onu geçerli görmesi, Hick'in bütün yapmaya çalıştığı şeyi tahrip edecek niteliktedir.

Sonuç Değerlendirmeleri

Buraya kadar, Hick'in muhtelif dinî öğretilerin ilaha veya dinen nihâi önemdeki gayri şahsî mutlağa dair öğretileri arasındaki çelişkileri izah etmek üzere teklif ettiği bizatihi Gerçek ve dinlerde tecrübe ve tasavvur edilen şahsî ilahlar ve gayri şahsî mutlaklar arasındaki ayırımını incelemeye çalıştım. Onun bizatihi Gerçek ve dinlerdeki ona dair öğretiler arasında nasıl bir ilişki kurduğunu anlattım. Hick'in kurduğu bu ilişkinin dinî öğretilerle tutarlılığına ve açıklama gücüne dair değerlendirmelerle yazımı sonlandırmak istiyorum. Bu noktada cevap arayacağım birinci soru, Hick'in yaptığı bizatihi Gerçek ve onun insan tecrübesine konu olmasından doğan dinî ilahlar ve gayri şahsî mutlaklar arasındaki bu ayırımın ne kadar meşru olduğu sorusudur. Bu bağlamdaki ikinci soru ise Hick'in modelindeki bizatihi Gerçek ve dinî geleneklerde öğretilen şahsî ilah ve gayri şahsî mutlaklar ayırımına göre dinî inançlara ve dinî hükümlere verilen mevkinin, dinî öğretilerle ne kadar uyumlu olduğu sorusudur.

Birinci sorumuza cevap sadedinde şunu diyebiliriz. Hick'in yaptığı bizatihi Gerçek ve onun dinî geleneklerdeki tezahürleri ayırımı ile dinlerdeki ilahın ya da gayri şahsî mutlağın aşkınlığı ve ona dair dinî öğretiler, onun hakkında bildirilen hükümler arasında yapılan ayırım birbirinden kesinlikle farklıdır. Bu ikisi arasındaki farkı belirginleştirmek için, Gerçek ve onun tezahürleri arasındaki ilişkinin mahiyetine yakından bakmak gerekir. Bu ilişki ya kuvvetli bir devamlılık ilişkisidir, ya da zayıf bir ilişkidir

ve devamlılığa imkân vermez. Eğer bu ilişkiyi kuvvetli bir devamlılık ilişkisi sayarsak, dinlerdeki Yahova, Allah, Sunyata veya Brahman'ı tecrübe edenler hakikaten Gerçeği tecrübe etmişlerdir ve bu ilahî şahıslar veya mutlaklar için doğru olan şey bizatihi Gerçek için de doğrudur.

Fakat Hick'in modeli böyle bir kuvvetli bağlantı ilişkisini kaldırabilir görünmemektedir. Zira eğer bu bağlantı kuvvetli kabul edilirse, dinlerdeki ilahlar ve mutlakların tamamının tek bir Gerçeğin tezahürü kabul edildiği de göz önüne alınırsa, Gerçeğin belirli bir tezahürü hakkında doğru olan hükümler, Gerçek hakkında doğru olan tüm hükümlerin bir alt kümesi olacaktır. Ancak mevcut dinlerin inançları arasındaki farklılıklar böyle bir aslına sadık tezahür ilişkisine imkân vermez.⁴⁷ Gerçek mantıksal çelişkiye düşmeden hem şahsî hem de gayri şahsî olarak tasavvur edilemez. Yani böyle bir kuvvetli bağlantı varsaymak Hick'in dinî öğretilerin ötesinde bizatihi Gerçeği vazederek çözmeye çalıştığı çelişen dinî inançlar probleminin aynıyla devamını tazammun etmektedir.

Bu durumda, Hick'in Kantçı numen-fenomen ayırımını kullandığını dikkate alarak, Gerçek ile onun tezahürleri arasındaki ilişkinin bir devamlılık ilişkisine imkân vermeyecek kadar zayıf olduğunu kabul edebiliriz. Ancak böyle bir kabul, bizatihi Gerçeğin gerçekten varolduğunu iddia etmeyi bile güçleştirir.⁴⁸ Kant'ın numen-fenomen ayırımı fiziksel çevredeki tecrübemizde kullanışlı bir ayırım olsa da bunun dinî tecrübeyi izah etmede kullanışlılığı oldukça düşüktür. Zira Kant'ın numen-fenomen ayırımında, herkesin eşyanın numen bir cihetinin varlığını kabul etmesini sağlayan şey, fenomen düzeyindeki tecrübenin ortaklığını temin eden objektif genel geçer kategorilerin varlığıdır ve bunun sonucunda da tecrübedeki ortaklıktır. Hick'in bizatihi Gerçek ve onun fenomen mertebesindeki tezahürleri ayırımında böyle bir dayanak yoktur. Zira dinî tecrübenin dayandığı kültürel ve kavramsal lensler, tecrübenin tek biçimli olmasını değil farklılaşmasını sağlarlar. Dinî tecrübe sahasında böyle bir ortak düzlemin olmayışı, Hick'in tabiriyle "insanların dinî sahada tabiatçı bir bakış açısını benimseyebilecek kadar özgür oluşu", bizatihi Gerçek diye bir şe-

47 Netland, *Encountering Religious Pluralism*, s.238.

48 Eddy, "Religious Pluralism and the Divine," s.135.

yin vazedilmesini oldukça şüpheli hale getirir. Eğer fizikî gerçekliği tecrübe-
bimizde olduğunun aksine, dinî tecrübe iddialarında bir ortaklık sözkö-
nusu değilse, fizikî tecrübedeki numenin varlığından emin olurken, dinî
tecrübede bizatihi Gerçek diyeceğimiz bir numenal gerçeklik olduğunu
iddia etmek güçleşir. Bu durumda karşımıza ya dinî tecrübe iddialarının
tamamen kişisel muhayyilenin ürünü olduğunu söylemek ya da her bir
farklı tecrübenin ardında farklı bir numenal gerçeklik olduğunu kabul et-
mek seçenekleri kalıyor.

Eğer birinci seçeneği kabul edersek, dinlerin tamamını geçersiz say-
mış oluruz. Bu durum tabiatçı bir açıklamaya oldukça yakındır. Çünkü
dinî anlam mertebesinde bireylerin ve toplumların ötesinde tecrübenin
kendisine bağlanacağı bir şeyin olduğunu iddia etmek oldukça güçtür.
Eğer dinî tecrübe iddialarının kişisel muhayyilenin ürünü illüzyonlar ol-
duğunu kabul etmezsek, her bir dinî geleneği teşekkül ettiren dinî tecrü-
benin ardında farklı bir numenal Gerçeklik olduğunu kabul etmek gerekir.
Bu ise çoktanrıcılığa götürecektir.

İkinci seçenek bağlamında George I. Mavrodes, Hick'in Batı düşün-
cesinde politeizmin muhtemelen en önemli savunucusu olduğunu iddia
eder. Mavrodes, Hick'in düşüncesinde Gerçek ve onun şahsî ve gayri şah-
sî tezahürleri arasındaki ilişkinin müphem olduğunu ve ya tebdili kıyafet
modeli (disguise model) ya da inşa modeli (construct model) şeklinde an-
laşılabileceğini belirtir. Birinciye göre bizatihi Gerçek ile onun tezahürleri
arasındaki ilişki tek bir prensin halkının içinde çeşitli kişilere, mesela keşiş
veya seyyah gibi farklı kılıklarda görünmesi gibidir. İkinciye göre ise, bu
ilişki pek çok ressamın aynı manzarayı resmetmesi gibidir, elimizdeki re-
simler hem sanatçıların yaratıcılıklarının hem de eldeki manzaranın ortak
ürünüdür. Mavrodes, Hick'in teorisinin ikinci modele uygun olduğunu
savunur, zira buna göre Gerçeğin tezahürlerinin oluşturulmasında insanî
dinî tecrübenin rolü, sanatçının rolü ile kıyaslanabilir. İnşa modeli hem
insani katkıyı tanır, hem de dinlerin öğrettiği tanrıları veya mutlakları in-
sanî yansıtmaya indirgemez. Burada Mavrodes, Hick'in Kant'ın epistemo-
lojisine ve ontolojisine başvurmasını dikkate alarak, muayyen dinlerdeki
tanrıların ve mutlakların ontolojik hükmünü sorar. Eğer Kant'ın numen-

fenomen ayırımını ve burada fenomene atfedilen gerçeklik hükmünü dikkate alırsak, Kant'ın teorisindeki, tecrübe nesnelimizin durumu ile dinlerdeki tanrılar ve mutlakların hükmünün aynı olması gerekir. Kant'a göre tecrübemizdeki fenomenlerin numen mertebesinde bir tür objektif gerçekliği vardır. Bunlar yanılısamalar veya insanî yansımalar değildirler. Mavrodes'e göre eğer Kant'ın teorisine yapılan kıyaslama ciddiye alınırsa dinlerdeki çeşitli tanrılar ve mutlaklar dış dünyadaki nesnelere kadar geçerlidir.⁴⁹ Politeizm ya da çok-tanrıcılık denilen şey de budur.⁵⁰

İkinci sorumuzla ilgili olarak, Hick'in bizatihi Gerçek ve onun dinî geleneklerdeki tezahürleri arasındaki ayırımının, dinlerin öğretileriyle uyumlu olmadığını söyleyebiliriz. Nihayetinde Hick'in bizatihi Gerçek ve onun şahsî ve gayri şahsî tasavvurları ayırımını dinî inançlara indirgemeci bir yaklaşımdır. Her dinî gelenek, şahsî ilah veya gayri şahsî mutlak şeklindeki kendi öğretisini dinen nihâî önemde olan şey hakkındaki nihâî tasavvur sayar. Dinî ilah veya mutlak hakkında kendi öğrettiği inançları hakikî anlamda doğru olarak sunar. Meselenin anlaşılması için İslam öğretilerini dikkate alalım. Benzer müzakereler diğer din mensupları ve diğer dinî inançlar için de geçerlidir. Mesela, müslümanlar için Allah nihâî olarak varolan ilahdır ve Allah'dan bahsedildiğinde gerçekten varolan bir şey kasdedilmektedir. Müslümanlar için doğmamış ve doğurmamış olan, dini metinlerde tayin edilen bir takım sıfatların kendisine atfedildiği tek bir ilahın ötesinde varolan bizatihi gerçek diye bir şey kabul edilmesi durumunda, nihâî olarak varolan Allah diye bilinen şey değil de bizatihi Gerçek olacaktır. Müslümanların Allah diye tabir ettikleri şahsî ilah bu gerçeğin mümkün pek çok tasavvurundan biri olacaktır. Müslümanların tasavvurunun dışında gerçekten varolmayacaktır. Ancak Müslümanlar kendi inandıkları Tanrı'nın nihâî olarak varolan şey olduğuna inanırlar. Benzer müzakere-

49 George I. Mavrodes, "Polytheism," *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* içinde, ed. Philip L. Quinn ve Kevin Meeker, (Oxford, New York, NY: Oxford University Press 2000), ss.147-151. Hick'in politeist olarak değerlendirilmesi için ayrıca bakınız, William L. Rowe, "Religious Pluralism," *Religious Studies* 35 (June 1999): ss.141-143.

50 Anlaşılabilir şekilde Hick, Mavrodes'in Hick'i çok-tanrıcı (polytheist) diye tavsif etmesini kabul etmez. Kendisinin çok-bir-şeyci olduğu kadar tek-bir-şeyci de olduğunu ama çok-tanrıcı olmadığını belirtir. Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism," *Faith and Philosophy* 14, (1997), ss.283-286. Ayrıca, karşı, George I. Mavrodes, "A Response to John Hick," ss.289-294.

lerin diğer din mensupları ve diğer dinî inançlar için de geçerli olduğunu hatırlatarak şu sonuca varabiliriz. Hick'in Gerçek ve onun tezahürleri arasındaki ayrımı mevcut dinlerdeki inanç yapısını ifade eden genel bir model olarak aldığı takdirde, indirgemeci bir ayırımdır. Dinlerin gerçekten var ve nihâi olduğunu öğrettiği ilahlar veya mutlaklar, gerçekten varolanı doğrudan göstermeyen insanî tasavvurlara indirgenmekte nihâi değil nihâi olandan bir alt mertebeye düşürülmektedir.⁵¹

Hick'in indirgemeci yaklaşımı, bizatihi Gerçeğe dair insan tecrübesinin sınırlılığına ve insanın bu tecrübeyi yorumlamadaki özgürlüğüne yaptığı vurguda da kendini göstermektedir. Tabir caizse, Hick bütünün—en azından büyük dünya dinlerinin din olarak—geçerliliğini izah etmek için tek tek dinlerin iddialarını tabii şartlar içinde cereyan eden tecrübeye indirger. Hick bizatihi Gerçek hakkında insanoglunun onu bilemeyeceğini, hiç bir bilgi iddiasının gerçekten onu ifade etmediğini iddia eder. Bunun sebebi, Hick'in belirttiği kadarıyla, Gerçek hakkında bir şey bilemeyeceğimizdir, zira onu her tecrübe ediş, belli kültürel kalıplar ve şemalarla şekillenmiştir. Bu iddia geçerli kabul edilirse, bütün dinî tecrübe tabii insanî şartlar içinde cereyan ettiği için, tabii insanî şartlar içinde, bunu aşan bir şey bilinemez veya ona dair bir tecrübemiz olsa bile bu tecrübe pek çok ihtimale açık çok bulanık, yorum özgürlüğünün yüksek olduğu bir tecrübedir. Buna karşılık dinlerin hepsinde olmasa bile, ezici bir çoğunluğunda kendisinin aşkın bir kaynağa dayandığı iddiası yok mudur? Yani dinleri veya dinî inançları diğer insanî eserlerden veya doğruluk iddialarından ayıran aslî özellik, normal şartlarda insanı kayıt altına alan, sınırlayan, şartlardan bağımsız bir temele sahip olma iddiasıdır. Mesela, İslam'daki Kur'an'ın Tanrı'nın vahyi olduğu, Cebrail tarafından bizzat bildirildiği inancı, Hristiyanlıktaki Tanrı'nın İsa Mesih'te bedenlenmesi inancı böyledir. İnsan kendi gücüyle Tanrı hakkında veya Hick'in tabirini kullanırsak Gerçek hakkında böyle bir bilgiye erişmemiştir. Ama zikredilen dinlerin inançlarına göre, Hick'in tabirini kullanırsak, Gerçek kendini bildirmişti. Bu durumda Hick'in iddiası, insanî sınırlarımızdan dolayı bizatihi Gerçeği bilemeyeceğimiz kanaati, dinlerin zati özelliklerini Hick'in teorisi ile

51 Netland, *Encountering Religious Pluralism*, s.235.

uyumlu olacak şekilde ortadan kaldırmaktadır.⁵² Dinlerdeki normal insanî şartların ötesinde bir müdahale iddiası, baştan ortadan kaldırılmakta, bu tabiatüstü şartlarda bilgi edinme iddiası üstü örtük şekilde reddedilmekte, tabii şartlar altında bir tecrübe ve bilgi elde etmenin sözkonusu olduğu müdafaa edilmektedir.

Ayrıca Hick'in bizatihi Gerçek diye bir şey vazetmesi felsefi bir teori kurmaktan ziyade dinî bir haber vermeye benzemektedir. Şöyle ki, dinler bize normal insanî tecrübeyle erişilemeyi normalüstü yollarla (aşkın bir kaynaktan bilgi alma, onun kendini vahyetmesi ve benzeri) elde edip normal tecrübemizi aşan dinî gerçekliğe dair bilgi verme iddiası taşır. Yani dinî tecrübenin yöneldiği gerçekliğin ne veya nasıl bir şey olduğuna dair bilgi vermek dini bir iddiadır. Eğer böyle bakarsak, Hick'in dinlerde tasavvur edilen ilahlar veya gayri şahsî mutlakların ötesinde bir şey olduğunu bildirmesi dinî bir iddiadır. Böylece, dinî bakımdan gerçekten varolanı bildirmek hususunda Hick—paradoksal bir şekilde—din kurucularından daha üst bir mertebeye yerleşmektedir. Nihayetinde dinî öğretilerin gerçeği olduğu gibi anlatmadığı, Hick'in bu modeliyle gerçeği olduğu gibi anlatmaya teşebbüs ettiği neticesi çıkmaktadır.

52 Netland, *ibid*, s.236. Reçber, "Hick, the Real and al-Hakk," s.6.



Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yansıtma Din Teorisi ve Eskatoloji Eleştirisi

Tamer Yıldırım*

ÖZET

Bu makalede Alman filozof Ludwig Andreas Feuerbach'ın (1804–1872) yansıtma din teorisi, eskatoloji ve bununla alakalı olan görüşlerini içeren konular incelenmektedir. Bunu yaparken Feuerbach'ın sadece hatalı olduğu yönleri bulmaya çalışmadık bunun yanında haklı olduğu taraflarını da belirttik. Onun ilk eseri anonim olarak yayınladığı *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830) kişisel ölümsüzlüğe bir saldırıyı içerir. Devamında Hıristiyanlığa saldırıyı en önemli eseri *Das Wesen des Christentums* (1841) takip eder. Esasen Feuerbach'ın düşüncesi dini fenomenin yeni bir yorumunu içerir, antropolojik bir açıklamasını verir. Bu kitap (*Das Wesen des Christentums*) hala bütün yansıtma din teorilerinin öncüsü olarak görülür. Makalede genellikle Feuerbach'ın eserlerinden faydalandık fakat onun hakkında değerlendirmelerde bulunan önemli eserleri de kullandık.

Anahtar Kelimeler: Feuerbach, Eskatoloji, Ölüm, Ölümsüzlük, Yansıtma Teorisi.

Ludwig Andreas Feuerbach's Theory of Projection and his Eschatology Critique

ABSTRACT

This article discusses German philosopher Ludwig Andreas Feuerbach's (1804–1872) view on eschatology and related issues and his theory of projection. I am concerned not only with highlighting the weak aspects of his thought but also with its strong aspects. His first book, published anonymously, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830), contains an attack on personal immortality. The attack on Christianity is followed up in his most important work, *Das Wesen des Christentums* (1841). Essentially the thought of Feuerbach consisted in a new interpretation of religion's phenomena, giving an anthropological explanation. The book (*Das Wesen des Christentums*) is still regarded as the precursor of all projection theories of religion. Feuerbach's own works served as my primary sources, but I also took into account the secondary literature on his thought. In this article, I provided relevant clarifications when I used his different works.

Key Words: Feuerbach, Eschatology, Death, Immortality, Theory of Projection.

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Yansıtma Din Teorisi

Batı düşüncesinde dinin Aydınlanma sonrasında ciddi bir dönüşüm yaşadığı ve insan merkezli bir yaklaşımla açıklandığı görülmektedir. Aydınlanmanın dinamiklerinden beslenen bu düşünce, insanın Tanrılaştırılması veya Tanrı'nın insanileştirilmesi arasında cereyan etmektedir. Dini geleneksel yapısından koparan bu tür yaklaşımlar arasında en önemlilerinden biri Alman filozof Ludwig Andreas Feuerbach'ın yansıtma teorisidir.¹

Bilindiği gibi, yansıtma teorileri dinin nihai bir varlığa varıncaya kadar genişletilen ya da söz konusu varlık üzerine yansıtılan insani bir ihtiyaçtan geliştiğini iddia eder. Bu yüzden yansıtma hipotezlerinin bütün şekilleri insanın Tanrı suretinde yaratılmış olmasından daha çok Tanrı'nın insan suretinde yaratılmış olduğunu ileri sürer. Yansıtma din teorileri, dini diğer disiplinlere indirgemenin daha fazlasını yaparlar; onlar esasen nihai gerçekliğin durumunu değerlendirirler. Bu sebeple yansıtma teorileri gerçekte dini inancın aşkın hiçbir nesnesinin olmadığı kabulüyle işe başlarlar. Bunun sonucu olarak, dinin anlamına dair analizler, yalnızca insani ihtiyaçlara uygun olarak açıklanır.

Genel kabule göre dinde her şey Tanrı merkezli düşünülür ve ondan hareket edilerek açıklanır. Ancak Feuerbach bu anlayışı tersine çevirir. Bir tür antropolojik felsefe kurmayı amaçlayan, insan için ilk objenin yine insanın kendisi olduğunu söyleyen ve antropolojiden hareketle teolojiiyi

1 Mehmet Sait Reçber, "İslam, Din, Çağdaş Durum", *İslamiyât*, Cilt. 9, Sayı: 1-2-3-4, 2006, s. 434-435.

açıklamaya çalışan Feuerbach yansıtma din teorisi olarak ifade edilebilecek anlayışını ortaya koyar. Feuerbach'a göre din kavramının gerçek içeriği antropolojiktir ve insan doğasının dışı yansımasıdır. Feuerbach'ın ifadeleriyle: "Din insanın benlik bilgisine dair en eski, dolaylı bir formudur. İnsan kendi varlığını nesnelleşme halinde yansıtır ve sonra tekrar yine kendisini, kendisinin bu şekilde bir özne haline getirilmiş, yansıtılmış imajına bir nesne yapar."² Yani insanın özelliklerini ibadet edilen bir nesneye aktaran bir yansıtmayı içerir. Bu anlamda din insanın kendisini cisimleştirmesidir.³ Feuerbach, *The Essence of Christianity*'de, dini, kendi görüşlerimizin ve duygularımızın bize yabancılaştığı, bizden ayrı birer varlık olduğu bir düş olarak tanımlamıştır.⁴ Hatta Feuerbach, Tanrı'nın ister kesinlik ve bilinçlilik arz etsin isterse bilinçsizce olsun insanın ihtiyaçlarıyla ilgili bir istek duygusundan doğduğunu,⁵ dolayısıyla ibadetin benimsenen nesnesinin insanlığın kendisi olduğunun keşfedilerek, bu yansımanın insanlığa doğru çevrilmesini ve dinin *insanlığın dini* olması gerektiğini belirtmiştir. O, bu fikri, yani "Din fikrinin menşei insandır" görüşünü pek çok yerde ifade eder. Bundan dolayı da modern çağda dini insan zihninden çıkan bir yansıma olarak görenlerin en önemlisidir ve Karl Marx'ın, Friedrich Nietzsche'nin, Sigmund Freud'un, Emile Durkheim'in ve Peter L. Berger'in bir anlamda haber vericisi gibidir.

Bununla beraber bu ifadeler, yansıtma teorisini tarihte ilk ifade eden kişinin Feuerbach olduğu anlamına gelmez. İlk çağda fazla tanınmayan buna karşın kendi adıyla anılan bir dini öğretiye sahip olan Euhemoros (M.Ö. 340–260) bu hususta önemli düşünürlerden biridir.⁶ Euhemoros mitolojideki tanrıların yalnızca tanrılaştırılmış ölümlüler, yani büyük insanlar, kahramanlar, savaşçılar, krallar vb. olduğunu, insanların bu kişilerle karşı besledikleri hayranlıkla karışık korku ve saygının kendi elleriyle ken-

2 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot, New York: Harper & Row, 1957, s. 13, 14, 29–30, 31. (Bu eser bundan sonra Türkçe çevirisinden yararlandığımız yerlerde *Hıristiyanlığın Özü* olarak, kendimizin çevirdiği yerlerde ise *Christianity* olarak belirtilecektir.)

3 *Christianity*, s. 65.

4 Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki Yayınları, Ankara, 2004, s. 227.

5 *Hıristiyanlığın Özü*, s. 101.

6 Kees W. Bolle, "In Defense of Euhemerus", *In Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*, ed. Jean Puhvel, s. 19–38. Berkeley, 1970.

di tanrıları yaratmalarına yol açtığını ileri sürmüştür.⁷ Yüzyıllar sonra hem Giambattista Vico (1668–1744) hem de David Hume (1711–1776) insanların bilinmeyen olayları veya şeyleri kendileri gibi olan diğer varlıklarla açıklama gibi evrensel bir eğilime sahip olduklarını iddia etmiştir. İla-veten Hobbes'un (1588–1679) ateizmini de bu düşüncelere katabiliriz.⁸ Nathan Rotenstreich, Kant'ın *Prolomenaga*'sında da yansıtma din teorisi-nin bulunabileceğini ileri sürer.⁹ Fakat burada belirttiğimiz filozoflardan hiçbirinde yansıtma din teorisinin ilkelerini tam olarak bulamayacağımız gibi Feuerbach zikredilenlerden farklı olarak sistematik bir din eleştirisi için yansıtma kavramını temel olarak kullanan ilk kişidir. Paul Tillich'in haklı olarak belirttiği gibi, gerek kendinden önce gerekse kendinden son-raki düşünürlere nazaran Feuerbach'ın yansıtma din teorisi çok daha şü-

- 7 Antropomorfizm denince akla gelen ilk filozof Ksenophanes'tir (M.Ö. 570–475). M. Ö. 6. yüzyılda Ksenophanes antropomorfizmi'nin dinlerin bir özelliği olduğunu görmüş ve kendi zamanında ifade edilen şekline karşı çıkmıştır. Bunu eleştirirken de Homeros ve Hesiodos'un insanlar arasında ne kadar ayıp ve kusur varsa hepsini Tanrılara yüklemiş olduklarını, Yunanlıların Tanrıların kendileri gibi doğmuş olduklarını ve onların kendilerinkine benzeyen elbiseleri, sesleri ve şekilleri olduğunu düşündüklerini söyleyen Ksenophanes'e göre, insanların kendilerini merkeze almalı Tanrıları kendi imgelerine göre düşünmeleri, kendi imgelerini nesnelleştirmeleri kaçınılmaz olarak ilahi gerçekliğin tahrif edilmesiyle sonuçlanmıştır. Ksenophanes'in bu tespitinin gerisinde farklı toplum ve halkların farklı Tanrı telakkilerine ve farklı Tanrı inançlarına sahip olduğu gözlemi bulunmaktadır. Ksenophanes ve Feuerbach her ikisi de kendi dönemlerinde mevcut dine büyük darbe vurmuşlardır. Yalnız burada şunu belirtmemiz gerekir; Ksenophanes dini reddetmedi, eski mitolojilerden daha iyi bir din olduğuna inandı. Şöyle diyordu: "Tek bir Tanrı var... ne biçimi benzer ölümlülere ne de düşüncesi... Her şeyi görür, her şeyi düşünür ve her şeyi iştir... Kıpırdamadan, kıpırdatur her şeyi tinin düşüncesiyle". Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, c. 1, çev. Oğuz Özgüç, Kabalcı Yayınları, 1994, s. 107. Ksenophanes, dinin insana indirgenmesine karşı iken Feuerbach tam tersine dinin insana indirgenmesini savunmaktadır.
- 8 Hobbes'un ateizmi, sadece metafiziksel materyalizminden ve bilimcilikten değil, politik felsefesinden çıkar. Ona göre dinin gerçek bir temeli yoktur, varolan bir Tanrıya dayanmaz, sadece insandaki korkuya dayanır. Feuerbach ve Marx'ın iki yüzyıl sonraki ateizmini ve dine dair psikolojik açıklamasını bir anlamda önceleyen filozof, dinin doğuşu ile yerine getirdiği işlevi tamamen psikolojik bir temel üzerinde ve insani terimlerle açıklar. Dinin doğaüstü ve tinsel bir temeli ve nedeni olmadığına göre, onun nedenleri ve sonuçları bütünüyle insanda, insani olanda olmalıdır. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, 2. Baskı, s. 82–85.
- 9 Nathan Rotenstreich, "For and Against Emancipation: The Bruno Bauer Controversary", Leo Baeck Institute *Year Book IV* içinde, The Hague, 1959, s. 123. Kant'ın Tanrı anlayışı, Feuerbach'ın Tanrı'nın insan zihninin bir ürünü olduğu iddiasıyla eşitlenemese de, bu iki anlayış arasında kurulan benzerlik, Don Cupitt gibi düşünürlere ortak bir ilham kaynağı olmuştur. Cupitt'e göre Kant ve Feuerbach'tan sonra Tanrının insan düşüncesinden bağımsız varlığını esas alan teolojik bir realizmi savunmanın imkânı kalmamış, Tanrı tamamen insani gerçekliğin sınırları içinde ele alınması gereken insanın manevi-ahlaki değer ve idealini temsil eden bir varlık olmuştur. Kant başlangıçta yansıtma kavramını kullanmasına rağmen, Feuerbach açık bir şekilde anti-teist, gerçekdışı (non-realist) bir düşünce sistemi olarak bu yaklaşımı ilk kez formüle eden olmuştur. Bu husus, hem Marx'ın hem de Freud'un dinin kökenini anti-tesit değerlendirmesine oldukça büyük ölçüde etkisi olmuştur. Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat*, cilt. 4, sayı: 3, 2001, 23–24.

mullüdür.¹⁰ Bu durum, diğer çağdaş yansıtma teorilerinden Feuerbach'ın görüşünü ayıran hususlara kısaca değindiğimizde açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Buna göre Feuerbach'ın dini araştırırken kullandığı bir metot vardır ve bu metoda yani Tanrı merkezli dini, insan merkezli dine çevirmeye 'transformative metot' veya 'psiko-genetik metot' denir. Bununla beraber Feuerbach'ın metodunu en geniş anlamıyla antropolojik metot olarak isimlendirmemiz mümkündür. Çünkü Feuerbach dikkatimizi dini kavramlardaki yansıtmanın unsurlarına sevk eder. İnsanı kendine yabancılaşmış ve bu yüzden de böyle bir yansıtma ile kendini gerçekleştirmede zarara uğramış olarak görmeyi ister.

Feuerbach'tan sonra gelen diğer yansıtma din teorilerinde benzer görüşleri ileri sürenler mevcuttu. Bu düşünürlerde özellikle Freud ve Durkheim önemlidir. Zira bu düşünürler dinin kaynağını, hem bireysel hem de sosyal ihtiyaçlardan ortaya çıkan insani bir yansıtma bulma hususunda Feuerbach'ı takip ederler. Bu noktada Freud, Feuerbach'ın yansıtma teorisini dini tecrübeyi psikolojik olarak açıklamak için kullanmasına karşın Durkheim, söz konusu düşüncüyü sosyal bir bağlama uygular. Fakat her ikisi de dinin düşünsel içeriğini insanın bir yansıtması gibi görmesine rağmen Durkheim, daha ziyade sosyolojik boyutu ortaya koyar ve vurgular.¹¹ Tanrı toplumun varsayılmasını ifade eder bu da insanın maneviyatını destekler, aynı zamanda onun üzerinde başka bir şeymiş gibi -Durkheim'in terimlerini kullanacak olursak- 'harici ve zorlayıcı' etkide bulunur. Feuerbach toplumsal olguya bu denli değinmez. Zaten Feuerbach bir sosyolog değildir. Hatta Engels'in belirttiğine göre Feuerbach için sosyoloji 'meçhul bir diyar'dır.¹² Freudcu düşünce ise, Tanrıyı insanın bir yansıtması, bir baba imajı vb. olarak yorumlar.¹³ Fakat Feuerbach'ın fikirleri Freud'un düşüncelerinden çok daha kapsamlıdır. Bu yüzden Tillich, Feuerbach'ın

10 Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, ed. Carl E. Braaten, A Touchstone Book, New York, 1968, s. 436.

11 Zeki Özcan, *İndirgemecilik ve Din*, Bursa, 2001, s. 124–125, 131.

12 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları. (ty.), s. 53.

13 Bkz. Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman*, çev. H. Zafer Kars, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995. Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

yansıtma din teorisini açıklarken; “Freud’un yansıtma teorisini henüz keşfeden herkese Feuerbach’a müracaat etmelerini tavsiye ediyorum, gerçek bir yansıtma din teorisi onundur”¹⁴ der.

Feuerbach’a göre din insan zihninin bir rüyası, insani varlığın yabancılaşmasının bir ifadesi, insanın bizatıhi kendisinden ayrılmasıdır.¹⁵ Başka bir ifadeyle Feuerbach Tanrıya imanın insanın kendisine yabancılaşmaya neden olduğunu iddia etmiştir. Bundan dolayı değersiz bir illüzyondur ve insan dinini kaybetse aslında herhangi bir şeyi kaybetmemiştir. İnsanın arzularının, isteklerinin, tutkularının ve korkularının bir yansıması olarak dini tanımladığı gibi ölüm sonrası hayat düşüncesini de bunun bir uzantısı olarak değerlendirmiştir. Şimdi bu konuyu daha geniş olarak ele alalım.

2. Eskatoloji Düşüncesi

Feuerbach düşüncesinde din, Tanrı, ölümsüzlük ve bu hususlarla ilgili konular aynı metotla yani insanın kendisinde bulunan eksikliklerin veya ulaşmak istediği mükemmelliklerin bir yansıması olarak açıklanmış ve özellikle din ve Tanrı düşüncesinin birbirine bağlı olduğu ve biri olmadan diğerinin olamayacağı vurgulanmıştır.¹⁶

Feuerbach, dinin ve dolayısıyla Tanrı düşüncesinin ortaya çıkışının en önemli sebebinin insanın sonsuzluk ihtiyacı olduğunu ileri sürer. Bu düşünce farklı argümanlarla geliştirdiği ölümsüzlük düşüncesi, din ve Tanrı hakkındaki genel fikirlerini desteklemek için kullandığı önemli hususlardan biri haline gelir. Bu konudaki fikirlerini, doktora tezinden sonra yazılan fakat yayınlanma açısından ilk kitabı ve akademik kariyerden kopmasına sebep olan *Thoughts on Death and Immortality from Paper of a Thinker*

14 Paul Tillich, age., s. 436.

15 *Christianity*, s. 33. Feuerbach’ın yabancılaşma çözümlemesinde dini temel aldığı söylenebilir. Ayrıca Feuerbach’da yabancılaşma sorunu ile dini bilinç sorunu birbiriyle kaynaşmış gibidir. “Tanrı, insanın kendisinden ayırdığı ve yabancılaştığı gerçek sübjektif özdür”. *Christianity*, s. 31. Bu görüş Feuerbach’ın din üzerine olan çalışmasının ana temasıdır.

16 Bu konuda Feuerbach şöyle der: “Din ancak eksiksiz bir Tanrı ile tamamlanabilir, din Tanrının kendisinden, Tanrının insan şeklinden daha az bir şeyle tamamlanamaz. Din eğer Tanrıdan vazgeçerse kendinden de vazgeçer; gerçek Tanrıya sahip olduğundan vazgeçerse, doğruluğunu da kaybeder”. Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 4. “Tanrının, dinin ona yüklediklerinden ne eksikliği ne de fazlası vardır. İnsan dine olan inancını kaybettiğinde, yani din sönmüş bir varlık olduğunda, Tanrıda sönmüş bir varlık olacaktır”. *Hristiyanlığın Özü*, s. 39.

(1830) adlı eserinde açıklar. Bu eserde kişisel ölümsüzlük anlayışına karşı çıkan Feuerbach, insani niteliklerin doğada özümsemiği bir ölümsüzlük biçimini savunur. Hatta kitaba eklediği alaycı şiir ve vecizelerden dolayı kendisinden nefret edilmesine sebep olur.¹⁷ Feuerbach, eserinde kişisel bir

17 *Thoughts on Death and Immortality*'nin en dikkat çeken bölümü teolojik-hicivsel sözlerin olduğu 80 sayfalık ek kısmıdır. Örnek olması açısından burada yer alan şiirlerden seçilmiş bazı kıtalarını çevirisini veriyoruz:

(Ruh ve beden birliği hakkında)

Ben parçalanamaz bir tabiatım,
Bir Varlık, bir Ben, bir Bütün yalnız;
Kendi Varlık'ımdan vazgeçmem;
Onsuz olmaz hiçbir şey, buna muktedir
Ayrıp parçalayamazsın insanı
Keyfe göre ondan bir parça seçemezsin.

(Ölümün kesinliği hakkında)

Ölüm beyhude bir şaka değildir;
Tabiat Karagöz oyunu oynamaz,
O mühüründe gerçek ölüm hükmü taşır.
Varlık kendi kendini kemirir,
Ve yok oluşu (Hiç) kendi içine alır.

(Ölümden sonrası masalı)

Gerçi eski efsane şöyle öğretir:
Melekler güruhuna karışacakmışım;
Lakin bu teologların çılgınlığıdır,
Onlar ki her defasında bizi kandırdılar.
Benim yalnız başıma hep aynı oluşum,
Ölüm çığlıklarına karışır gider;
Aynılık burada son bulur...
Fakat Ben, Ego bir daha dirilmez.
Ölüm hayat hikâyemi tamamlar,
Hiç'te batıp giderim muhakkak,
Yeni bir Ben doğmamalı mıdır benden ancak.

(Ölümsüzlük sadece evlatlarımızla devam eder)

Başka insanlığa daha iyi bir Ben,
Ben'im Hiçe sıvışır onun önünden,
Gerçek cennet budur ancak,
Ölümden sonra yükseldiğim cennet.
Onlara sürükler götürür beni,
Onlar ki henüz yoklar ve yoktular...
Sizin içinizde sevgili çocuklar,
Siz ki bizim yerimize doğarsınız,
Ve kendi hayatınızı soluklanırsınız
Bizim soğuk ölü kabirlerimizden.

(Ölüm en başından itibaren hayatta içseldir)

Tıpkı içlerinde ekşi özsu bulunan
Dopdolu limonlar misali;
Aynen böyle kendi paketinde sanki
Oturur kemiklerinin içinde ölüm.

(Ölüm varlığın bilgisinin vasıtası gibidir)

Dünyanın esasını ölüm çıkarır açığa,

Tanrı'nın kabulüne ve ölümsüzlüğe olan bencil bir inanca karşı durarak, pozitif olarak zihnin ölümsüzlüğüne olan inancını ileri sürer. Hatta ölümsüzlüğün dini tanımlarken kullandığı ifadelerle boş bir rüya olduğunu ifade eder. Bu noktada burada geleneksel Hıristiyanlıktaki ruhun ölümsüzlüğü kavramını inkâr edip, “eğer ölümden sonra hayat varsa, ölümden önce hayat olamaz”¹⁸ şeklinde bir iddiada bulunur. Feuerbach, ölümsüzlük düşüncesini, insanın sahip olduğu gerçek hayattan vazgeçmesi olarak değerlendirir ve şöyle der: “Bu sürecin sonucunda, ölümden, bu sınırları kaldırmak için çalıştın ve ruh tarafından senin bütün hayatın tamamıyla ortadan kaldırıldı. Kendini bütünüyle ifade ettiğin ve kendini diğerlerine anlattığın son sözün ölümdür. Ölüm nihai iletişim hareketidir.”¹⁹

Feuerbach, doğal ve normal olarak insanın yaşlandığında gelen ölümün korkunç bir şey olmadığını düşünür. Korkunç olan ve insanı içten isyan ettiren bir çocuğun veya hayatının başındaki bir insanın, ya da daha

Ölümdür yalnız tabiatı aydınlatan.
Varlık evvela ölümden açığa kavuşur,
Bu yüzden ölümdedir varlık hepten.

(Ölümler nasıl uyulur)

... O yüzden ciddiyetle tavsiye ederim sana,
Her ne kadar eğlendirmese de seni;
Diz çok ölümün önünde dua ile,
Ölüm sıkıntısı her şeye muktedirdir.
Bırak sarssın seni evvela ölüm
Tir tir titretsin seni korkusu onun
Sonra hayat huzuru ılık bir sıcaklık
Misali dağlılar iç organlarına kendiliğinden.
Önce ölümler çözer, tertemiz edersin kendini
Peşinden güzelleştirmeler gelir pekâlâ.

Feuerbach kişisel ölümsüzlüğü isteyen kişilere hayırla anılmalarını sağlayacak şeyleri yapmalarını tavsiye etmektedir.

Hayat mı arzu ediyorsun ölümden?
Ah, o zaman gayret et buna hemen,
Belki insanlık günün birinde
Ne de olsa yâd eder seni sevgiyle.

Ludwig Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, çev. James A. Massey, Berkeley: University of California Press, 1980, s. 138–159. (Bu eser bundan sonra *Thoughts* olarak belirtilecektir.) Feuerbach'ın ölüm hakkındaki düşüncelerinin değerlendirilmesi için bk. Jacques Choron, *Death and Western Thought*, New York: Collier Books, 1973. s. 186–198.

- 18 *Thoughts*, s. 133. “Eğer ruhum cennete aitse, bedenim neden dünyaya ait olsun? Ruh, bedene hayat verir ancak eğer ruh cennetteyse, bedenden vazgeçilmiş, beden ölmüş ve bu nedenle de dünyayla ruh arasındaki bağlantıyı sağlayan organ ortadan kalkmış demektir.” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 187.
- 19 *Thoughts*, s. 121. İçerdiği bu tür görüşlerden dolayı kimilerince daha sonra yazmış olduğu *Christianity* adlı eseriyle değil bu eserle Sol Hegelci söylemin başlatıcısı olarak kabul edilmiştir.

doğrusu başka insanların müdahaleleriyle, şiddetle oluşan yani erken ve doğal olmayan ölümlerdir.²⁰ Yaşlanarak ölen insanlara şöyle seslenir: “Ölümden korkma. Yurdunda, eş dost arasında sevgiyle anılarak kalırsın.”²¹ Fakat Feuerbach böyle bir durumun gerçekleşmesi için insani bir eylemin gerektiğini, eğer kişi duygularını tatmin ederek hayatını yaşarsa, ölümün onun için aşk gibi tatlı bir hal alacağını belirtir.²²

Feuerbach *Thoughts*'tan sonra yazdığı eserlerinde ölüm ve sonrası ile ilgili görüşlerini kısmen değiştirerek daha da geliştirmiştir. Fakat eserlerinin hemen hepsinde ölüm ve sonrasına değinen Feuerbach'ın ölüm ve sonrasına bu kadar önem vermesinin sebebi nedir?

Başta ifade edildiği gibi, Feuerbach kendisine ait olan yeni din ve felsefe anlayışını ortaya koyabilmesi için eskisini yıkması gerekiyordu. Bunun için de dinlerin bir anlamda Tanrı'ya imandan sonra en çok önem verdikleri husus olan öteki dünya inancına saldırıyla bu düşüncesini gerçekleştireceğini düşünmüştür. Feuerbach'ın ölümden korkulmaması gerektiğini ifade etmesi, ölüm korkusunun, din için temel bir korkuyu meydana getirdiği ve bu korkunun da yanıltıcı bir içeriğe sahip olduğunu düşünmesinden dolayıdır. Hatta din hakkındaki pek çok olayın veya kavramın ölüm düşüncesiyle alakalı olduğunu düşünmüştür ve bu kavramları kendi görüşü ekseninde açıklamıştır: “Ölüm düşüncesi dini bir düşüncedir. Çünkü bunda ben faniliğim-

20 Feuerbach inanan insanların böyle bir ölümün ilahi bir günah sonucunda başlarına geldiğine inandıklarını belirtir. Choron, a.g.e., s. 197–198. (*Saemmtliche Werke*, III, s. 79-80'den alıntıyla). Feuerbach böyle erken ölümlere yabancı değildir. 1844 Ekim'inde kızı Mathilde'nin daha bebekken ölümüyle kendi ifadesiyle 'paramparça' olmuştu, yani hakkında hiçbir şey yapmadığı ölümün çok şiddetli bir şekilde acısını çekmiştir. Fakat *Hıristiyanlığın Özü*'nde şöyle der: “İnançsız bir filozof, çocuğunun ölüm haberini aldığı anda şöyle haykırır: “Onun ölümlü olduğunu biliyordum.” İsa ise, bunun tersine yalnızca görülür tek ölüm olduğunu bildiği Lazarus'un ölümünde gözyaşı dökmüştür. Sokrates, elindeki zehir dolu bardağı sarsılmayacak bir ruh ile temizlerken, İsa “Mümkünse bu bardak benden geçip gitsin” der. Bu açıdan İsa, insan duygusallığının bir açığı vurumudur.” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 89. Feuerbach'ın bu ifadeleri kızının ölümünden önce yazmış olması fikrini daha sonra değiştirdiği anlamına gelmez. Zira Feuerbach'ın burada ifade etmek istediği anlam şudur; inançsız bir insanın ister kendi yaşamı olsun isterse sevdiği bir başka insanın yaşamı olsun sona erdiğinde bunu doğal karşılar fakat inançlı bir insan isterse peygamber olsun, ölümün kendi ve sevdiklerinden uzak olmasını ister yani durumu olağan karşılamaz. Fakat bu tür bir genelleme yapmak doğru olmaz.

21 Choron, a.g.e., s. 198. (*Saemmtliche Werke*, X, s. 235'den alıntıyla).

22 Choron, a.g.e., s. 198. (*Satyrisch-theologische Distichen*, III, s. 130'dan alıntıyla).

le karşı karşıyayım. Fakat şu açıktır ki, eğer ölüm olmasaydı dinde olmazdı.”²³ diye yazmıştır. Tanrılara imanın daha temel olan ölmeme isteğinin başlıca bir fonksiyonu olarak görüldüğünü, her ne kadar teoride ölümsüzlük Tanrı'ya imanın bir sonucu ise de, pratikte ölümsüzlüğe iman Tanrı'ya iman için bir neden olduğunu belirtmiştir.²⁴ Bu yüzden Feuerbach ölümsüzlük düşüncesini şu şekilde ele almıştır:

“Ölümsüzlük öğretisi dinin son öğretisidir; son isteklerinin yazılı olduğu bir vasiyetnamedir. Bu nedenle, burada şimdide dek bastırıldığı tüm isteklerini açıkça dile getirir. Eğer ben ölümsüz değilsem; Tanrı, Tanrı değildir; eğer ölümsüzlük diye bir şey yoksa Tanrı diye bir şey de yoktur. Eğer yeniden doğmayacaksa İsa da yeniden doğmayacak demektir, yani hepsi boştur. Tanrı benim gelecekteki varlığımın garantisidir; çünkü şu anki varlığımın, kurtuluşumun, güvenimin gerçekliği, garantisi O'dur; dolayısıyla, ölümsüzlüğe ulaşmama, onu ayrı bir gerçeklik olarak kanıtlamama gerek yoktur, çünkü eğer Tanrım varsa ölümsüzümdür. Bu nedenle, Hıristiyanlara göre ölümsüzlük fikri, Tanrı fikrinin içindedir; Tanrı onların ölümsüz yaşamıdır.”²⁵

Feuerbach, Hıristiyanlıktaki ölümsüzlük anlayışını bu şekilde yorumlayarak bu düşüncenin köklerinin nereye dayandığını ve nasıl fikri bir temelini bulduğunu göstermeye çalışmış ve konuyu açıklamada bazı anahtar kavramlara özellikle değinmiştir. Bu konulardan biri İnkarnasyon'dur. Şimdi bu hususun açıklamasına geçelim.

2.a. İnkarnasyon/Bedene Gelme

Feuerbach, İnkarnasyon'un insanın ölümsüzlük isteğinin bir ifadesi olduğunu ileri sürer: “İsa'nın yeniden dirilişi, ölümden sonra kişisel varlığını devam ettirmesinin doğrudan bir kesinliği için insanın arzusunun gerçekleştirilmesidir”²⁶. Marx, Feuerbach'ın düşüncelerini değerlendirir-

23 Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press. 1995, s. 215–16.

24 Feuerbach, *Lectures of Essence of Religion*, çev. R. Manheim, Harper&Row, New York, 1967, s. 267. (Bu eser bundan sonra *Lectures* olarak belirtilecektir.)

25 *Hıristiyanlığın Özü*, s. 195–207.

26 *Hıristiyanlığın Özü*, s. 163.

ken özellikle bu hususu ele alıp, konuyla ilgili olarak: “Feuerbach, bildiği gibi, Tanrı'nın inkarnasyonu, Teslis, ölümsüzlük vb. Hıristiyan tasarımları, Tanrı'nın insan olarak ortaya çıkma gizemi, teslis gizemi, ölümsüzlük gizemi olarak tasarlanmıştır. Feuerbach gerçek gizemlerin örtüsünü kaldırmıştır.”²⁷ demiştir.

Feuerbach konuyla ilgili görüşlerini *Thoughts, Christianity* ve kısmen *Lectures*'ta ifade etmiştir. Fakat *Lectures*'ın *Christianity*'ye zıt bazı farklılıkları vardır. Bu çelişkiyi de belirtmemiz gerekir. Bunlardan en önemlisi Feuerbach'ın Hıristiyan İnkarnasyon doktrini ölümsüzlük isteğinin ışığında yorumlamasıdır. O, Hıristiyan Tanrı-insan doktrini, dinin en temel motifleriyle beraber ele aldığı, Hıristiyan istek ve arzularını farklı bir şekilde sentezlediğini ve birleştirdiğini ileri sürer. Bu doktrin sadece insanın mutluluğu için Tanrı'nın var olduğu genel prensibini değil aynı zamanda spesifik olarak Hıristiyan isteği, ölüyü diriltmek ve hepsinden öte bir Tanrı olmayı izah etmektedir. Fakat Feuerbach'a göre Hıristiyanların iddia ettiği gibi sadece İsa ölümden sonraki hayatın teminatı olamaz bilakis ‘Tanrı insan olduğu kadar insan da Tanrı’dır ve özetle Tanrı'nın ölümsüzlük sıfatı, zorunlu bir sondan muafiyeti ifade eder.²⁸ Bu noktada Tanrısal ve insani kimlik olmaksızın, Tanrı'nın varlığından insanın ölümsüzlüğünü ima eden gerçek temelleri çıkarmak zor olacaktır. Daha doğrusu, bu, Tanrı ile insan arasında kurulan yakınlık yani İsa Mesih'te örneleşmiş olan yakınlıktır. Bu bağlantıyı koruyan Hıristiyanlar kendi kendilerine kendi ilahi köklerini yani ölümsüzlüklerini temin etmeye bu şekilde ancak muktedir olurlar.²⁹ Bu yüzden Feuerbach insanın yeryüzünün yaratıkları olduğunu ve bu durumlarını ortadan kaldırmaya çalışmanın mümkün insani hayatı anlaşılabilir kılan şeyi reddetmek olacağını ifade ederek ölümsüzlük düşüncesinin saçma ve manasız bir istek olduğunu vurgular.³⁰ Aynı zamanda ölümsüzlüğün insanın gerçekleştiğini görmek istediği bir arzu olamayacağını, ebediyen yaşadığımızda, er geç ölmeyi isteyeceğimizi çünkü ölümün insan haya-

27 Karl Marx, Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, çev. Kenan Somer, 3. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, 2003, s. 82.

28 *Lectures*, s. 271.

29 *Lectures*, s. 275.

30 *Lectures*, s. 277.

tının anlamını belirleyen şey olduğunu ifade eder.³¹ Bu, bir anlamda hayatın ne olduğunu anlamak için ölümün gerekli olduğunu söylemektir. Burada dünya üzerindeki hayatı açıklayan Feuerbach, öteki dünyayı kabul etmediği için konunun bu kısmına değinmez. Bu husustaki görüşlerini genel olarak cennet ve cehennemden bahsettiği kısımlarda aktarır.³²

Eserleri arasında önemli bir farklılık da, *Thoughts*'ta konu iman ve sevgi arasındaki içsel zıtlık üzerine odaklanırken daha sonraki eserlerinde ölümsüz olmak için, doğa ve ölümü aşma isteği üzerine odaklanmış ve bunu şöyle ifade etmiştir:³³

“İnsanın doğasını, bu hayatın, bu gerçek duyuşal dünyanın sınırlarını aşar ve Hıristiyanlar kendilerini doğanın bölümleri olarak kabul ve tasdik etmezler. Bilakis sadece doğaya aşkın farklı bir hayat yaşarlar. Onların tutkuları dünyaya ait olmayan, duyuüstü, doğaüstü tutkulardır. Dünyevi mutluluk uhrevi mutlulukla mukayese edilmez. Kısaca, Hıristiyan bu dünyayı sadece geçici olarak değil bilakis hastalık olarak görür.”³⁴

Feuerbach, anlaşılacağı üzere, insanın ölümsüzlük isteğinin doğadan ya da daha doğru ifadesiyle doğa kanunlarından dolayı mümkün olmadığını belirtir. Örneğin; bir melek gibi uçmak isteğinin engeli yerçekimidir, yalnız dini tefekkür ve duygulara adanmış bir hayat isteğinin engeli vücudun ihtiyaçlarıdır; ebedi yaşama isteğinin engeli ölüm, sonluluk ve ölümlülüğün gerekliliğidir.³⁵ Bu ifadeler, Feuerbach'tan yaklaşık otuz yıl

31 Feuerbach insan olmayı ölümsüz olma isteğinden uzak durmaya bağlamıştır. Feuerbach, *The Essence of Religion*, çev. Alexander Loos, New York, 2004, s. 33. (Bu eser bundan sonra *Religion* olarak belirtilecektir.) Feuerbach *Religion*'da bu konuda Greklerle Hıristiyanlar arasında bir mukayese yapar ve şöyle der: “Grekler Tanrılarını sınırlandırmıştı, bunun anlamı şudur; onlar arzularını sınırlandırmıştı. Grekler ebedi olarak yaşamayı istemedi, onlar sadece yaşlanmamayı ve sadece şimdi ölmeyi istedi, sadece kendi zamanlarının en güzelinde değil sadece zorlu, acı verici ölümün değil; onlar cennette veya gökyüzünde korunmayı istemedi, sadece mutlu olmayı, sadece sıkıntılı ve acı olmadan yaşamayı istedi. Onlar arzularına insani doğanın sınırları içerisinde razı oldular, onlar hiçliğin yaratıcıları değildi, onlar Tanrı'nın anlamlarının ve mutlu hayatı sadece muhayyileden değil, fakat maddi, gerçek dünyadan elde etti, onlar Tanrı'nın cennetini bu yeryüzü üzerinde inşa etti.” *Religion*, s. 69–70.

32 Cennet ve cehennemden bahseden kısımlarda bu konuya değineceğiz. Bu konu özellikle Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* s. 194–207'de tartışılır.

33 Feuerbach'ın ilk eserlerinde ölüm hakkındaki düşünceleri tür teorisiyle yakından alakalıdır. Fakat *Lectures*'ta ölüm fikri bireyin doğayla karşılaştırılmasıyla ilişkilidir.

34 *Lectures*, s. 231.

35 *Lectures*, s. 233.

sonra, Nietzsche'nin Hıristiyanlığa yaptığı saldırıları hatırlatır. Nietzsche'ye göre bilimi, sanatı, felsefesi, dini ve politik kurumları da dâhil olmak üzere iki bin yıllık batı kültürünü oluşturan öz, görünen dünyanın arkasında uzanan 'gerçek bir dünyanın' bazı hatalı ve yanlış şekilde yansıtılan Platonik-Hıristiyan dünya görüşü üzerinde temellendirilmesidir. Dahası, bu görünen dünya sadece 'gerçek dünyadan' elde edilmemiş bilakis onun doğrulanması yine oradan yapılmıştır. Hıristiyanlar, sadece gelecek dünyada kurtuluş sözünden dolayı bu dünyanın bir yük olduğunu kabul etmiştir.³⁶ Feuerbach, düşüncesinde Hıristiyanların sadece öteki dünyada yaşam umuduyla yaşadığını ve onları varolan bu dünyaya geri döndürmek gerektiğini ve bu imanın doğanın sınırlılıklarından özgür olma isteğindeki gibi hayatın ahlaki bir doğrulanması için bir tutku üzerine temellendiğini ileri sürmüştür.³⁷ Feuerbach'ın Tanrı ve ölümsüzlük konuları hakkındaki oldukça etkili olan bu düşünceleri onun hümanizminin bir yansımasıdır.

Feuerbach, hem Tanrı'nın şeyleştirilmiş bir yansımasından oluşan bu insani sıfatların ıslah edilmesi gerektiğini hem de gelecekteki bir aşkın saha üzerine yoğunlaşmanın bu hayatta somut toplumsal bir taahhüde imkân sağlayabileceğini düşünmüştür. Bu düşüncelerini Berlin'de Friedrich Schleiermacher'in yanında eğitim görürken temellendirmeye başlamıştır. Kendi nitelemesiyle bu dönemde 'ölümün iğrenç noktasını görmüştür'. Fakat en önemli sebep onun tamamlayıcısı olan ölümsüzlük düşüncesinin insanın Tanrı'ya inanmasını sağlaması ve bu inancın bir tarafta insanın kendisini zayıf bir varlık, diğer tarafta Tanrı'yı da her şeye gücü yeten bir varlık olarak nitelendirmesidir.³⁸ Bu husus ölümsüzlük düşüncesinin dinin ve Tanrı anlayışının kökeni olması demektir. Çünkü eğer insan öl-

36 Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra, A Book for All and Name*, çev. Walter Kaufmann, New York: Penguin, 1966, s. 13vd.

37 Feuerbach'ın bu düşüncesinin Nietzsche'den farklı olan yönü Nietzsche'nin Hıristiyanlığı başlangıcından günümüze hayattan iğrenme ve tiksintiyi süsleyip maskeleyerek sadece diğer dünyaya imanın arkasında saklamakla suçlamıştır. Nietzsche, *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, çev. Walter Kaufmann, New York: Random House, 1957, s. 23.

38 Görünen o ki, Feuerbach ve bu dönemde yaşayan diğer düşünürlerden bazıları Hıristiyanlıkla hesaplaşmaktadırlar. Bu düşünürler Tanrı'nın (İsa) trajik bir biçimde çarmıha gerildiği, insanların günah işlediğinde (Ortaçağ'da görüldüğü gibi) acımasızca ateşe atıldığı, ölümden sonra da cehennemle korkutulduğu bir kültürde yetişmişlerdir. Yıllar süren din savaşlarının ve kilise baskısının altında ezilen bir toplumun fikri özgürlüğünü selendirmişlerdir. Dolayısıyla düşünürleri kendi şartları içerisinde anlamak ve değerlendirmek gerekmektedir.

mezse, eğer ebediyen yaşarsa, eğer ölüm olmazsa, dinde olmaz. Bu anlamda “insanın mezarı sadece Tanrıların doğum yeridir.”³⁹ Tanrı, insanın varlığının sonsuz değerine olan inancıdır. Bu nedenle Tanrı İnancı, insani ölümsüzlüğe duyulan inançla aynıdır; ikincisinde varlığın sonsuz değeri zamanla bağlantılı olarak ifade edilir.⁴⁰ Burada din sadece doğaya bağlılık duygusunda temellenmiş ölüme karşı bir müdafaadır. Bu durumu Feuerbach, “Tanrı, bütün kötülük ve maddenin baskısından özgür olma ve her şeyden önce de ölümden kurtulmuş olma isteğidir. Tanrısal varlık, insani veya daha ziyade Hıristiyan arzuları ifade eden ve nesnelleştiren, mutluluk isteğinin odak noktasıdır”⁴¹ şeklinde özetler.

Daha önce belirttiğimiz gibi yukarıda ifade edilen düşüncenin temelinde yansıtma teorisi vardır. Feuerbach, yansıtmanın psikolojik mekanizmasını, insani varlıkların kendilerinin mükemmelliklerine içsel bir yönelimleri olarak açıklar. Feuerbach’a göre:

“Biz göz diktiğimizden daha azız, biz kendi özümüzü alır ve onu Tanrı’ya yansıtırız. O zaman bizim sahip olmamız gereken mükemmelliklere Tanrı’nın sahip olduğunu söyleriz. Şimdi biz, sadece Tanrı mükemmel olduğundan dolayı hatalarımızı mazur görebiliriz, hâlbuki biz ölümlü olan ve mükemmel olmayan yaratıklarız. Lütufla bizi ikmal etmesi için Tanrı’ya yalvarırız ve böylece aktif olarak kendi kendimizi düzeltmek yerine pasif bir hale geliriz.”⁴²

Feuerbach, Tanrı’nın güçsüzlük ve kaygıdan doğduğunu ve bu güçlerin ‘Ben-olmayı’ meydana getirdiğini düşünür. Mutlak olarak hayat ve ölüm bu güçlere bağlıdır. Bilinçli benlik doğanın ve ölümün sınırlarını sadece aşmayı arzulamaz bilakis sosyal bir yaratık olarak her şeyden önce bunları tanınmak ister. Birey sonsuz ve seven bir yaratıcıdan önce varolur ve irade, doğa ve ölümü aşmaya muktedirdir. Bundan dolayı Feuerbach,

39 *Lectures*, s. 33, 269.

40 *Hıristiyanlığın Özü*, s. 133. “Gelecek inancı, insanın kendine olan inancıdır ve cennet krallığına olan inanç, Tanrı’ya inanmakla aynıdır: Dolayısıyla, Tanrı’ya inanmak, insanın sonsuzluğuna ve doğruluğuna inanmaktır.” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 207.

41 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Faith According to Luther*, çev. Melvin Chern. New York: Harper & Row, 1967, s. 112. (Bundan sonra bu eser *Luther* olarak belirtilecektir.)

42 *Hıristiyanlığın Özü*, s. 60.

bireyin ölümsüzlük araştırmasının hastalıklı bir Eros olduğunu düşünür. Hatta bireyin ölümsüzlük arzusu doğanın bütün uzamsal ve zamansal sınırlılıklarını ortadan kaldırır, insanın temel arzusunun yapısını tanımlar.

Feuerbach, ölümden sonra yaşam isteğinin değişik insani isteklerden doğduğunu düşünür ve bunun ilkinin de kişinin kendini koruma güdüsü olduğunu ifade eder. *Christianity*'de insan hiç ölmemeyi istediğini, bu isteğin kendini koruma içgüdüleriyle özdeş olduğunu, yaşayan her varlığın kendini korumaya, hayatta kalmaya ve ölmemeye çalıştığını, duygu ve düşüncelerin yaşamın, özellikle de sosyal ve politik yaşamın gerekliliği bağlamında geliştiğini, bu olumsuz isteğin daha iyi bir hayat, ölümden sonraki bir hayat isteğine dönüştüğünü ifade eder.⁴³ Duygular tarafından hükmedilen ve tasavvur tarafından karar verilen, kendini koruma içgüdüleri bireysel ölümsüzlük için gerekli bir ihtiyaçtır. Benliği doğaya ve türe bağlayan her şey, ebedi hayat için bir engel gibi görünür; gelecek hayata iman bir anlamda doğanın sınırlarından kurtulmadır.⁴⁴ Zaten Feuerbach'ın düşüncelerine baktığımızda şunu görürüz. Hıristiyan manifestolarının Premetousçu sevgisinin kendisi birbirine yakın iki formla ilişkilidir; (A) Sebeplilik bağıyla sınırlandırılmamış olan ve bundan dolayı Hıristiyan arzularını gerçekleştirebilen, sınırlı olmayı kabul etmeyen özgür bir 'doğanın efendisi' olma isteği ve (B) Ölümsüzlük isteği. Fakat Feuerbach'ın burada belirttiğimiz "ölümsüzlüğün insanın kendini koruma güdüsünden beslendiği ve insanın ölümsüzlüğü bu yüzden istediği" görüşüyle ilgili olarak bazı sorular ortaya çıkmakta ve cevapsız kalmaktadır. Örneğin bu koruma güdüsü'nün kaynağı nedir? İnsan kendini korurken başkasını (örneğin Tanrıyı) yoketmeyi seçemez mi? Bu koruma güdüsü başkasını yoketme gibi bir sapmaya dönüşemez mi? Bunu önleyecek mekanizma nedir?

Ölümden sonra yaşam isteğinin ikinci sebebi ise insanın sınırlılığından dolayı ölümden sonrasını bilememesi ve buna bir açıklama getirme arzu-

43 Feuerbach sadece ölümsüzlük duygusunun kaynağını belirtmekle kalmaz aynı zamanda bunun doğru bir temelini olmadığını da ifade eder: "Ölümsüzlüğün tüm kanıtları yetersizdir; mantık bile bunu yeterli kılamaz. Mantık, yalnızca genel kanıtlar sağlar, hiç kimsenin ölümsüz olduğunu söyleyemez. Böyle bir kesinlik, kişisel güven ve pratik bir kanıt gerektirir. Bu kesinlik bana sadece ölmüş birinin mezarından çıkmış olduğunu ama bu haliyle de insandan ayrı olmaması kanıtlandığında sağlanabilir. İsa'nın dirilişi, bu nedenle insanın ölümden sonraki yaşamının kesinliği için tuttuğu dileğin gerçekleşmesi anlamına gelir". *Hıristiyanlığın Özü*, s. 162.

44 *Christianity*, s. 184.

sudur. Feuerbach bu tür durumların bilinmesinin ancak hayali bir düşünce olduğunu, konunun dikkatlice düşünüldüğünde hiç kimsenin her şeyi bilmek istemeyeceğini, sadece ilgisini çeken şeyleri bilmek isteyeceğini belirtir.⁴⁵ Feuerbach için yeryüzünün tatmin edilemez güzel şeyleri, doymak bilmez sınırsız mutluluk isteği hakkında konuşmak anlaşılır değildir. İnsani arzular kişinin tarihi geçerliliğinde ve sosyal konumunda, sorumluluklarının ufkunu oluşturan, sırasıyla ailesi, şehri, ülkesinde kökleşmiştir. Fakat Feuerbach, Hıristiyanlığın yeryüzünde daha iyi bir hayata dair şümulü her güveni kemirdiğini düşünür. Bundan dolayı dinin yerine ateizmin doğaya ve insanoğluna, ondan alınan mevkiini geri vereceğine inanır ve bu dünyanın doğrulanmasının sonucu olarak gelecek dünyayı olumsuzlar.⁴⁶

Ölümden sonra yaşam isteğinin diğer bir sebebi ise, buradan öteye iman, dinin insanın istidadına bağlı doğal bir duygu üzerine temellenmiş olmasıdır. Feuerbach'ın genel yaklaşımında Tanrı düşüncesi ve ebedi hayat insanın düşüncesinin bir ürünüdür. İnsanoğlu diğer 'sen' tarafından tanınmayı arzular ve doğanın sınırlarından ve özellikle de ölümden korkar. Tanrı düşüncesi onlara hem tanınma tutkusunu hem de ölümün üstesinden gelmeyi sağlar. İnsani varlıklar mutluluk güdüsüyle idare edilir ve her şeyden önce yaşamayı ve yaşama güdüsünün zorlamasıyla içgüdüsel olarak bu tutkuyu bahsetme yeteneği olan, onları anlayan, onların şikâyetlerini dinleyen ve isteklerini ihsan eden bir varlığa dönüştürmeyi isterler. Kısaca din, mutluluk isteği, doğa ve ölümün sınırlılığının karşıtlığından doğar.

2.b. Cennet ve Cehennem

Ölümden sonraki hayat bağlamında cennet ve cehennem mahiyeti Feuerbach'ın ele aldığı ve eleştirdiği iki önemli kavramdır. *Christianity* adlı eserinin 19. bölümü bu konulardan bahseder. Feuerbach, bu bölümü bir önceki bölüm olan bekârlık ve manastır hayatını özgürce seçmenin Hı-

45 *Lectures*, s. 279.

46 Feuerbach bu konuda şunu sorar: "Yaşamda, ölümden, benim için önemli olan nedir? Benim var olmam ya da olmam kimsenin umurunda değil. Öldükten sonra artık ne acı duyuyorum, ne de bilincim yerindedir. Olmayış burada mutlak ilgisizlik ve duygusuzluk durumu diye tasarlanmakta, bağımsız hale getirilmektedir." Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Özgür Özügül, İstanbul: Ara Yayınları, 1991, s. 39.

ristiyan anlamı üzerinden oluşturur.⁴⁷ Ona göre Hıristiyanlıktaki cennet yani ölümsüz hayat, evlenmeyerek gerçek bir zahit hayatıyla sağlanabilir.⁴⁸ Çünkü cennet mutlak subjektif hayat olan bütün aile bağlarından özgür ve açıkça cinsiyetin olmadığı bir yerdir. Bundan dolayı, tipik bir Hıristiyan öğretisi olarak cennet yaşamına iman veya kişisel ölümsüzlüğe iman aynı şeydir, zira onlar kişisel bir Tanrı'ya imanla birebir uyuşur.⁴⁹ Fakat burada durum tersine çevrilmiştir: “Kişisel ölümsüzlüğe iman kişisel bir Tanrı'ya imanla özdeştir; yani, kişinin, gökyüzünde ölümsüz hayatını ifade eder, Hıristiyanlar için bir obje olarak o, mutlak, sınırsız kişilik olan Tanrı'yı da ifade eder.”⁵⁰ Bir anlamda Feuerbach için Tanrı ve cennet özdeştir.⁵¹ Tanrı'yı kemale ermemiş cennet; cenneti de bütünüyle kemale ermiş Tanrı olarak tanımlar; “Şu anda Tanrı cennetin krallığıdır; gelecekte cennet Tanrı'dır.”⁵² Feuerbach'a göre, “bizim tarafımızdan objektif olarak bakıldığında Tanrı genel kavramdır, sadece cennette kavranır ve bireyselleşir veya mutlağın, kutsalın gökyüzü hayatının özüdür, fakat ideal, mutlak

47 “Cennette evlilik yoktur. Cennet yaşamı Hıristiyanlar için sonsuz, gerçek ve mükemmel olan yaşamdır. O zaman, cennete gidecek olan ben, neden gerçek hedefimde çözülecek bir bağı kurayım kendime? İlahi bir varlık olan ben, neden bu gerçeği burada, dünya da algılayamıyorum?” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 191.

48 “Hıristiyanlar için en azından içlerinde uzak ya da yakın olduğunu bilmeden hep o son gün özlemine taşımışlardır. İnancın esası, insanın ne dilerse olacağı fikridir: Ölümlü olmayı diler, bu nedenle ölümlüdür; doğa ve mantık için imkânsız olanı gerçekleştirilecek bir varlığın olmasını diler ve böyle bir varlık oluşur; kalbin istekleriyle uyuşan, sınırsız özneliği; yani bozulmamış bir mutluluğu olan, bir dünya diler, hâlbuki tam bu isteklerin zıttı bir dünya zaten vardır; dolayısıyla bu dünya yok olmalıdır, gerektiği için yok olan dünyanın mutlak özneliği yani Tanrı kalmalıdır.” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 155–156.

49 “Cennet yaşamı, Hıristiyanlığın karakteristik bir öğretileridir. İnsani ölümsüzlüğü bir ilke olarak ilk bulanlar Hıristiyanlardı. Hıristiyanlar ruhla insan, türle birey arasındaki farkı ortadan kaldırmışlardı. Ancak tür ve bireyin birleştirilmesi en üstün ilkedir; Hıristiyanlığın Tanrısıdır.” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 196.

50 *Christianity*, s. 172.

51 “Tanrı benim dileklerimi gerçekleştiren bir kişiselleştirmesidir. Ancak cennet de, dileklerime, isteklerime yeten bir varlıktır; bu nedenle cennetle Tanrı arasında bir fark yoktur.” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 198. “Tanrı, cennettir. Aslında cennetin insanların gerçek Tanrı'sı olduğunu kanıtlamak daha kolay olurdu. İnsan, cennetini anladığında Tanrı'sını da anlayacaktı; ondaki cennet fikrinin içeriği Tanrı fikrinin içeriği olacaktı. Bu nedenle cennet, dinin en derinlerine açılan kapının anahtarlarıdır.” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 199.

52 *Christianity*, s. 172. “İnsani ölümsüzlüğe olan inanç, ölümsüz yaşama olan inancı anlatan, Tanrı'yı, onun mutlak, sınırsız bir insan olduğunu anlatan İnsan-Tanrı'ya olan inançla özdeştir. Sınırsız insan, Tanrı'dır; cennetteki insanlık, tüm dünyevi sınırlamalardan arındırılmış insanlıktan başka bir şey değildir; tek fark, Tanrı ruhsallaştırılmış cennetken, cennetin maddeselleştirilmiş Tanrı olmasıdır. Tanrı, gizli cennettir; cennet ise açık Tanrı. Tanrı cennetin bir işareti, soyut varlığıdır. Gerçekte Tanrı olarak algılanan mutlak yaşamla cennet olarak algılanan mutlak yaşam arasında bir fark yoktur.” *Hıristiyanlığın Özü*, s. 196–197.

sınırsız bir kişilikte tamamlanır. Tanrı özellikle insanın arzularını karşılayan bir varlıktır. Bu kişilerin tutkuları en azından doğal zorunluluklarca kısaltılmamıştır ve en içten tutku ölmeme isteği, devamlı yaşama isteğidir; bu gerçekten insanın en yüksek ve nihai tutkusudur, yaşamak ki, bütün arzuların arzusu tam olarak bu sebepten dolayı bütün lütufların özetidir.⁵³

Şu var ki, bu husus bir iman meselesidir bundan dolayı insanlar cennet ya da gelecekteki dünyayla ilgili kesin hiçbir şey söyleyemezler, onlar, bunların bilinmeyeceğini, yalnızca düşünülebileceğini veya iman edilebileceğini belirtirler. Bu noktada cennetle ilgili tüm söylenenler, birer imgedir; bu imgelerle insanlar kendilerine geleceği, onlara yabancı bir doğayı, ancak varlığı kesin olan bir varlığı anlatırlar. “Hıristiyanlar için Hıristiyan nitelikleri taşıyan cennet bir kesinlik taşır; Muhammed’in ya da Yunanlıların cenneti kesinlik taşımaz.”⁵⁴ Bu ifadelerde Feuerbach, dinlerin cennet inançlarının veya inanç tasavvurunun farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Buradan hareketle bir Müslüman’ın cennet anlayışıyla bir Hıristiyan’ın cennet anlayışının aynı olmadığı söylenebilir. Ancak burada şöyle bir sorun vardır; bu tür inanç algıları aynı din mensuplarının kültürel farklılıklarına göre de değişiklik arz eder. Yani Habeşistan çölünde yaşayan bir Hıristiyan ile Alaska buzulunda yaşayan bir Hıristiyan’ın ya da bir Papaz ile sıradan bir Hıristiyan’ın cennet anlayışı doğal olarak farklıdır. Fakat inanma, iman etme konusunda dinler birbirlerinden çok farklı değildir.

Cehennem konusuna gelince: Cennet’i Tanrıyla özdeş gören Feuerbach, cehennem’i sevgi unsuruyla uyuşmadığı için şiddetle tenkit eder:

Sevgi sadece mantıkla uzlaşma içindedir, inançla değil; çünkü sevgi de mantık gibi özgür ve evrenselidir; inanç ise dar görüşlü ve sınırlıdır. Evrensel sevgi, sadece mantık kurallarının geçerli olduğu yerde olabilir; mantık da evrensel sevgi olmadan bir şey ifade etmez. Cehennemi yaratan ne sevgi, ne de mantıktır, tersine bunu yapan inançtır. Sevgiye göre cehennem

53 *Lectures*, s. 269. Feuerbach’ın bu konudaki görüşlerinden çıkan şudur ki, Tanrılığın anlam ve amacının ölümsüzlük düşüncesinin içinde olması, Feuerbach’ı ölümsüzlükle Tanrılığın aynı şey olduğu sonucuna vardır. Önce bağımsız bir varlığa atfedilen Tanrılık, daha sonra ölümsüzlük olarak insanın bir özelliği olmaktadır. Yani, Tanrı, insanın mutluluk, mükemmellik, ölümsüzlük isteğinin gerçekleştirilmesidir.

54 *Hıristiyanlığın Özü*, s. 200.

korkunç bir şeydir; mantığa göre ise bir saçmalık. Cehennemin bir inanç yanılışı, bir yanlış inanç sonucu gündeme geleceği düşüncesi bir hata olurdu. İnanç cezalandırır, lanetler; tüm eylemler, inançla uyumludur; buna karşın sevgiyle, insanlıkla ve mantıkla ise çelişmektedir.⁵⁵

Görüldüğü gibi Feuerbach, ölümden sonra yaşam, cennet ve cehennem konusuna yine insanı merkeze yerleştirerek ya da diğer bir ifadeyle insan bilincinin bir üretimi olarak ele almakta ve sevgi unsuruyla meseleyi kendi düşüncesi ekseninde açıklamaktadır. Bu noktada Feuerbach için ölümsüzlük düşüncesi insanın arzularının bir yansımından başka bir şey değildir.

Sonuç

Feuerbach'ın düşüncelerini genel olarak değerlendirdiğimizde şunları söylemek mümkündür: Ebedi hayatın eleştirisi oldukça etkili bir şekilde sunulmuş, oldukça ikna edici bir şekilde formüle edilmiş, oldukça etrafı bir şekilde doğruluğu delillerle kendine göre ispatlanmış olduğu iddia edilse bile, Feuerbach'ın teolojik terimlerin üstesinden gelmesi çok ta kolay değildir. Bu noktada teologlar özellikle Hıristiyan teologlar için sorun ciddidir ve şu sorulara cevap verilmesi gerekir: Feuerbach'ın ölümsüzlüğe inanç eleştirisi gerçekten kanıtlanmamış mıdır? Onun karşısına getirilebilecek argüman nedir? Ya da en basit ifadesiyle ebedi hayat gerçekte insanın psikolojik bir yanılması değil midir? Bu bağlamda ana hatlarıyla şu hususlar belirtilebilir:

İlk olarak, Feuerbach'ın ebedi bir hayata inancın felsefik-psikolojik yorumu ebedi bir hayatın gerçekliği veya gerçek dışılığı hakkında herhangi bir karar vermemizi sağlayacak güçte değildir. Feuerbach'ın yansıtma teorisi ebedi bir hayatın insani bir yansıtma olduğunu ispatlamada yetersizdir.

İkinci olarak, Feuerbach'ın ebedi bir hayatın ateistik inkârı yansıtılmış bir varlığın şüphesinden öteye gitmez. Bu inkâr aynı şekilde inancın bir tavrı üzerinde yarar. Örneğin insan doğasında inanç, sosyalist toplumda rasyonel bilime, teist bir toplumda Tanrıya dönüşür. Bu yüzden öncelikle

55 *Hıristiyanlığın Özü*, s. 275.

insan bir yansıtmanın bizatihi kendisi olup olmadığı sorunuyla yüzleşmelidir. Bunun kesin olarak ortaya konulması gerekir ki bu yapılmamıştır.

Son olarak, ebedi bir hayatın ateist bakış açısından inkârına rağmen son mercide şüphe altında olmadığı ispatlanmış olsa da, bu her anlamda ebedi bir hayata inancın kanıtlandığını ifade etmez. Bu tür bir inanç bütünüyle kanıtlanabilir mi? Her iki durumun aynı derecede geçerli ve yahut ta aynı derecede geçersiz olarak kanıtlandığı veya kanıtlanamadığı görülür ve karşılıklı olarak biri diğerini geçersiz hale sokar. Tarih boyunca bu konuda lehte ve aleyhte getirilen deliller taraflarca reddedilmiştir ve reddedilecektir. Böylece içinden çıkılmaz bir durumla karşılaşırız. Bu durumda bizden ötedeki herhangi bir şeye nasıl ulaşırız? Bu çözümsüz bir sorun olarak kalır. Son noktada bu bir iman sorunu olarak halledilebilir: inanıyorsanız kabul edersiniz; inanmıyorsanız reddedersiniz. Çünkü bu, bilimsel bir bilgi konusu değil, iman konusudur.

Kaynakça

1. Bolle, Kees W., (1970). "In Defense of Euhemerus", *In Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*, ed. Jean Puhvel, s. 19–38. Berkeley.
2. Capelle, Wilhelm. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe*. c.1. çev. Oğuz Özügül. Kabalcı Yayınları.
3. Choron, Jacques. (1973). *Death and Western Thought*, New York: Collier Books.
4. Durkheim, Emile. (2005). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları,
5. Engels, Friedrich. (t.y.). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.
6. Feuerbach, Ludwig, (1991). *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Ara Yayınları.
7. Feuerbach, Ludwig. (2004). *Hristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki Yayınları, Ankara.

8. Feuerbach, Ludwig. (1967). *Lectures on the Essence of Religion*, çev. Ralph Manheim. New York: Harper & Row.
9. Feuerbach, Ludwig. (1957). *The Essence of Christianity*, New York, London: Harper&Row Publishers.
10. Feuerbach, Ludwig. (1967). *The Essence of Faith According to Luther*, çev. Melvin Chernob. New York: Harper & Row.
11. Feuerbach, Ludwig. (2004). *The Essence of Religion*, çev. Alexander Loos, New York,
12. Feuerbach, Ludwig. (1980). *Thoughts on Death and Immortality*, çev. James A. Massey. Berkeley: University of California Press.
13. Freud, Sigmund. (1995). *Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman*, çev. H. Zafer Kars. İstanbul: Kaynak Yayınları.
14. Harvey, Van A. (1995). *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
15. Hobbes, Thomas. (1995). *Leviathan*. 2. Baskı. çev. S. Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
16. Marx, Karl, Engels, Friedrich. (2003.) *Kutsal Aile*, çev. Kenan Somer, 3. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.
17. Nietzsche, Friedrich. (1957.) *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, çev. Walter Kaufmann, New York: Random House.
18. Nietzsche, Friedrich. (1966.) *Thus Spake Zarathustra, A Book for All and Name*, çev. Walter Kaufmann, New York: Penguin.
19. Özcan, Zeki. (2001). *İndirgemecilik ve Din*, Bursa.
20. Reçber, Mehmet Sait. (2006). "İslam, Din, Çağdaş Durum", *İslamiyât*, 9, (1-2-3-4), 423-438.
21. Reçber, Mehmet Sait. (2001). "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat*, 4, (3), 19-33.
22. Rotenstreich, Nathan. (1959). "For and Against Emancipation: The Bruno Bauer Controversary", *Leo Baeck Institute Year Book IV* içinde, The Hague.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

KERBELÂ'DAN ÖNCE HZ. HÜSEYİN'İ DOĞRU ANLAMAK

Mustafa ÖZKAN*

ÖZET

Kerbelâ hadisesi temelde dinî, siyasî ve kabilevî sebeplerin etkili olduğu bir iktidar mücadelesinin sonucudur. İslâm Tarihinde önemli gelişmelere neden olan ve hâlâ etkisi süren Kerbelâ olayının merkezinde şüphesiz Hz. Hüseyin bulunmaktadır. Hz. Hüseyin ise çok anılan ancak genelde kanaatimizce doğru anlaşılmayan bir şahsiyettir. Bugün İslâm Dünyası'nda kendilerini Hz. Hüseyin'in tek temsilcisi olarak gören, Hz. Hüseyin üzerinden başkasını ötekileştiren ve onun mesajını anlama yerine, Kerbelâ anmalarını kendilerine işkence merasimine çeviren dinî-siyasî yapıların bulunması, Hz. Hüseyin'in doğru olarak anlaşılmadığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu makalede, genel yaşantısının yanı sıra, Hz. Hüseyin'in önemli gelişmeler karşısındaki söz ve davranışları dikkate alınarak, onun dinî-siyasî fikirleri tespit edilmeye çalışılmakta ve bu tespitler ışığında onun Kerbelâ isyanına neden teşebbüs ettiği üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hüseyin b. Ali, Yezîd b. Muâviye, Kerbelâ, İktidar, Biat.

BEFORE KARBALA HUSSEIN TRUE UNDERSTANDING

ABSTRACT

Karbala incident is basically religious, political and tribal reasons, to be effective is the result of a political struggle. Significant developments on the Islamic History cause and effect is still ongoing as of course the center of Karbala incident there Hussein. Hussein is a very known but often misunderstood figure correctly. Today in the World of Islam there are religious-political groups who accetp themselves as the only representative of the Hussein, externalize the another on Hussein and instead of understanding his message of Hussain, turn into Karbala ceremony for their tortured can be considered as an indicator of the incomprehensibility Hussein. In this article, as well as the general life of the Hussein, taking into account the important developments across the speech and behavior, he tries to determine the religious-political ideas and his cause in the light of these findings focuses on the attempted rebellion in Karbala.

Key Words: Hussein b. Ali, Yazid b. Muawiyah, Karbala, Power, Obeisance.

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Hz. Hüseyin, Müslümanların târihinde kuşkusuz önemli bir şahsiyettir. O, her şeyden önce Hz. Peygamber'i görmüş, onun sevgisi ve duasına mazhar olmuş, Cemel ve Siffin gibi iç çatışmalara tanık olmuş tarihî bir kişiliktir. Konumuz açısından ise Hz. Hüseyin'in önemi, onun dinî ve siyasi gerekçelerle Emevî iktidarına karşı isyan etmiş, söz konusu isyan nedeniyle öldürülmüş ve zikredilen ölümün etkilerinin günümüze kadar sürmüş olmasıdır.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da öldürülmesi, uzun ve kısa vadede önemli gelişmelere sebep olmuştur. Kısa vadede, Emevî yönetimine karşı gayr-ı memnunların sayısının hızla artmasına, bu çerçevede Mekke-Medine gibi şehirlerde çok sayıda isyanın çıkmasına ve Emevî yönetimine son verecek olan Abbasî hareketinin güçlenmesine sebep olmuştur. Hz. Hüseyin'in merkezinde bulunduğu Kerbelâ hadisesinin uzun vadedeki etkisi ise Şii düşüncenin güçlenmesine ve bu düşünceye yakın birçok dinî-siyasî mezhebin ortaya çıkışına kaynaklık etmiş olmasıdır.

Günümüzde, Hz. Hüseyin'i seven ve kendilerini adeta onun temsilcisi olarak görenlerin söz ve davranışlarına -en azından Kerbelâ anmaları örneğine- baktığımızda şunları söyleyebiliriz: Hz. Hüseyin, sadece anılmaktadır. Onun anlaşılmasına dönük bir çaba ya da niyet henüz gözükmemektedir. Hz. Hüseyin'i anma, onu anlamanın önüne geçmiştir. Böyle olunca, Hz. Hüseyin üzerinden başkasının ötekileştirilmesi, Kerbelâ anmalarının insanların kendilerine eziyet merasimlerine dönüşmesi, kısacası Kerbelâ

ile ilgili bir bilgi kirliliğinin yaşanması ve birtakım yanlış uygulamaların devamı kaçınılmaz oluyor. Oysa ki öncelikli olarak yapılması gereken, Hz. Hüseyin'i anmaktan anlamaya geçmektir. Başka bir ifadeyle Hz. Hüseyin anılmayı değil, anlaşılmayı ve örnek alınmayı beklemektedir. Bu çerçevede, Hz. Hüseyin'in dinî-siyasî görüşlerini, Yezîd b. Muâviye'ye hangi gerekçelerle biat etmediğini ve tüm uyarılara rağmen onun neden Kûfe'ye gittiğini anlamadan Kerbelâ hadisesini sağlıklı bir şekilde anlamak, zikredilen olaydan doğru dersler çıkarmak mümkün görünmemektedir.

Müslümanların tarihinde Hz. Hüseyin önemli bir şahsiyet olmasına rağmen, kanaatimizce, onun kişiliği ve fikirlerini doyurucu bir şekilde anlatan derli toplu müstakil herhangi bir çalışma da yapılmamıştır. Bu konuda yapılan çalışmaların merkezinde spesifik olarak Kerbelâ hadisesi vardır. Halbuki Hz. Hüseyin'in öldürüldüğü Kerbelâ hadisesi bir sonuçtur. Kerbelâ'nın öznesini ve sebeplerini sağlıklı bir şekilde irdelemeden, Kerbelâ'yı doğru okumanın mümkün olmadığını görmekteyiz. Günümüzde bazı insanların tarihî bir olay olan Kerbelâ'yı tarih üstü görme/gösterme çabaları, Kerbelâ üzerinden başkalarını ötekileştirmeleri, tema olarak şiddeti içeren mersiyeleler okumaları ve kendileri için işkence merasimlerine dönüşen anma etkinliklerine ağırlık vermeleri bu çerçevede değerlendirilebilir.

Biz bu makalede Hz. Hüseyin'in kişiliği ve fikirleri üzerinde duracağız. Akabinde ise, onun şahsiyeti ve fikirlerine ilişkin yaptığımız tespitlerden yola çıkarak, Hz. Hüseyin'in neden Kerbelâ isyanına teşebbüs ettiğini tartışacağız. Amacımız, Hz. Hüseyin'in doğru anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Bunu yaparken de ana hatlarıyla şöyle bir yöntem takip edeceğiz: Öncelikle, Hz. Hüseyin'in hayatı hakkında özet bilgiler sunacağız. Daha sonra aşağıdaki dört sorunun cevabını bulmaya ve bu cevaplar ışığında, mezkûr şahsiyetin fikrî yapısını/mesajını tespit etmeye çalışacağız: 1) Hz. Hüseyin, hicretin 41. yılında hilâfetin Muâviye b. Ebî Süfyan'a devrini nasıl karşılamıştır? 2) Hz. Hüseyin, Muâviye'nin 20 yıllık iktidarı döneminde ne gibi faaliyetlerde bulunmuştur? 3) Hz. Hüseyin'in, Yezîd b. Muâviye'ye biat etmek istemeyişinin ve daha sonra Kûfe'ye gitmesinin sebebi ne idi? 4) Bugün İslâm Dünyası'nın muhtelif yerlerinde Kerbelâ ile ilgili yapılan anma etkinlikleri/proğramları, Hz. Hüseyin'in fikirleri ve Kerbelâ'nın mesajıyla ne kadar örtüşmektedir?

A) Hz. Hüseyin Hakkında Genel Bilgiler

Hz. Hüseyin, Hz. Muhammed'in kızı Fâtımatu'z-Zehra'dan doğan torunudur.¹ O, Medîne'de hicretin 4. yılında dünyaya gelmiştir.² Hz. Hüseyin doğunca Resûlullah onun kulağına ezan okumuş³ ve ona Hüseyin ismini bizzat kendisi vermiştir.⁴ Hz. Peygamber tarafından çok sevildiği rivâyet edilen Hz. Hüseyin,⁵ Resûlullah'dan hadis de nakletmiştir.⁶ O, İslâm siyasi ve düşünce tarihinde çok önemli birtakım gelişmeleri de beraberinde getirmiş olan Hz. Osman'ın öldürülmesi olayı, Cemel ve Sıffin çatışmalarının yanı sıra, hilâfetin Muâviye b. Ebî Süfyân'a devri gibi tarihi hadiselerle de şahid olmuştur. Müslümanların tarihinde önemli bir konumu bulunan Hz. Hüseyin,⁷ hicri 61 yılının Muharrem ayında Emevî ordusu tarafından -çok sayıdaki akrabası ile birlikte- Kerbelâ'da öldürülmüştür.⁸

B) Kerbelâ Çatışmasına Kadar Hz. Hüseyin

1) Hilâfetin Muâviye'ye Devri Karşısında Hz. Hüseyin

İlk iki halife (Hz. Ebû Bekir - Hz. Ömer) döneminde, Hz. Hüseyin'in kayda değer siyasi - sosyal herhangi bir etkinliği olmamıştır.⁹ Belki de bunda, onun yaşının küçük oluşu ve zikredilen dönemin genel olarak sakin geçmesi etkili olmuştur. Hz. Osman dönemine geldiğinde, onun iktidarının son 6 yılında birtakım karışıklıkların yaşandığını ve bu karışıklıkların bir sonucu olarak Hz. Osman'ın öldürüldüğünü görmekteyiz. Hz. Osman öldürülmeden

- 1 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 463/1071), *el-İstiâb fi Marifeti'l-Ashâb*, Beyrut, 2006, s. 221; İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail (ö. 746/1345) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut, 1978, VIII, s. 149.
- 2 İbn Abdilberr, s. 221; İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1232) *Üsdu'l-Ğâbe fi Marifeti's-Sahâbe*, I-VIII, Beyrut, 2008, II, s. 24; İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448; *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Lübnan, 2004, s. 277.
- 3 İbnü'l-Esir, *Üsdu'l-Ğâbe*, II, s. 24.
- 4 Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, (ö. 279/892), *Ensâbu'l-Esrâf*, I-XIII, Beyrut, 1996, III, s. 361; İbn Abdilberr, s. 221; İbnü'l-Esir, *Üsdu'l-Ğâbe*, II, s. 24.
- 5 Belâzurî, III, s. 359; İbnü'l-Esir, *Üsdu'l-Ğâbe*, II, s. 24; Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Lübnan, 2004, I-III, I, s. 1484.
- 6 İbn Hacer, s. 277.
- 7 İbn Hacer, s. 227.
- 8 İbn Abdilberr, s. 221; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdulah b. Müslim (ö. 276/889), *el-Medârif*, Beyrut, 1970, s. 93; İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed (ö. 327/939), *el-İkdu'l-Ferid*, I-VI, Beyrut, 1965, IV, s. 380-381; İbn Kesir, VIII, s. 149.
- 9 Ateş, Ahmet, "Hüseyin b. Ali", *İA* (MEB), İstanbul, 1948, IV, s. 635.

önce onun evi isyancılar tarafından muhasara altına alınmıştır. Söz konusu muhasara döneminde, Hz. Ali'nin isteği üzerine Hz. Hüseyin, Hz. Osman'ın evine su taşıma ve bir süre bu evi koruma görevinde bulunmuştur. Hz. Ali döneminde ise Müslümanlar arasında Cemel ve Sıffin çatışmaları yaşanmıştır. Zikredilen iki çatışmada da Hz. Hüseyin, Hz. Ali'nin safında yer almıştır.¹⁰ Hz. Hüseyin, Hz. Ali vefat ettikten sonra ise Emevî karşıtlığını sürdürmüş ve bunun bir sonucu olarak, Hz. Ali'nin misyonunu sürdüren ve çok sayıda Müslümanın biat ettiği Hz. Hasan'a biat etmek sûretiyle onun yanında yer almıştır.

Kaynaklarımızda detaylı olarak anlatıldığı gibi, Hz. Ali vefat edince onun taraftarları, Hz. Hasan'a biat etmişlerdir. Ancak Hz. Hasan birkaç ay halifelik yaptıktan sonra iktidarı şu şartlarla Muâviye b. Ebî Süfyan'a devretmiştir: Kûfe Beytü'l-Mal'inden bir miktar paranın kendisine (Hasan'a) verilmesi,¹¹ Hz. Ali ve taraftarlarının cuma günleri camilerde kötülenmemesi¹² ve Fars bölgesindeki Dar-ı Becid denen yerin haracının (Hasan'a) bağışlanması.¹³

Bilindiği üzere Hz. Hasan, daha önce Hz. Ali taraftarlarının biatını almış,¹⁴ hilâfetin Muâviye'nin hakkı olmadığı şeklindeki tezi ısrarla savunmuş¹⁵ ve hatta bu amaç için Muâviye'yle savaşmaya karar vermişti.¹⁶ Ancak o, beklenmedik bir anda Muâviye'ye barış teklif etmiş,¹⁷ akabinde ise ona biat etmiştir.¹⁸ Taraftarlarının “Bunu neden yaptın?” sorusuna¹⁹ Hz. Hasan, “kendisinin savaşmayı ve Müslüman kanını dökmeyi istemediğini,²⁰

10 İbn Kesir, VIII, s. 150.

11 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî*, I-XI, Kahire, 1119, V, s. 159; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, s. 203.

12 Ebû'l-Fidâ, İmâmuddin İsmail (ö. 732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbârî'l-Beşer*, I-II, Beyrut, 1997, I, s. 254.

13 Ebû'l-Fidâ, I, s. 254; İbnü'l-Verdî (ö. 769/1348), *Tarih*, I-II, ?, 1285, I, s. 166; Lammens, “Hasan”, *İA* (MEB), İstanbul, 1948, V, s. 305.

14 Halife b. Hayyât (ö. 240/854) *Târîhu Halife b. Hayyât*, Riyad, 1985, s. 199.

15 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 92; İbn Asem, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 314926), *el-Fütüh*, I-VIII, Beyrut, 1986, III-IV, s. 286-287; İsfahâni, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin (ö. 356/967), *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, Kahire, 1946, s. 56.

16 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 92; Ebû'l-Fidâ, I, s. 254.

17 İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 92; Ebû'l-Fidâ, I, s. 254.

18 Zühri, Muhammed b. Müslim (ö. 124/742), *el-Meğâzi'n-Nebeviyye*, Dimeşk, 1980, s. 157; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 92; Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed el-Hasan (ö. 990/1582), *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis*, I-II, ?, 1302, II, s. 324.

19 İbn Asem, III-IV, s. 297; İbn Ebi'l Hadid, Abdülhamid Hibetullah b. Muhammed (ö. 665/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I-IV, Kahire, thz., IV, s. 6; Ebû'l-Fidâ, I, s. 254; İbn Kesir, VIII, s. 18-19.

20 Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/964) *el-Bed' ve't-Târih*, I-VII, Beyrut, 1899, V, s. 238.

zamanında Hz. Peygamber'in 'kendisini (Hz. Hasan'ı) Müslümanların arasını düzelterek kişi olarak vasıflandırdığı²¹ ve kendisinden sonra Emevîler'in hilâfete geleceğini' belirttiğini söylemiştir.²²

Kişiliği savaşılmaya müsait olmayan, özellikle Kûfelilerden oluşan taraftarlarına güvenmeyen ve muhtemelen Muâviye ile baş edemeyeceğini anlayan Hasan b. Ali, hicrî 41 yılında bazı taraftarlarının muhalefetine rağmen, hilâfeti Muâviye'ye devretmiş ve ardından da Medîne'ye gidip oraya yerleşmiştir.

Hz. Hüseyin, iktidarın Muâviye b. Ebî Süfyan'a teslim edilmesini tasvip etmemiş ve buna şiddetle karşı çıkmıştır.²³ Ancak daha sonra, Hz. Hasan'ın uzun süren ikna çabaları neticesinde Hz. Hüseyin istemeyerek de olsa Muâviye b. Ebî Süfyan'a biat etmiştir.²⁴ Görüldüğü gibi Hz. Hüseyin'in Muâviye'ye biatı, Hz. Hasan'ın devreye girmesiyle gerçekleşmiştir. Rivâyete göre iktidar devrine karşı çıkmak isteyen Hz. Hüseyin'e, Hz. Hasan şöyle demiştir: "Yemin olsun ki seni bir eve kapatmak isterdim ki, Şamlılarla bu işi (hilâfeti teslim etme) hallettikten sonra seni bırakayım."²⁵ Sonuçta Hz. Hüseyin, Muaviye'ye biat etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken, Hz. Hüseyin'in, iktidarın Muâviye'ye verilmesini ilke olarak doğru bulmamış ve buna karşı çıkmış olmasıdır. Bir anlamda o, mevcut şartları dikkate alarak gönülsüz bir şekilde Muâviye'ye biat etmek durumunda kalmıştır.

Hz. Hüseyin'in Muaviye'ye biat etmek istemeyişinin kanaatimizce iki önemli sebebi vardı: Birincisi, Hz. Hüseyin'in, iktidarın Muâviye'ye teslim edilmesini, hilâfet için Muâviye ile mücadele eden ancak öldürülen babası Hz. Ali'nin hatırasıyla bağdaştırmaması; ikincisi ise Hz. Hüseyin'in Muâviye'yi hilâfete layık görmemiş olmasıdır.

21 Buhârî, Ebû Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1992, Fiten/20; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as (ö. 275/888), *Sünen*, I-V, İstanbul, 1992, Sünnet/12; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *Sünen*, İstanbul, 1992, Menâkıb/30; İbn Kesir, VIII, s. 17.

22 Tirmizî, Fiten/48; İbn Asem, III-IV, s. 297; *İbn Ebî'l-Hadîd*, IV, s. 6; Ebû'l-Fidâ, I, s. 256; İbnu'l-Verdî, I, s. 166-167.

23 Belâzürî, III, s. 363; İbn Asem, III-IV, s. 291; Makdisî, V, 236; İbn Kesir, VIII, s. 150.

24 Belâzürî, III, s. 363; Dineverî, Ebû Hanîfe (ö. 282/895), *Ahbârü't-Tvâl*, Beyrut, thz., s. 204; Taberî, V, s. 160; İbn Asem, III-IV, s. 291; Makdisî, V, s. 235-236; Fiğlalî, E. Ruhi, "Hüseyin", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, s. 518.

25 İbn Kesir, VIII, s. 150.

Hız. Hüseyin'in gerek Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin safında yer almış olması, gerek Hz. Ali'nin vefatından sonra Muâviye karşıtı olan Hz. Hasan'a biat etmesi ve gerekse daha sonra hilafetin Muâviye'ye verilmesini eleştirmesi, onun siyasî görüş olarak Emevî iktidarı karşıtı olduğu anlamına gelmektedir. Ancak o, muhtemelen mevcut siyasî-sosyal güç dengesini dikkate alarak ve biraz da ağabeyi olan Hasan'ın baskıları sonucunda, dönemin çoğu Müslümanın yaptığı gibi o da Muâviye'ye biat etmiştir. Başka bir ifadeyle Hz. Hüseyin ve onun gibi düşünenler, bir anlamda Muâviye'ye teslim olmak durumunda kalmış ve ona isteksiz bir şekilde biat etmişlerdir.

2) Muâviye İktidarı Döneminde Hz. Hüseyin

Hız. Hüseyin, Muâviye iktidarının ilk 15 yılı içerisinde özellikle Kûfelilerin yoğun tahriklerine rağmen, yönetim karşıtı sayılabilecek herhangi bir faaliyet içerisinde bulunmamıştır.²⁶ Bunda da şu önemli dört faktör etkili olmuş olabilir diye düşünüyoruz: Birincisi, Muâviye'nin Hz. Hüseyin'e oldukça iyi davranması ve ona sık sık ikramda bulunması;²⁷ ikincisi, olup bitenleri büyük bir dikkatle izleyen Muâviye'nin, Hüseyin b. Ali'yi Kûfelilerin tahriklerine karşı zaman zaman uyarıp, Hz. Hüseyin'in liderliğinde ortaya çıkabilecek muhalif bir gücün oluşmasına fırsat vermemesi;²⁸ üçüncüsü, Hz. Hüseyin'in Muâviye'ye yaptığı biata bağlı kalma gereğini duymuş olması; dördüncüsü ise, mevcut siyasal-sosyal dengelerin farkında olan Hz. Hüseyin'in, iktidar karşıtı siyasal bir hareketin ya da isyanın başarı şansını görmemiş olması...

Muâviye'nin iktidarı döneminde, yönetim ile Hz. Hüseyin arasında herhangi bir çatışma yaşanmamışsa da, Hz. Hüseyin ile Muâviye arasında samimiyete dayalı bir ilişkiden bahsetmek de pek mümkün değildir. Hz. Hüseyin ile dönemin siyasal erki arasında asıl ihtilafın yaşanması, tüm çabalara rağmen Hüseyin'in Muaviye'nin oğlu olan Yezid'e biat etmeyi reddet-

26 Belâzuri, III, s. 367-368; İbn Habîb, Muhammed (ö. 245/859), *Kitâbu'l-Muhabber*, Haydarabad, 1942, s. 1361; Dineveri, s. 205; Fiğlalı, XVIII, s. 518.

27 Belâzuri, III, s. 367-368; İbn Kesir, VIII, s. 150.

28 Belâzuri, III, s. 367-368; Fiğlalı, XVIII, s. 518.

mesiyle kendini göstermiştir. Hz. Hüseyin, Muâviye'nin belki de en önemli projelerinden biri olan Yezîd'i hilafete getirme isteğine karşı, Yezîd'e biat etmek sûretiyle muhalif bir duruş ortaya koymuştur. Bu gelişme ise, hicri 56 yılında olmuştur.²⁹ Kısacası Hz. Hüseyin, Muâviye yaşadığı sürece tüm baskılara rağmen Yezîd'e biat etmemiştir. Hüseyin'in Yezîd'e biat etmemesi ise, o dönemin şartlarına göre önemli bir başkaldırı ya da iktidar karşıtı tavır olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Muâviye döneminde iktidar ile Hz. Hüseyin arasındaki en ciddi problem, başka bir ifade ile mezkûr dönemde yönetim ile Hz. Hüseyin'i karşı karşıya getiren en önemli gelişme ya da sebep, Hz. Hüseyin'in Yezîd'e biat ememiş olmasıdır diyebiliriz.

Hz. Hüseyin'in tüm baskılara rağmen Yezîd'e biat etmek istemeyişinin kanaatimizce üç önemli nedeni vardı: Birincisi, Hz. Hüseyin'in, Muâviye'nin ikame etmeye çalıştığı ancak İslâm'ın yönetim anlayışı ve Dört Halife Dönemi uygulamalarıyla örtüşmeyen veliahtlık/saltanat sistemine karşı oluşu; ikincisi, düşünce, söz ve fiilleriyle hilafet makamına uygun olmadığına inandığı bir kişilik olan Yezîd'e biat etmek istemeyiş;³⁰ üçüncüsü ise, onun Yezîd'e biat etmeyi kendi misyonuyla bağdaştırmaması ve topluma kötü örnek olmak istemeyişiydi.

Hz. Hüseyin'in Yezîd b. Muâviye'ye biat etmemiş olmasını dikkate alarak, bu durumu, Hz. Hüseyin'in kişiliği ve düşüncesi açısından şu şekilde yorumlamak mümkündür: Birincisi, Hz. Hüseyin sorumluluk sahibi bir insan olarak, düşüncesi ve yaşantısının yanı sıra iktidara getiriliş tarzını tasvip etmediği idareciye (Yezîd b. Muâviye'ye) biat etmemiştir. O, bu tercihiyle hem kendisi vebal altına girmek istememiş hem de kendisini seven ve örnek alanlara iyi bir örnek olmaya çalışmıştır. İkincisi ise; Basra, Kûfe, Mekke ve Medine gibi önemli merkezlerin Yezîd'e -korkuyla da olsa- biat ettiği ve biat etmeyenlere karşı her türlü baskıya başvurulduğu bir dönemde, Hz. Hüseyin Yezîd'e biat etmeme cesaretini gösterebilmiştir. Aslında Hz. Hüseyin'in bu duruşu -zikredilen dönemin şartlarına göre- iktidara kar-

29 Ateş, IV, s. 635; Fiğlalı, XIII, s. 520; Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul, 1996, s. 160.

30 Algül, Hüseyin, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, "Hz. Hüseyin'in Maruz Kaldığı Faciada Yezîd'in Sorumluluğu", I-III, Sivas, 2010, s. 233; Ayrıca Yezîd'in kişilik özellikleri için bkz: Kılıç, Ünal, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye*, İstanbul, 2001, s. 396 vd.

şı isyan bayrağı çekme anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla Hz. Hüseyin'in Yezîd'e biat etmeyişi, Hz. Hüseyin'in "emri bi'l ma'rûf nehî ani'l-münker" ilkesi çerçevesinde hareket ettiği ve bu ilkedен ayrılmadığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Sonuç olarak Hz. Hüseyin, getirilmek istenen din dışı bir sistemin yanı sıra, toplumu yönetmeye layık olmayan birisine biat eme talebine ve bu çerçevede kendisinin istismar edilmeye çalışılmasına İslamî duyarlılığı sebebiyle karşı çıkmış ve bu konuda bedel ödemiştir diyebiliriz.

3) Hz. Hüseyin'in Yezîd B. Muâviye'ye Biat Etmeyişi ve Kûfe'ye Gidiş Nedenleri

Emevî Devletini kuran, şekillendiren ve bu devletin temel dinî-siyasî ilkelerini belirleyen Muâviye b. Ebî Süfyan, hicrî 60 yılında vefat etmiştir. Muâviye'den sonra, onun oğlu Yezîd iktidara gelmiştir. Yezîd b. Muâviye ise iktidara gelir gelmez ilk iş olarak, kendisine biat etmeyen bazı Medînelilerin biatlarını almaya çalışmıştır.³¹ Bu amaçla Medine valisi olan Velid b. Utbe'ye bir mektup göndermiştir. Söz konusu mektupta, Abdullah b. Zübeyr'in yanı sıra, Hüseyin b. Ali'den zorla da olsa biat almasını istemiştir. Vali, emir üzerine Hz. Hüseyin'i makamına çağırılmış ve halifenin biat isteğine ilişkin mektubu ona okumuştur. Hz. Hüseyin ise bu durum karşısında herhangi bir yorum yapmadan evine dönmüş ve bazı akrabalarını da yanına alarak geceleyin Mekke'ye gitmiştir.³² Zira Hz. Hüseyin, Medine'de kalması halinde zorla da olsa kendisinden biat alınacağını, biat etmemesi halinde ise öldürüleceğini düşünmüştür.³³

Mekke'ye varan Hz. Hüseyin, Yezîd tarafından yine takip edileceğini ve dolayısıyla birtakım sıkıntılarla karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunu düşünerek, Mekke'den Kûfe'ye gitmeye karar vermiştir. Kısacası Hz. Hüseyin'in Medine'den Mekke'ye, gitmesine neden olan asıl sebep, yöneti-

31 Varol, M. Bahaüddin, *Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt*, Konya, 2004, s. 136.

32 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I-II, ?, 1909, s. 206-207; Dineverî, s. 210-211; Ya'kûbî, Ebû Yakûb b. Cafer b. Vehb (ö. 297/897), *Târih*, I-III, Necef, 1358, II, s. 215; Taberî, V, s. 338-340; İbn Asem, V-VI, s. 13-18; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, I-IX, Mısır, 1348, III, s. 264; İbn Kesir, VIII, s. 147-148.

33 Belâzurî, V, s. 317; Dineverî, s. 211-212; Taberî, V, s. 338-340; İbn Abdîrabbih, IV, s. 376; Makdisî, V, s. 8-9; İbn Arabî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Endelûsî (ö. 543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, Beyrut, thz, s. 229.

min Hz. Hüseyin'i biate zorlaması şeklindeki baskısı ve Hz. Hüseyin'in buna direnmesi olmuştur diyebiliriz.³⁴ Dolayısıyla bu dönemde Hz. Hüseyin, Yezîd'e biat etmekle ölüm arasında tercih yapmaya zorlanmıştır.

Hz. Hüseyin'nin Mekke'den Kûfe'ye gitmesinin nedeni ise şüphesiz dinî-siyâsî idi. Zira o, mevcut yönetimi haramı helâl, helâli haram sayan, fey-lerin dağıtımı konusunda âdil davranmayan, fesadı yayan ve hadleri uygulamayan din dışı bir yapı olarak nitelendirmiş ve Emevî yönetimini açıkça eleştirmiştir.³⁵ Hz. Hüseyin mevcut siyasal yapıyı eleştirmekle kalmamış, o, söz konusu yönetime karşı mücadele için de Basra ve Kûfe şehirlerine kendisini desteklemeleri için mektuplar göndermiştir. Hz. Hüseyin gönderdiği mektuplarda öncelikle kendisine biat edilmesini istemiştir. O, gönderdiği mektuplarda; Kur'ân ve Sünnet'e dayalı bir yönetim kurmak istediğini,³⁶ Ehl-i Beyt mensubu olarak kendisinin hilâfete daha lâıyk olduğunu³⁷ ve zulmü esas alan kişi ve kişilere karşı (ki dönemin yöneticilerini kastediyor) sözlü-fiilî mücadele etmenin dinî bir gereklilik/sorumluluk olduğunu açıkça belirtmiştir.³⁸ Dolayısıyla Hz. Hüseyin, mektuplarında, Müslüman toplumdaki kötü gidişata işaret etmiş, bunun müsebbibi olarak Emevî yönetimini göstermiş ve bu durumun önüne geçmek için halktan destek istemiştir.

Abdullah b. Abbâs,³⁹ Abdullah b. Ömer,⁴⁰ Abdullah b. Mutî,⁴¹ Abdullah b. Ca'fer,⁴² Muhammed b. Hanefiyye,⁴³ Ömer b. Abdurrahman b. Haris b. Hişâm,⁴⁴ Mücemma' b. Ubeydullah el-Âzî⁴⁵ ve şair Ferezdak⁴⁶ gibi şahıslar, Kûfe'ye gitmemesi için Hz. Hüseyin'i uyarılmışlardır. Ancak o,

34 İbn Asem, V-VI, s. 72-91; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, s. 276; 71-72; Ağırakça, Ahmet, *Emeviler Döneminde Kıyamlar*, İstanbul, 1994, s. 69; Kılıç, Ünal, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, I-III, "Kerbela Vakası", Sivas, 2010, I, s. 22.

35 Taberî, V, s. 403; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 280.

36 Taberî, V, s. 357.

37 Taberî, V, s. 402; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 280; İbn Kesir, VIII, s. 157-158; Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, I-III, İstanbul, 2008, III, 85.

38 Taberî, V, s. 403; İbn Asem, V-VI, s. 91; İbnü'l-Esir, III, s. 280.

39 İbnü'l-Verdi, I, s. 172; Ebû'l-Fidâ, I, s. 264; İbn Kesir, VIII, s. 163.

40 İbn Kesir, VIII, s. 163.

41 Dineveri, s. 227; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 266.

42 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 277.

43 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 264-265.

44 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 275.

45 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 281.

46 Halife b. Hayyât, s. 231; Taberî, V, s. 386; İbn Abdirabbih, II, s. 268; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 276.

söz konusu kararını değiştirmemiş ve Kûfe yolculuğuna başlamıştır. Hz. Hüseyin Kûfe yolunda iken; Kûfelilerin kendisine yaptıkları biatı büyük oranda bozdukları, orada Hz. Hüseyin için biat almaya çalışan ve Müslim b. Akil'in Emevi idaresi tarafından öldürüldüğü⁴⁷ ve yolda kendisini kalabalık bir ordunun beklediği şeklindeki haberleri öğrenmesine rağmen,⁴⁸ zikredilen teşebbüsünden vazgeçmemiştir.

Kerbela hadisesi sürecinde siyasi - sosyal bütün şartların Hz. Hüseyin'in aleyhinde olduğu muhakkaktır. En azından bu dönemde Hz. Hüseyin'in iktidarı ele geçirmesinin ya da iktidara karşı galip gelmesinin oldukça zor olduğu görülmektedir. Bu durumu dikkate alan bazı tarihçiler, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ çıkışını zamanlama ve yöntem açısından doğru bulmazlar. Başka bir ifadeyle Hz. Hüseyin'in tedbirsiz davrandığı ve kendisini bile bile tehlikeye attığını düşünürler.⁴⁹

Tüm şartların Hz. Hüseyin'in aleyhinde olduğu bir dönemde onun isyana kalkışmasının doğru olmadığı düşünülebilir. Ancak şunu da düşünmek gerekir diye düşünüyoruz: O dönemde Hz. Hüseyin, Yezîd'e biat etmekle ölüm arasında bir tercihe zorlanmıştır. Öyle görünüyor ki, Hz. Hüseyin biat etmeseydi yine öldürülecekti. Ya da ona her türlü baskı uygulanacaktı. Dolayısıyla Hz. Hüseyin, belki de kendisine yaptırılacak olanı bizzat kendisi yapmak durumunda kalmıştır.

Kanaatimizce uyarılmasına ve kendisini bekleyen belirsizlikleri bilmesine rağmen Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitmesinin en önemli nedeni, onun İslam Dünyası'nın kötü gidişatını durdurmak ve bunu da Kûfelilerle işbirliği yapıp iktidarı ele geçirmek sûretiyle gerçekleştirmek istemesi olmuştur.⁵⁰ Ayrıca Kûfelilerin Hz. Hüseyin'e çok sayıda davet mektubu göndermeleri,⁵¹

47 Dineverî, s. 227; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, s. 168-169.

48 Taberî, V, s. 389-408.

49 Azimli, Mehmet, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, "Hz. Hüseyin İsyasının Gerekçeleri Üzerine Bazı Mülahazalar", Sivas, 2010, I, 262-268

50 Demircan, s. 245; Uludağ, *İslâm- Siyaset İlişkileri*, İstanbul, thz. s. 104; Yılmaz, Hüseyin, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, "Müslümanlar Arasında Ayrılığın Ya da Birlikteliğin Odağında Kerbelâ", III, s. 254-254.

51 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 206-207; Dineverî, s. 212 vd; İbn A'sem, V-VI, s. 31-34; Mes'ûdî, Ebûl-Hasen Ali b. Hüseyin (ö. 346/957), *Murûcu'z-Zehab ve Meâdimu'l-Cevher*, I-IV, Mısır, 1964, III, s. 64; İbn Abdîrabbih, IV, s. 376; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 267; Ebû'l-Fidâ, I, s. 267; İbn Kesîr, VIII, s. 151; İbnü'l-Verdi, I, s. 171; Diyarbekrî, II, s. 332; Hamâde, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âidetu li'l-Asri'l- Emevî*, ?, 1997, s. 45.

mektuplarda kendilerinin Hz. Hüseyin'i bir kurtarıcı olarak beklediklerini belirtmeleri⁵² ve Kûfe'de genelde Ehl-i Beyt taraftarlarının oturması⁵³ gibi nedenler de Hz. Hüseyin'in hem hurûca sıcak bakmasında hem de yer olarak Kûfe'yi seçmesinde etkili olmuştur. Ayrıca Hz. Hüseyin'in durum tespiti için Kûfe'ye gönderdiği Müslim b. Akil b. Ebî Talib'in⁵⁴ çalışmaları neticesinde 30 bin civarında insandan Hüseyin için biat alındığı haberinin gelmesi⁵⁵ ve Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitmesi gerektiğine ilişkin- ancak içeriğini kimseyle paylaşmak istemediği- bir rüya gördüğünü söylemesi de onun bu girişiminin önemli sebeplerindendi.⁵⁶ Aynı şekilde Hz. Hüseyin'in Kûfe'nin yanı sıra Basra'nın ileri gelenlerine de kıyam için davet mektupları göndermesi,⁵⁷ onun iktidarı ele geçirme amacına dönük olarak, güç birliği oluşturma yoluna gitme isteğine işaret etmektedir.

Hicrî 61 yılında Hz. Hüseyin, başında Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın oğlu Ömer'in bulunduğu dört bin kişilik Emevî ordusuyla karşı karşıya gelmiştir.⁵⁸ Bazı rivâyetlere göre Hz. Hüseyin, Ömer b. Sa'd'a Kûfe valisi İbn Ziyâd'a iletmesi için şu seçeneklerden oluşan bir teklif sunmuştur: Kendisinin Hicâz'a geri dönmesi, Yezîd b. Muâviye ile görüşmesi ya da sınır boylarındaki Türklerle cihada gitmesi.⁵⁹ Ukbe b. Seman ismindeki şahıs ise, Hz. Hüseyin'i Mekke'den vefatına kadar takip ettiğini ve böyle bir teklifin Hz. Hüseyin tarafından yapılmadığını belirtmektedir.⁶⁰

Öldürülebileceğini tahmin etmeyen, ancak iktidar tarafından da kesinlikle rahat bırakılmayacağını bilen Hz. Hüseyin'in bahse konu olan teklifi sunması, kanaatimizce mümkün görünmemektedir. Muhtemeldir ki bu haberi, Hz. Hüseyin'in taraftarlarından birisi iktidarı kötü, Hz. Hüseyin'i ise masum göstermek amacıyla uydurmuştur. Neticede hicrî 61 yılının Muhar-

52 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's- Siyâse*, s. 207-208; Ya'kûbî, II, s. 215-216; Taberî, V, s. 347-352; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 266; İbn Kesir, VIII, s. 151 vd.

53 Demircan, s. 349-350.

54 Halife b. Hayyât, s. 231; Dineverî, s. 213.

55 Dineverî, s. 224; Taberî, V, s. 348; İbn Abdîrabbih, IV, s. 378; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 272.

56 Taberî, V, s. 416, 453; İbn Asem, V-VI, s. 109; İbn Kesir, VIII, s. 163-167.

57 Dineverî, s. 214; İbn Asem, V-VI, s. 42; Ebû'l-Fadl el-Becâvî, *Eyyâmu'l-Arab*, 1940, s. 420.

58 Ya'kûbî, II, s. 216; Taberî, V, s. 389; Mes'ûdî, III, s. 70; Makdisî, V, s. 11-12; İbnü'l-Verdi, I, s. 172.

59 Taberî, V, s. 389; İbn Abdîrabbih, IV, s. 379; Makdisî, V, s. 11-12; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, s. 283-284; İbn Kesir, VIII, s. 175; Ebû'l-Fidâ, I, s. 265; İbn Teymiyye, IV, s. 404; Ebû'l-Fidâ, I, s. 265; Suyûtî, s. 207.

60 İbn Kesir, VIII, s. 175.

rem ayının 10'da⁶¹ meydana gelen Kerbelâ olayında Emevî ordusundan 88,⁶² Hüseyin'in akrabalarından ise 70-80⁶³ arasında kişi öldürülmüştür.

Hız. Hüseyin'in öldürülmesine yönelik tepkiler çok sert olmuştur. Söz gelimi, Abdullah b. Abbâs,⁶⁴ Abdullah b. Ömer⁶⁵ İbrahim en-Nehâî,⁶⁶ ve Hasan el-Basrî⁶⁷ gibi dönemin ileri gelen âlimleri Hız. Hüseyin'in öldürülmesine ciddi tepki göstermişlerdir. Kerbelâ hadisesi aynı zamanda Medîne isyanı gibi çok sayıda isyanın çıkmasında,⁶⁸ Ali taraftarları ile Emevîler arasındaki düşmanlığın artmasında⁶⁹ ve Emevî iktidarının yıkılmasında önemli oranda etkili olmuştur.⁷⁰

Hız. Hüseyin'in Yezîd'e biat etmeyişi ve Kûfe'ye gidiş sebepleri bağlamında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Hız. Hüseyin'i Kerbelâ isyanına götüren sebep ve sürecin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için, onun Yezîd hakkında neler düşündüğüne ve Kerbelâ yolculuğuna çıkmadan önce, hurûcuna ilişkin dile getirdiği gerekçelerin yanı sıra, kendi taraftarlarına yaptığı vaatlere bakmak gerekmektedir. Zira Hız. Hüseyin'in Yezîd'e ilişkin düşünceleri ve taraftarlarına gönderdiği davet mektuplarının içeriği, onun zikredilen isyanı başlatmasının asıl sebeplerini ihtiva etmektedir diye düşünüyoruz.

Hız. Hüseyin'in mevcut siyasal yönetimle karşı karşıya gelmesinin ve Kerbelâ isyanına girişmesinin belki de en önemli nedeni, onun Yezîd'e biat etmemesi olmuştur. Çünkü Hız. Hüseyin'e göre Yezîd, sahip olduğu düşünce, yaşantı ve kişilik olarak hilâfete layık biri değildi. Aynı zamanda Yezîd için halktan zorla biat alınması ve onun iktidara getiriliş biçimi de dinî açıdan doğru değildi. Hız. Hüseyin, zikredilen sebeplerle Yezîd'e biat etmeyin-

61 Halife b. Hayyât, s. 234-235; Taberî, V, s. 400; İbn Kesîr, VIII, s. 188; Zehebi, *Târihu'l-İslâm ve'l-Vefeyâtî'l-Meşahir-i ve'l-A'lâm*, I-XXII, Beyrut, 1998, IV, s. 5.

62 Taberî, V, s. 455; Mes'ûdî, III, s. 72; İbn Kesîr, VIII, s. 189.

63 Dineverî, s. 239; İbn Kesîr, VIII, s. 189; Diyarbekrî, II, s. 333.

64 Mes'ûdî, III, s. 64-65; İbn A'sem, V-IV, s. 72-73; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, s. 275-276; Ebû'l-Fidâ, I, s. 264; İbnü'l-Verdi, I, s. 172.

65 Buhârî, Fedâilu's-Sahâbe/22; Tirmizî, Menâkıb/30.

66 İbn Abdîrabbih, IV, s. 383.

67 Halife b. Hayyât, s. 235; İbn Kesîr, VIII, s. 189.

68 Taberî, V, s. 479-480; Hodgson, M. G. S. *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Metin Karabaşoğlu), I-II, İstanbul, 1995, I, s. 164; Algül, Hüseyin, *Kerbelâ*, İstanbul, 2009, s. 173, 216. Demircan, s. 358.

69 Hasan, İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, I-IV, (çev. S. Gümüş, İsmail Yiğit), İstanbul, 1985, II, s. 87; Lewis Bernard, *Târîhte Araplar*, (çev. H. Dursun Yıldız), İstanbul, 2000, s. 94.

70 Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârihi Hulefâ*, I-IV, İstanbul, 1971, II, s. 464; Nevin A, Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990, s. 215-216.

ce, bu, onun takip edilmesini ve baskılara maruz kalmasını beraberinde getirmiştir. Söz konusu baskıya dayanamayan Hz. Hüseyin ise, Kûfe'ye gidip taraftarlarıyla birlikte yönetimi ele geçirmeye karar vermiştir.

Hz. Hüseyin, isyan etmeden önce Emevî yönetimini ve icraatlarını açıkça din dışı olarak nitelendirmiş ve eleştirmiştir. Ona göre mevcut iktidar, helâl-haram, adalet ve had uygulaması gibi konularda dine aykırı hareket etmiştir.⁷¹ Hz. Hüseyin'in bu suçlaması ya da iddiası dikkate alındığında, onun din dışı gördüğü bir siyasal yapıyı dinî gerekçelerle eleştirdiği ve ona karşı dini saiklerle mücadele verdiği söylenebilir. Bu bağlamda diyebiliriz ki, Hz. Hüseyin'in mücadelesi ve bunun bir sonucu olarak Kerbelâ'ya yürüyüşü, yönetimin dine aykırılık teşkil eden yapısı ve icraatlarına karşı bir karşı koyuş idi.

Hz. Hüseyin'in fikirlerine ilişkin bize ipucu veren diğer bir bilgi ise, onun isyan sürecinde taraftarlarına olan vaadi idi. O, kendisine biat edenlere Kur'ân ve Sünnete dayalı bir yönetim kurmayı vaad etmiştir.⁷² Bu ise, Hz. Hüseyin'in herhangi bir siyasi-sosyal ya da ekonomik amaç için değil de, din temelinde yapılandırılan ve işleyen bir idare kurmak için çalıştığını göstermektedir.

Hz. Hüseyin'in fikirleri ve duruşu dikkatle incelendiğinde, onun olup-bitenler karşısında duyarlı hareket eden bir mü'min olduğu anlaşılmaktadır. Sorumluluk sahibi olan Hz. Hüseyin, haksızlığı/zulmü esas alanlara karşı sözlü ya da fiilî mücadele verilmesi gerektiğini dinî bir zorunluluk olarak görmüştür.⁷³ O, bu düşüncesinin gereği olarak, çevresini bilinçlendirme ve onları doğruya yönlendirmenin gayreti içerisinde olmaya çalışmıştır. Bu durum ise, Hz. Hüseyin'i seven/sevdiğini idda eden ve onu örnek almaya çalışanların, tüm haksızlıklara karşı çıkmaları ve doğrularla beraber hareket etmeleri gerektiğinin zorunluluğuna işaret etmektedir.

Hz. Hüseyin, Ehl-i Beyt'in, mevcut Emevî yönetimine göre iktidara daha çok hak sahibi olduğunu söylemiştir.⁷⁴ Yalnız Hz. Hüseyin burada -muhtemelen- dönemin idarecilerinin özelliklerini ve onların halihazırdaki icraatlarını dikkate alarak, Ehl-i Beyt'in hilâfete daha layık olduğunu belirtmiştir. Yoksa

71 Taberî, V, s. 403; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 280.

72 Taberî, V, s. 357, 403.

73 Taberî, V, s. 403; İbn A'sem, V-VI, s. 91; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 280.

74 Taberî, V, s. 402; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, s. 280; İbn Kesir, s. 157-158.

o, Ehl-i Beyt'i kutsallaştırma, iktidar olma hakkını sadece bu aile mensuplarına tahsis etme ve bunu da nassa dayandırma yoluna gitmemiştir. Belki de dönemin siyasal-sosyal şartları Hüseyin'i bu şekilde düşünmeye zorlamıştır. Zira mevcut idarecilerin dini hassasiyetleri o dönemde bir eleştiri konusuydu. Buna karşın, Ehl-i Beyt mensuplarının hilafete daha layık oldukları genel bir kanaat idi. Hüseyin de muhtemelen toplumda egemen olan bu kanaati dile getirmiştir. Dolayısıyla Hz. Hüseyin'in Ehl-i Beyt'i ve Ehl-i Beyt adına kendisini iktidara layık görmesi, kabilecilik ya da dinî-siyasî bir mezhepçilik anlamında değildir diye düşünüyoruz. O, belki de din anlayışı ve toplumsal gerçeklikten yola çıkarak, Ehl-i Beyt mensuplarının Ümeyyeoğullarından daha çok hilâfete hak sahibi olduklarını dile getirmiştir. Eğer Hz. Hüseyin iktidarı Ehl-i Beyt'e tahsis etme ve bunu da nassa dayandırma gibi bir iddiada bulunmuş olsaydı, kanaatimizce dönemin âlimleri buna karşı çıkacaklardı. Ancak ilk dönem kaynaklarında âlimlerin Hz. Hüseyin'in bu düşüncesine karşı çıktıklarına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Hz. Hüseyin, dine göre yapılandırılan ve işleyen bir yönetim kurmak istemiştir. Bunu da taraftarlarına açıkça söylemiştir. Bu, Hz. Hüseyin'in mevcut idareyi din dışı gördüğünün ve buna alternatif bir yönetim kurmak istediğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Hz. Hüseyin'in Kerbelâ çıkışının asıl amacı, toplumu yozlaştırdığına inandığı mevcut siyasal yapıyı ortadan kaldırmak ve dine uygun olacağını vaat ettiği bir yönetim kurmaktı diyebiliriz.

4) Günümüzde Kerbelâ ile İlgili Yapılan Anma Programları ve Hz. Hüseyin

Bugün İslam coğrafyasının İran, Irak, Lübnan, Yemen, Bahreyn, Azarbaycan ve Türkiye gibi muhtelif yerlerinde Kerbelâ'yı anma etkinlikleri yapılmaktadır. Bu etkinliklerin; Ehl-i Beyt'in hatırlatılması, tanıtılması ve sevilmesinin yanı sıra, Hz. Hüseyin'e yapılan zulmü hatırlatma ve zulme karşı çıkma şeklinde ortak bir şuurun oluşmasına katkı sağlama gibi güzel bir yanı vardır. Dolayısıyla Kerbelâ etkinliklerinin Hz. Hüseyin'in mesajına uygun yapılması halinde, söz konusu etkinliklerin

Müslümanların ayrışmasına değil de birlikteliğine vesile olması gibi bir ihtimal da vardır diye düşünebiliriz.

Ülkemiz açısından Kerbelâ uygulamaları çerçevesinde şunlar belirtilebilir: Ülkemizde özelde Hz. Ali'yi genelde ise Ehl-i Beyt'i sevenlere Alevî denilmektedir. Her din ve mezhep mensupları arasında olduğu gibi, bu kesim arasında da Kerbelâ ve Kerbelâ etkinlikleri konusunda farklı düşünce ve uygulamalar vardır. Ancak zikredilen kesimin ortak paydası, bunların Hz. Hüseyin'i sevmeleri, Emevî idaresinin Kerbelâ ile ilgili politikasını tasvip etmemeleri, söz konusu politikayı eleştirmek ve Hz. Hüseyin'i anmak için her sene Muharrem ayında birtakım etkinlikler düzenlemeleridir.

Alevî/Bektaşî geleneğinde Kerbelâ şehidleri için 12 günlük muharrem orucunun tutulması ve oruç günlerinde zevk-u sefadan kaçınılması oldukça önemlidir. Hatta bazı Alevî kesimlerinde Muharrem orucunun tutulduğu günlerde su içmek, et ve elma yemek, soğan kesmek, aynaya bakmak, saç taramak, banyo yapmak, tıraş olmak, hayvan kesmek, içki içmek, yaş odun kesmek, nişan-düğün yapmak, cinsel ilişkide bulunmak ... yasaktır.⁷⁵

Alevî kesimde Kerbalâ şehidleri için tutulan 12 günlük Muharrem orucu ile ilgili söylenegelen şu mısralar dikkat çekicidir:

Aşure ayında matem orucu
Onları tutana sevap yazılır
Kerbela'da yatan Hasan Hüseyin
Onları ananın gönlü açılır
Birisini tutan hakkını yeter
İkisini tutan günahın atar
Üçünü tutanlar Cennet'e yatar
Engür olmuş hak ceminde ezilir
Dördünü tutana veli dediler
Beşini tutana ulu dediler

75 Okumuş, Ejder, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, "Kerbela: Hz. Hüseyinle Randevu", I-III, Sivas, 2010, III, s. 169.

Altıyı tutana dolu dediler
Engür olmuş hak ceminde ezilir
Yedisini tutan havada uçar
Sekizini tutana dolu dediler
Dokuzu tutan Cenneti'n dediler
Engür olan hak ceminde ezilir
Pir Sultan Abdalım onunda zahmet
Onbirin tutana indi irahmet
Oniki tutana nasiptir Cennet
Engür olmuş hak ceminde ezilir.⁷⁶

Emevî iktidarının Kerbelâ politikasını eleştirmek ve Hz. Hüseyin'i anmak için Muharrem ayında önemli etkinlikler düzenleyen diğer bir kesim ise Şiiler'dir. Şiiler açısından Kerbelâ olayı, İslam'ın ve insanlığın kurtuluşunu sembolize eder. Hz. Hüseyin bilinçli olarak kendisini İslam için feda etmiştir.⁷⁷ Şiiler, Hz. Hüseyin ve diğer Kerbelâ şehitleri için göşyaşı dökmeyi sevap olarak görürler. Şiiler tarafından düzenlenen Kerbelâ'yı anma etkinlikleri çerçevesinde matem tutma, siyah giyinme, ağıt yakma, sineye kırbaç vurma, aşure dağıtma, saz eşliğinde mersiye seslendirme, çıplak ayaklarla gezme ve vücudun belden yukarısını çıplak bırakmak gibi uygulamalar söz konusudur. Yine Şiiler, Kerbelâ katliamını canlandırmak için Kerbelâ şehitlerinin naaşlarını (içi saman doldurulmuş koklalar şeklinde) sedyelerle tören alanında geçirirler. Bu koklalar hançer saplanmış ve -kanı temsilen- kırmızıya boyanmış bir halde gösterilirler.⁷⁸

Şiiler'de kerbelâ ile ilgili yapılan etkinlikler çerçevesinde taziyede söylenen şu mısralar dikkat çekicidir:

Yine bu nasıl bir coşğudur halkın içinde
Yine bu nasıl bir ta'ziye, yas ve matemdir

76 Okumuş, III, 168-169.

77 Okumuş, III, 174.

78 Cheraghi, III, 170, 237, 278; Okumuş, III, 171.

Yine bu nasıl büyük bir kalkışdır yeryüzünde
Dünyanın işi ve dünya halkı cümleten karışık içinde
Sanki güneş batıdan doğuyor
Bütün evrenin içinde kıyamet kopuyor
Eğer dünya kıyameti söylesem bile şaşkırtıcı değil
Bu genel kalkışdır ki adı Muharrem'dir
Cinler, melekler insan halkına mersiyeler okuyor
Çünkü Âdem'in şerefli evladının matemi oluyor
Yine bu nasıl bir coşğudur halkın içinde
Yine bu nasıl bir ta'ziye, yas ve matemdir halkın içinde.⁷⁹

Dikkat edilirse Hz. Hüseyin'i sevdiğini söyleyen ve Kerbelâ hadisesini lanetlemek için her yıl Muharrem ayında anma etkinliklerini düzenleyenler, sadece ağlamakta, Yezid'e lanet okumakta ve vücudlarına eziyet etmektedirler. Hatta şiddet içeren söz ve uygulamalar şiddet kültürünü hatırlatmakta ve özendirilmektedir. Ayrıca bu etkinliklerde şekil ön planda olup, Hz. Hüseyin'in kişilik ve fikirlerine ilişkin bir bilgi verilmemekte ve neredeyse bu şekli uygulamalar yer yer Hz. Hüseyin'in mesajına gölge düşürücü mahiyettir. Kanaatimizce eziyetlere dönüşen bu tür etkinlikler çerçevesinde Hz. Hüseyin'in kişiliğine, fikirlerine, onun neden Kerbelâ isyanına giriştiğine ve Müslümanların birlikteliklerinin zorunluluğuna dikkat çekilirse daha doğru ve faydalı olacaktır. Muharrem ayında soğan kesmenin ve sineye kırbaç vurmanın Kerbelâ'yla herhangi bir ilgisi yoktur. Aynı şekilde bu tür davranışların Müslümanlara hiçbir faydası yoktur ve olmayacaktır da... Dolayısıyla Hz. Hüseyin'in kıyamını içi boş bir takım merasim ve şekillerle dondurmak, Hz. Hüseyin'i doğru anlamadığımızın somut bir göstergesidir diye düşünüyoruz.

79 Cheraghi, Abazar, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, "İran'da Kerbela-Taziye ve Mersiye", I-III, Sivas, 2010, III, s. 235.

SONUÇ

Kerbelâ hadisesinin mevzûkiyeti konusunda müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla Kerbelâ'nın yaşanmadığını söylemek ya da onu tartışmaktan korkmak doğru bir yaklaşım değildir. Aynı şekilde Kerbelâ'yı tarih üstü göstermek ve onu mitleştirmek, başta insanların tarih ilminden soğumlarını ve Hz. Hüseyin'i yanlış anlamaları gibi olumsuz bir durumu beraberinde getirebilir. Kerbelâ ile ilgili yapılması gereken, bu tarihî hadiseyi sağlıklı bir şekilde öğrenmek ve ondan ders çıkarmaktır.

Günümüzde yapıldığı gibi, Hz. Hüseyin'in merkezinde bulunduğu Kerbelâ olayını bir kesimle özdeşleştirmek ve Kerbelâ üzerinden farklı mezhep mensuplarını ötekileştirmek, İslâm dini tarihî verilerle çelişmektedir. Çünkü Kerbelâ'nın yaşandığı dönemde, bugün Kerbelâ'yı tekellerine almaya çalışan Şia-Alevilik ve Kerbelâ üzerinden dışlanmaya çalışılan Sünnilik gibi kavram ve oluşumlar henüz yoktu. Ayrıca Hz. Hüseyin sadece belli bir kabile, mezhep ya da siyasi oluşum adına ya da bu yapılar için mücadele etmemiştir. Dolayısıyla Hz. Hüseyin'i belli bir kesimle özdeşleştirmek, Hz. Hüseyin sevgisi ve mesajıyla da örtüşmemektedir diye düşünüyoruz.

Kerbelâ etkinliklerini Müslümanların ayrışması için değil, birlikteliklerinin sağlanması için bir vesile ve imkân olarak değerlendirmeliyiz. Hal böyle iken, bir kesimin kendilerini Hz. Hüseyin'in temsilcisi olarak görüp, kedilerinden olmayanları Yezîd yanlısı olarak görmeleri hem tarihî gerçekler hem de Hz. Hüseyin'in mesajıyla örtüşmemektedir. Bu bağlamda Yezîd'i sevmeyen ve tarih boyunca çocuklarına Yezîd ismini hiç koymamış olan Sünni kesimi Yezîd yanlısı olarak nitelendirmek hem bilimsel hem de ahlaki bir tutum değildir.

Hz. Hüseyin söz ve davranışlarıyla model bir Müslüman olmaya çalışmıştır. O, toplumun kötü gidişatını durdurmak ve iktidarın müsebbibi olduğu yanlış icraatlara engel olmak için Kerbelâ'ya yürümüştür. Başka bir ifade ile Hz. Hüseyin, hayatını, doğruları söyleme/yaşatma ve yanlışlıklara karşı koyma ilkesi doğrultusunda yaşamaya çalışmıştır. Bu yönüyle

o, tüm Müslümanlar için anlaşılması ve örnek alınması gereken bir şahsiyettir. Dolayısıyla onu sevenlerin yapması gereken, onu doğru bir şekilde anlamak, örnek almak ve tanıtmaktır.

Kerbelâ'yı anma etkinlikleri vesilesiyle Hz. Hüseyin ve bu arada Ehl-i Beyt'in hatırlatılması, gündemde tutulması ve sevilmesini sağlamak, şüphesiz sevindirici bir durumdur. Aynı şekilde Emevî yönetiminin Kerbelâ politikasını eleştirmek, bu politika üzerinden tüm Müslümanları zulme karşı koymaya davet etmek ve haksızlığa karşı koymada ortak bir şuurun oluşmasına katkıda bulunmak Müslümanlar açısından oldukça önemlidir. Ancak Kerbelâ ile bağlantılı olarak Muharrem ayında İslâm'ın meşru görmediği bir takım faaliyetlerde bulunmamak, Kerbelâ etkinlikleri çerçevesinde Hz. Hüseyin'i mitleştirmeye çalışmak, sinelere kırbaç vurmak, böylece şiddeti hatırlatmak ve bunu bir kültür haline getirmeye çalışmak doğru bir düşünce/tutum değildir. Yine Kerbelâ'yı birtakım merasimlerle dondurmak ve içi boş şekillerle sınırlandırmak kanaatimizce Hz. Hüseyin'in misyonuna gölge düşürmekle kalmayıp, Kerbelâ mesajına zarar vermektedir. Kısacası Hz. Hüseyin, sevenlerinden, kendisinin anılmasını değil, anlaşılması ve örnek alınmasını istemektedir.

Kaynakça

- AĞIRAKÇA, Ahmet, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, İstanbul, 1994.
- AHMET CEVDET, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tavârih-i Hulefâ*, I-IV, İstanbul, 1971.
- ALGÜL, Hüseyin, *Kerbelâ*, İstanbul, 2009.
- , *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, "Hz. Hüseyin'in Maruz Kaldığı Faciada Yezid'in Sorumluluğu", Sivas, 2010.
- APAK, Âdem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, I-III, İstanbul, 2008.
- AZİMLİ, Mehmet, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, "Hz. Hüseyin İsyanının Gerekçeleri Üzerine Bazı Mülahazalar", Sivas, 2010.
- ATEŞ, Ahmet, "Hüseyin b. Ali," İA (MEB), İstanbul, 1948.
- BECAVÎ, Ebû'l-Fadl, *Eyyâmu'l-Arab*, ?, 1940.

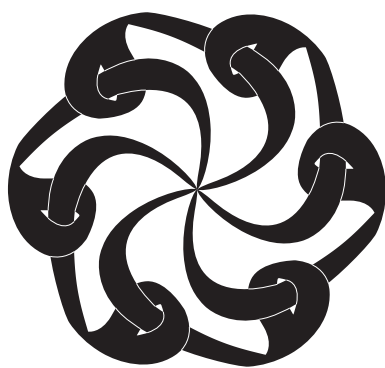
- BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, Beyrut, 1996.
- BUHÂRÎ, Ebû Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. Muğire (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, I-VIII, İstanbul, 1992.
- CHERAGHÎ, *Abazar, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, "İran'da Kerbelâ-Taziye ve Mersiye", Sivas, 2010.
- DEMİRCAN, Adnan, *İslâm Târihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul, 1996.
- DİNEVERÎ, Ebû Hanife (ö. 282/ 895), *el-Ahbâru't-Tivâl*, Beyrut, thz.
- DİYARBEKRÎ, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan (ö. 990/1582), *Târihu'l-Hamis fi Ahvâli Enfesi Nefis*, I-II, ?, 1302.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'âs (ö. 275/888), *Sünen*, I-V, İstanbul, 1992.
- EBÛ'L-FİDÂ, İmâmuddin İsmâil (ö. 732/1331), *el-Muhtasâr fi Ahbâri'l-Beşer*, I-II, I. Baskı, Beyrut, 1997.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Hüseyin" DİA, İstanbul, 1998.
- HAMÂDE, Mahmud, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye*, ?, 1997.
- HALİFE B. HAYYÂT (Ö. 240/854), *Târihu Halîfe b. Hayyât*, II. Baskı, Riyad, 1985.
- HASAN, İbrahim Hasan, *Siyâsî, Dinî, Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, I-V, (çev. Sadreddin Gümüş-İsmail Yiğit), İstanbul, 1985.
- HODGSON, M. G. S, *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Metin Karabaşoğlu), I-II, İstanbul, 1993.
- İBN ABDİLBERR, Yusuf b. Abdillâh (ö. 463/1071), *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, Beyrut, 2006.
- İBN ABDİRABBİH, Ahmed b. Muhammed (Ö. 327/939), *el-Ikdu'l-Ferid*, I-VII, Beyrut, 1965.
- İBN ARABÎ, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Endelûsî (ö. 543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, Beyrut, thz.
- İBN A'SEM, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî (ö. 314/926), *el-Fütûh*, I-VIII, Beyrut, 1986.
- İBN EBİ'L-HADÎD, Abdulhamid Hibetullah b. Muhammed (ö. 655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I-IV, Mısır, thz.
- İBNÜ'L-ESİR, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, I-IX, Mısır, 1348.
- , *Üsdu'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-VII, ?, 1970.

- İBN HABÎB, Muhammed (ö. 245/859), *Kitâbu'l- Muhabber*, (thk. Eliza Lichtenstater), Haydarabad, 1942.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448), *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Lübnan, 2004.
- İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmail (ö. 746/1345), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut, 1978.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, I- II, I. Baskı, ?, 1909.
- , *el-Meârif*, II. Baskı, Beyrut, 1970.
- İBNÜ'L-VERDÎ, *Târîhu İbnü'l-Verdî* (ö. 769/1348), I-II, ?, 1285.
- İSFAHÂNÎ, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin (ö. 356/967), *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, (thk. es-Seyyid Ahmed Sakar), Kahire, 1946.
- KILIÇ, Ünal, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muâviye*, İstanbul, 2001.
- , *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, "Kerbelâ Vakası", Sivas, 2010.
- LAMMENS, H. "Hasan", *İA* (MEB) İstanbul, 1948.
- LEWİS, Bernard, *Târîhte Araplar*, (çev. H. Dursun Yıldız), İstanbul, 2000.
- MAKDÎSÎ, Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/964), *el-Bed' ve't-Târih*, I-VII, Beyrut, 1899.
- MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin (ö. 346/957), *Murûcu'z- Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. M. M. Abdulhamid), I-IV, Mısır, 1964.
- NEVİN, A. Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhâlefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990.
- OKUMUŞ, Ejder, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, "Kerbelâ: Hz. Hüseyinle Randevü", Sivas, 2010.
- SUYÛTÎ, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Mısır, 1952.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî*, I-XI, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kahire, 1119.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *Sünen*, I- V, İstanbul, 1992.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, İstanbul, thz.
- VAROL, M. Bahaüddin, *Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt*, Konya, 2004.
- YA'KÛBÎ, Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (ö. 297/897), *Târih*, I-III, Necef, 1358.
- YILMAZ, *Hüseyin, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, "Müslümanlar Arasında Ayrılığın Ya da Birlikteliğin Odağında Kerbelâ", Sivas, 2010.

ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b.Ahmed b. Osman (ö. 748/1374), *Târihu'l-İslâm ve Vefayâti'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, (thk. Ömer Abdusselam Tedmuri), I-XXII, Beyrut, 1998.

-----, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-III, Lübnan, 2004.

ZÜHRÎ, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah (ö. 124/742), *el-Meğâzi'n-Nebeviyye*, (thk. Süheyl Zekkâr), Dimeşk, 1980.



The Relationships Between Muslims and Christians: From Prophet Muhammad to Abbasid Caliph Mahdi

Mustafa YİĞİTOĞLU*

ABSTRACT

The title reflects the relationship between Christians and Muslims from Prophet Muhammad to Abbasid Caliph Mahdi and this study will examine how the dialogue between Christians and Muslims has been improved.

Muslims have taken Prophet Muhammad as one's model to improve the relationship in a friendly. The relationship between Christians and Muslims and also the relationship Muslims and other religions' followers dates back to Prophet Muhammad and after the Prophet Muhammad, the relationship has made too much progress since then.

Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasındaki İlişkiler: Hz. Muhammed'den Abbasi Halifesi Mehdi'ye

ÖZET

Çalışmamız, Hz. Peygamberden Abbasi Halifesi Mehdi'ye kadar ki süreçte Müslüman-Hıristiyan ilişkilerini ele almaktadır. Müslümanların, Hıristiyanlar ve diğer din mensupları ile ilişkilerinde tek model hiç şüphesiz ki; Hz. Muhammed olmuştur. Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerde olduğu gibi Müslümanlar ile diğer din mensupları arasındaki ilişkilerin temeli de Hz. Muhammed'e dayanmaktadır. Hz. Peygamber'den sonra bu ilişkiler farklı aşamalarda günümüze kadar devam etmiştir.

Hulefa-i Raşidin döneminde, Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki diyaloglar müspet ilişkiler çerçevesindeydi. Bu dönemde münasebetler farklı nüanslarla da olsa, Hz. Peygamber zamanında olduğu gibi devam ettirmeye çalışılmıştır. Hz. Muhammed döneminden sonra Müslümanlar, birçok yerleri fethederek İslam'ın kendine has ruhuyla birlikte huzur ve maneviyatını getirerek, bu özellikleri buralarda tatbik etmişlerdir.

* Dr.

There are a lot of religions in our present world. All religions of today have roots in the past. Clearly, in our great world, is getting smaller “small world” where religious and cultural pluralism seem an inescapable reality, we are witnessing the beginning of new age in relationship between Muslims and Christians in particular. All mankind has been created as the most honoured of all creatures in the universe. There is no doubt about it. Actually, all people, in proportion to his own capability, looks for kindness and beauty according to the values of the society in which he grew up and the information he could obtain. Everybody is inclined to love and friendship. If he hasn't any intellectual illness, what guides him will be the knowledge and values he obtained. Certainly, even inter-religious dialogues cannot be exempt from these principles.

We most certainly need presence today more than before. Our world reached a phase where it bears many disasters despite wide opportunities offered by new modern technologies. On the other hand, unequal distribution of resources and income, injustice in economy, inequality among people and societies produced many unprecedented struggles.¹ Clearly we are living in this small world and this earth belongs to all of humankind and definitely there is no another one where we can keep on

1 Mahmut Aydın, *Modern Western Christian Theological Understanding of Muslims Since the Second Vatican Council*, USA: Library of Congress Cataloging in Publication, 2002, s. 1-7.

our life. Therefore, stopping these negatives is one of the most important responsibilities of the whole humanity with all its institutions. The only sensible route of achieving this will be spreading the culture of peace, and relationship.

The title reflects the relationship between Christians and Muslims from Prophet Muhammad (p.b.u.h) to the early relationship with Christians after the first Caliphs and this study will examine how the dialogue between Christians and Muslims has been improved. Certainly, if we study the Holy Qur'an and Hadith carefully, we could see how the relationship between Christians and Muslims based on and will be improved by believers. Muslims have taken Prophet Muhammad as one's model to improve the relationship in a friendly. The relationship between Christians and Muslims and also the relationship Muslims and other religions' followers dates back to Prophet Muhammad and after the Prophet Muhammad, the relationship has made too much progress since then.

During the time of the Prophet Muhammad, there were some tribes belonged who were Christians in Saudi Arabia (earlier 7th century). Christians had already come to the Arabian Peninsula before Islam but Christianity couldn't get its own power toward Arabian people (Arabs) and Christianity couldn't be spread on the Arabian Peninsula. Seen from a certain perspective, the Christian and Muslim relationship absolutely began before the institution of many of the Islamic rites.

Prophet time's relationship was very friendly between Christians and Muslims. Relation of Muslims to Christians was different from the relationship others. According to the Qur'an, the relationship of Christians is more kind than Jewish. The Qur'an informs about this subject: "Thou wilt find the most vehement of mankind in hostility to those who believe (to be) the Jews and the idolaters. And thou wilt find the nearest of them in affection to those who believe (to be) those who say: Lo! We are Christians. That is because there are among them priest and monks, and because they are not proud."²

2 Al- Qur'an chapter 5 (al-Ma'idah), verse 82.

When Muhammad became the prophet and the suras of the Qur'an revealed in Mecca and Medina do demonstrate that Muhammad had a better knowledge of Christianity and other religions and thus, that he must have had some contact with Christians and also another people there. Muhammad didn't wait long for his religion to become known, after became the prophet. God has seen fit to complete the religion of Islam even before his death. After revelation, it was revealed to the Prophet that his mission should be universal. Muhammad is said to have sent envoys to the leaders of the kingdoms and princes of the world, bordering Arabia in order to invite them to the religion of Islam.³ The embassy to the king of Persia, Chosroes Parvis was received with disdain and contumely. He was haughtily amazed at the boldness of the Mecca fugitive in addressing him of invitation to Islam and dismissed the envoy from his presence with great contempt. When the Prophet received information on this treatment, he calmly observed: "Thus will the Empire of Chosroes be torn to pieces."⁴ The embassy to Heraclitus, the Emperor of the Romans, was received much more politely and reverentially. He treated the ambassador with great respect and sent the Prophet a gracious reply to his message.⁵

I would you like to add the Prophet's invitation to show the Prophet's relationship with Christians on this subject. The contents of the Prophet's invitation were as follows: "In the name of Allah, the Beneficent, and the Merciful. This letter is from Muhammad the slave of Allah and His Messenger to Heraclitus the ruler of Byzantine. Peace is upon him who follows the right path. Furthermore, I invite you to Islam, and if you become a Muslim you will be safe, and Allah will double your reward, and if you reject this invitation of Islam, you will be committing a sin by misguiding you subjects."⁶ The Prophet added this verse on this invitation: "Say (O Muhammad): 'O People of Scripture: come to a word that is just between us and you, that we worship none but Allah,

3 Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: İrfan Yay, 1993, C.1, s. 308.

4 Hamidullah, **age.**, s. 351-383.

5 Hamidullah, **age.**, s. 343-350.

6 Z. Konrapa, **Peygamberimiz İslam Dini ve Aşer-i Mübeşşere**, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1967, s. 368.

and that we associate no partners with Him and that none of us shall take others as lords besides Allah.' Then, if they turn away, say: 'Bear witness that we are Muslims.'"⁷

Another envoy was sent to an Arab prince of the Ghassanite tribe, a Christian feudatory of Heraclitus. This prince, instead of receiving the envoy with any respect, cruelly murdered him. This act caused great consternation among the Muslims, who considered it as an outrage of international obligations.⁸

No more than a hundred and fifty years passed from then until the voice of Islam were waving between Spain in the west and India, Turkistan and indeed in the east. Thus by joining Islam, the territories of al Sham⁹ Iraq, Persia and Afghanistan have linked the Arabian Peninsula with the kingdom of "the Son of Heaven." on the other hand, the Islamization of Egypt, Constantinople, Burqah, Tunisia, Algeria and Morocco have linked the native land of Muhammad (p.b.u.h) with Europe and Africa.¹⁰

According to Islamic history, at the first emigration, we are witnessing the best friendship between the Prophet Muhammad and Christians King, Al Najashi (Negus). Makkan persecution of the Muslims increased in intensity. Many Muslims now became so subject to torture and murder that Muhammad instructed them to disperse throughout the world. When they asked where they should go, he had heard of the righteousness, tolerance and hospitality of the neighbouring Christian king of Abyssinia, he advised them to escape to Abyssinia (today Ethiopia), the Christian kingdom, where "a king rules without injustice, a land of truthfulness, until God leads us to a way out of our difficulty."¹¹

Muslims immigrated to Abyssinia at Muhammad's advice. The first group to emigrate included four women and eleven men. After leaving Makkah, they arrived in Abyssinia where they lived under the protection

7 Konraba, *age.*, s. 369.

8 Hamidullah, *age.*, s. 327-330.

9 Al Sham, or Diyar al Sham refers to the territories presently known as Lebanon, Syria, Paletsine and Jordan. (Nuri, Ünlü, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul: M.Ü.İ.Fak. Yay, 1984, s. 110)

10 M. Watt, *İslam Avrupa'da Hulusi Yavuz* (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1991, s. 97-113.

11 A. C. Es Sehhar, *Peygamberimiz Efendimiz*, M. Varlı (çev.), İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, s. 84-85.

of the Negus until they heard that the Muslims in Makkah had become secure against Quraysh's attacks, as we shall see a little later. When upon return they found the Quraysh's persecution stronger than it ever was before, they immigrated once more to Abyssinia, this time about eighty men, not counting women and children. This larger group, of Muslims lived in Christian King Al Nejashi's country until after the Prophet's emigration to Yathrib. Their emigration to Abyssinia is usually referred to as "the first emigration in Islam."¹² Clearly, it is understood that Prophet's time, the relationship between Christians and Muslims was very friendly. The Prophet Muhammad invited people to Islam and the role of the Prophet in this period was in particular that of an announcer and warner and teller people a piece of Islam.

After Prophet Muhammad the relationship between Muslims and Christians was developed in different line. Because of the Muslim-Arab conqueror (Fatih) that conquered new places, the Middle East and Northern Africa brought the faith of Islam with scripture of Islam and their own language and was created Islamic Polity and a new structure with the Caliph as a supreme leader.

Abu Bakr was Caliph for only two years, three months and ten days. This was a relatively very short period of time in the life of people. But during this short period, Abu Bakr was able to do considerable things for young religion. These achievements have made his name immortal. They have placed him among the greatest men of all time. When Abu Bakr too over, Islam was confined to Arabia alone. And here, too its hold was rather shaky. In many parts of the country, Islam was but a name. It was not a way of life with most people. Scores of tribes had thought of the Prophet has a mere king. They tired to throw off his yoke as soon as he was no more. Abu Bakr taught these people a lasting lesson. He taught them that Islam was a way of life.

Abu Bakr was as sincere as he was firm in faith. He lived up to every word of what he said at the beginning of his Caliphate. He was never

¹² Es Sehhar, *age.*, s. 85-88.

anything but the faithful agent of Allah and His Apostle, and the humblest servant of his people. It was this fact which won him deepest love and respect for all classes of his people. The result was that Islam took an unshakable hold on the country of its birth. Soon it gathered enough strength to overlap its boundaries. It struck at the two most feared powers of the time. Abu Bakr had put Islam on the road to worldwide expansion.¹³

The Prophet showed by his example who that goal could be reached. He showed how the power of the State shouldn't be used for private ends but for the public good. Abu Bakr was the first among his followers to live up the Prophet's example. He got no personal gain out of the Caliphate. He spent every minuted of the last two years of life in the service of his people, but got not a money as wages. In short, Abu Bakr showed the world what government of the people, for the people, and by the people really meant.¹⁴

Omar was Caliph for ten and a half years. This period stands out as the golden age of Islam. Omar personally looked into the smallest affairs of the people. He worked like a employee full time. At night, he went around the city to find out for himself how people lived and felt.¹⁵

Omar had a big state to manage. He proved more then equal to the task. He was called upon to took after huge military campaigns, going on at one and the same time, in the east and west. He met this challenge with breathtaking succes. History was nothing to put beside this achievement. After he was called upon to bring peace and order to his vast state. Here again his success was unequalled. The freedom, justice and security which he gave to his people were unknown in any other part of the world.¹⁶ Usman was Caliph for about twelve years. Despite internal troubles, Usman's Caliphate did see expansion of the state. Nort Africa was added to it. Risings in different parts were quickly put down.

13 Mahmut, Şakir, **Dört Halife, Hulefa-i Raşidin**, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1996, s. 101-131

14 H. Dursun, Yıldız, **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi: Hulefa-i Raşidin ve Emeviler**, Konya: Kombassan Yay, 1994 s. 59-62.

15 Yıldız, **age.**, s.106-183.

16 Ö. Rıza, Doğrul, **Asr-ı Saadet**, İstanbul: Neşriyat Yayınları, 1978, s. 325-331.

In the course of almost six centuries, from 7 to 13 A.D, Muslim civilization displayed its openness in a constant with other cultures and civilizations. In the last instance, this openness was promoted by the spirit of religious and cultural tolerance prevailing in the oikumene of the Arab-Muslim Caliphate, which expanded from the Indus to Gibraltar. The Persian wisdom and Greek reason became component parts of the Muslim spiritual culture. In conditions of political-legal and religious pluralism within the framework of Islam, the creators of the classical culture of the Arab-Muslim middle ages were not only Arabs, but also representatives of many other peoples. Despite various controversy and fights between the Arab-Muslim world and Medieval Europe, as well as the various collisions within the Caliphate itself, Baghdad, Cairo, and Cordoba became the major cultural centres which defined the course of interaction with other civilizations.

This frankness to relationship has, exactly, allowed medieval Europe to consider as a component of its own culture not only the heritage of antiquity received from the Arabs, but also the many achievements of classical Arab-Muslim in the fields of science. It is interesting to note, that on the basis of interaction between civilizations independent cultures were generated and developed which simultaneously belonged to Islamic and European civilizations.

The early relationship with Christians after the first Caliphs, doesn't contain all of the discussions available to us from this period but contains more specific information regarding the three dialogues which appear to have characterized and influenced the development of these talks in general. The Christian-Muslim relationship actually began before the institution of many Islamic rites; firstly we are seeing the some various contacts with Christians which had been done by the Prophet Muhammad, also after the Prophet these contacts has been improved by Muslims. The general atmosphere of the three dialogues, which is very brief in itself, again reflects the situation of its environment. These historical dialogues are very important and indeed a milestone in the Islamic history.

The relationship between Christians and Muslims changed first disputes of religion started towards Islamic understanding with 'Amr al-'As

by the Patriarch of Antakya (Ancient city in Turkey) Yuhanna ed Dimiski (Johannes Damascenes). The general history and the chronology, permit us to say that it concerns a dialogue of “the Patriarch John I with the Amr al-As in a city of Syria in 639.¹⁷ John of Damascus (Johannes Damascenes), an eminent theologian of the Eastern Church, drives his surname from Damascus, where he was born about the close of the seventh century. His Arabic name was al- Mansur (the Victor), and he received the epithet Chrysorrohas (gold-pouring) on account of his eloquence.¹⁸

This early relationship contains the bare essentials of what was later to follow; the Muslim centres in on the versions of the Gospel and the deity of Christ, and the Christian reply draws heavily on Old Testament references.¹⁹

The studies of John of Damascus on the subject of Islam reinstructional in nature and even his example dialogues with Muslims. After giving a short introduction to Islam, in which he also explains Muslim principles, John begins to show how various Islamic understanding can be formed. The brief dialogue of Theodore Abu Qurra is also as it portrays an application of the Muslim principles of progressive revelation and a typical Melkite response according to the methods related by John of Damascus.²⁰

The discussion extended day by day especially those that had been started by Dimiski (J. Damascus). These arguments have been a model argument by his supporters until today. A lot of books were written by Christian’s authors towards the Islamic understanding. In Muslim literatures these books were called as reddiye (polemics).²¹ In time, Islam would prove to otherwise. Also polemic books were written towards Christianity by Muslim’s ulamâ. Unfortunately, practically no discussion appears to have been preserved from the first 100 years of Christian-Muslim interaction.

17 M. Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1998, s. 28.

18 Newman, *age.*, s. 137.

19 Newman, *age.*, s. 8.

20 Casim Avcı, *İslam Bizans İlişkileri (M. 610-847)*, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi SBE, 1997), p.111

21 Aydın, *age.*, s. 28-29.

The relationship of the Umayyad Caliph Umar II with Byzantine Emperor Leo III, there is a tradition in Eastern Christian Churches, often referred to by Oriental Christians even at present day, to the effect that early in the 8th century there was exchange of letters on the questions of the respective merits of Christianity and Islam, between the Umayyad Caliph Umar II (717-720 A.D) and the Byzantine Emperor Leo III, the I sarurian (717- 741 A.D), which the Emperor refuted the claims of Islam.²²

We have notices of this correspondence in various sources. The Byzantine Chronographer Theophanous (d. 818 A.D), writing of the second year of the Caliphate of ‘Umar, the year when there was a great earthquake in Syria, and when ‘Umar was making great efforts to have the Christians of his realm accept Islam, says: “he also sent a a letter to the Emperor Leo, thinking that he might persuade him also to accept Islam,” a statement which is repeated in much the same word by Cedrenus²³ (c.1100 A.D).²⁴

The fallowing discussion between the Caliph Mahdi (775-785 A.D) and the Patriarch Timothy I (780-823 A.D) are the first examples of the Nestorian-Abbasid dialogue. Shortly after coming to power, the Abbasids changed the capital of their empire from Damascus to Baghdad; a move which also took the court of the caliphs away form the religious influence of the Melkites (Orthodox) and Jacobite in the West and brought them into sphere of the Nestorians in the East.²⁵

The dialogue, theological discussion between the Nestorian Patriarch Timothy I and the Abbasid Caliph Mahdi had strong reasons for believing that it contains as faithful an analysis as could possibly be made under the circumstances of the questions and answers of the Caliph and the Patriarch.²⁶

It should be emphasized that writing a history on the relationship which has been debated from Prophet’s time to our present time in the

22 Avci, **age.**, s.115.

23 Cedrenus, George Cedrenus or Kedrenos was the outhor of Byzantine world history. He was a Greek monk, of whose life nothing is known. Bkz. Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, <http://www.ancientlibrary.com/smith-bio/0667.html> (avilable. 2011)

24 Newman, **age.**, s. 57-58.

25 Newman, **age.**, s. 57-163.

26 Avci, **age.**, s.150.

world. There is always a need for Christians and Muslims to grow in mutual knowledge and esteem. Even when they have been living side by side for many years, perhaps for centuries, real knowledge and appreciation of the other is often very slight. An effort has to be made; otherwise the harmony that has been taken for granted may suddenly be threatened.

Certainly the relationship between Muslims and Christians can be discussed in the several contexts, positive and negative. Among others, there is the current world situation in which there are conflicts being waged in parts of the world. There is the continuing relationship at the level of leadership between Islam, by scholars and various Islamic organizations around the world, and Christianity, by the Vatican, the World Council of Churches and Pope John Paul II in particular.

Muslims and Christians also another religious people have been living together for over 1400 years and have always engaged actively with the other. From the first days after Hz. Muhammad the traditional mutual perceptions began forming and gave rise to certain attitudes that have influenced Muslim-Christian relations ever since. As Muslims began to encounter Christians they did so armed with some knowledge of Christianity and the tenets of Jesus. After the death of the Prophet in 632 the Islamic territories expanded and within a short time spread covered the Middle East and North Africa and within these territories were huge populations of Christians. For hundreds of years there were probably larger populations of Christians and other faiths than there were Muslims and they lived at peace with each other.



Beydâvî'nin "Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil"¹ Adlı Eserinde Hermenötiği*

Yusuf RAHMAN**

Çev.: Bünyamin AÇIKALIN***

Ebû Saîd Abdullah b. Omer b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hayr Nâsirud-dîn el-Beydâvî² (vefatı h. 685 veya 716 / m. 1286 veya 1316), tefsiri İslam dünyasında en geniş çapta okunan bir müfessir olduğu gibi, Batı'da da Kur'ân tefsircilerinin en iyi bilinenidir. Birçok yönden, onun *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil* adlı tefsiri, Celâleddîn el-Mahallî (v. 864 / 1459) ve Celâleddîn es-Süyûtî (v.911 / 1505)'nin *Tefsîru'l-Celâleyn'i* dışında geçilememiştir. Envâr'ındaki birçok bölüm Fransızca'ya ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir³. Çok sayıda âlim de onun eserine hâşiyeler yazmıştır. -Edwin E. Calverley'in ileri sürdüğü

1 Bu çalışmada kullanılan, H. O. Fleischer'in iki ciltlik baskısıdır (Osnabruck: Biblio-Verlag, 1968).
* Bu makalenin orijinal adı "Hermeneutics of al-Baydawi in his Anwâr al-Tanzil wa Asrâr al-Ta'vil" dir ve İngilizce olarak üç ayda bir yayınlanan ISLAMIC CULTURE isimli dergiden alınmıştır (Ocak 1997, c. LXXI, Sayı: 1, Haydarabad, Hindistan). Makalenin daha iyi anlaşılabilmesi için bizim koyduğumuz dipnotlar, * işareti ile gösterilmiştir. Bize ait parantezlerde ise "mütercim" kaydı konulmuştur. Dipnotlarda c. kısaltması, cilt karşılığında, s. kısaltması da sayfa karşılığındadır. Ayrıca dipnotlardaki İngilizce kitap ve makale isimleri de parantez içinde Türkçe'ye çevrilmiştir. (Mütercim)

** Kanada McGill Üniversitesi, Doktora öğrencisi.

*** Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

2 Biyografisi ve eserleri için bkz. Lutpi İbrahim, "Al-Baydâwî's Life and Works" (Beydâvî'nin Hayatı ve Eserleri), *Islamic Studies*, 18 (1979), s. 311-21.

3 Yusuf kıssasının anlatıldığı Yûsuf sûresi (12) tefsirinin iki tercümesi vardır. Bunlardan biri, Eric F. F. Bishop ve Mohamed Kaddal tarafından yapılan, "The light of Inspiration and the Secrets of Interpretation; Being a Translation of the Chapter of Joseph (Surat Yusuf) With the Commentary of Nasir id-Din Al-Baidawi" (*Vahyin Aydınlığı ve Rüya Yorumunun Sırları; Nasiruddîn el-Beydâvî'nin Yorumu ile Birlikte Yusuf Sûresinin meâli*) başlığını taşıyan tercüme (Glaskov: Jackson, Son and Company, 1957); diğeri de, A.F.L. Beeston tarafından yapılan, "Baidawi's Commentary on Surah 12 of the Qur'an" (*Beydâvî'nin Kur'an'ın Yûsuf (12) Sûresini Tefsiri*) başlıklı tercümedir (Oxford: Clarendon Press, 1963). Âl-i İmrân (3) sûresinin tefsiri, D. S. Margoliouth tarafından "Chrestomathia Baidawiana: The Commentary of el-Baidawi on Surah III" (*Chrestomathia Baidawiana: Beydâvî'nin Âl-i İmrân (3) Sûresini Tefsiri*) başlığıyla tercüme edilmiştir (London: Luzac and Co., 1894). Margoliouth'a göre, S. de Sacy Bakara (2) sûresinin bir kısmını, "Anthologie Grammaticale" adlı eserinde Fransızca'ya tercüme etmiştir. Bkz. Margoliouth, age., 5.

gibi⁴- sadece *seksenin* üzerinde değişik türden kitap değil, aynı zamanda -el-Mecmaü'l-Meliki'nin araştırmasına göre- *üçyüzün* üzerinde şerh de, bu tefsire dayandırılmıştır⁵. Ehl-i sünnet inancını desteklemeye olan meylinin yanında, kısa ve özlü oluşu da, onun meşhur olmasının bir diğer sebebi olarak görünüyor⁶. Taberi'nin (v. 310 / 923) geniş hacimli tefsiriyle karşılaştırıldığında Envâr, -Fleischer'in baskısında- sadece iki ciltten ibarettir.

Yine de Beydâvi'nin tefsiri, orijinal kabul edilmez. Bu görüşte olanlara göre o, büyük ölçüde Cârullah Zemahşeri'nin (v. 538 / 1144) Keşşâf'ı, Fahrüddin Râzî'nin (v.606 / 1209) et-Tefsîru'l-Kebîr'i veya (diğer adıyla / müt.) Mefâtihu'l-Ğayb'ı ve Râğıb el-İsfehânî'nin (v.502 / 1108) tefsiri gibi, önceki tefsirlere⁷ dayanmaktadır. Bir müslüman Türk bibliyografyacı olan Hacı Halife (v. 1068 / 1657), *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*'unda der ki; "O Envâr'da, Arapça grameri (*meânî ve beyân*) ile ilgili meseleleri Keşşâf'dan; hikmet (visdom) ve kelâmla ilgili konuları, et-Tefsîru'l-Kebîr'den; kelime türevleri, gizli gerçekler (gavâmid) ve kinâyelerle ilgili hususları da Râğıb'ın tefsirinden özetle almıştır⁸. Ayrıca Hacı Halife Beydâvi'nin, zekasının parıltılarını, hikmetli sözlerini ve herhangi bir şüp-

4 Bkz. Edwin E. Calverley, "Al-Baydâwî's Matâli' Al-Anzâr: A Systematic Theology of Islam" (Beydâvi'nin *Metâliu'l-Enzâr*'i; Sistematik bir İslâm Kelamı), *Müslim World* 53, (1963), s.293.

5 Bkz. "el-Fihrişü-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabî el-İslâmî el-Mahtût: Ulûmu'l-Kur'ân Makhtûtâtü't-Tefsîr ve Ulûmuhu" (Amman: el-Mecmau'l-Meliki li buhûsi'l-hadâratü'l-İslâmiyye, 1989), I, 320-343. Bunlardan Kâzerûnî'ye ait olanı, makalemizde kullandığımız hâşiyelerdendir (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1911-2), 5 cilt.

6 Bkz. Carra de Vaux, "Tefsîr", *Encyclopedia of Islam (EI¹)*, IV:1, 64; ve Beeston, "Baidawi's Commentary" (Beydâvi'nin Tefsiri), s.V.

7 Bu konuyla ilgili örnekler için bkz., Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, "et-Tefsîr ve'l-Müfessirün", (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, 1960-1), s. 297-302; Margoliouth, "Chrestomathia", s. VII; C. Brockelmann, "el-Beydâvî", *Shorter Encyclopedia of Islam (SEI)*, s.58; J. Rabson, "el-Beydâvî", *Encyclopedia of Islam (EI²)*, I, 1129; Andrew Rippin, "el-Baydâvî" *Encyclopedia of Religion (ER)*, II, 85-6; yine aynı yazar, "Tefsîr" *ER*, XIV, 240; Helmut Gatje "The Qur'ân and Its Exegesis" (*Kur'ân ve O'nun Tefsiri*), adlı eserinin giriş kısmı. Bu kitap, Alford T. Welch tarafından tercüme edilmiş ve baskıya hazırlanmıştır (London: Routledge and Kegan Paul, 1976), s.37.

8 Hacı Halife, "Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn" baskıya hazırlayan, G. Flugel (New York 1964), I, 471; karşılaştırmız: Jane I. Smith, "An Historical and Semantic Study of the term 'İslâm' As Seen in a Sequence of Qur'ân Commentaries" (*Bir dizi Kur'ân Tefsirinde Görüldüğü Şekliyle 'İslâm' kavramının Tarihi ve Semantik Etüdü*), (Missoula: University of Montana, 1975), s.121. Hacı Halife, Râğıb el-İsfehânî'nin Tefsîr'inden bahsetmez. Fakat Râğıb, tefsir alanında birkaç kitap yazmıştır, meselâ; Câmîu't-Tefsîr, Durretü't-Te'vil fi Müteşâbihi't-Tenzil, Risâle fit-Tefsîr ve el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân. Bu kitaplara ulaşamadım. Bkz. "el-Fihrişü-Şâmil", I, 125-6; ve E.K. Rowson, "er-Râğıb el-İsfehânî", *EI²*, VIII, 389-90.

heyi ve yanlış anlamayı önlemek için doyurucu, ikna edici açıklamalarını bunlara ilave ettiğini söylemektedir⁹.

Bu üç çalışmadan faydalanmasına rağmen Envâr, J. Rabson'a göre, "büyük ölçüde Zemahşerî'nin Keşşâf'ının, kısaltılmış ve üzerinde değişiklikler yapılmış bir versiyonudur"¹⁰. Bazı ifadelerinin görmezlikten gelinmesine ve kalmasına izin verilmesine rağmen¹¹, Beydâvî genelde, Zemahşerî'nin Kelâm'la ilgili sırf akla dayalı görüşlerini, yani Mu'tezile'ye ait fikirleri yansıtan ifadelerini -Ehl-i Sünnet'in görüşünü ortaya koymak için-¹² ya çürütmüş ya da kitabına almamıştır. Carl Brockelmann, Envâr'ın şöhreti hakkında yorum yaparken, Beydâvî'nin tefsirinin birçok sünî tarafından neredeyse "kutsal bir kitap" olarak kabullenildiğini söyler. Bu bağlamda Brockelmann şunları yazar: "Beydâvî tefsiri, sünî müslümanlar nezdinde en iyi ve neredeyse kutsal bir tefsir olarak kabul edilir. Tefsirin öncelikli hususiyeti, bir yığın malzemeyi veciz ve anlaşılır bir şekilde ihata etmedeki başarısıdır."¹³*

Bunlar bazı bilgilerin Beydâvî'nin tefsiri hakkındaki birtakım iddia ve tenkitleridir. Fakat onun metodu gerçekten, sadece kendisinden önceki müfessirlerin çalışmalarını genişletmek ve onları tefsirine almaktan mı ibaretti? Şayet böyleyse onun bunu yapmasının sebebi neydi? Başka bir deyişle, gerçekten onun hermenötüğü bundan mı ibaretti? İşte, makalemizin esas işaret etmek istediği soru da budur. Makalemizde, onun herme-

⁹ age.

¹⁰ Robson, "el-Beydâvî", s.1129. Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, Beydâvî'nin çalışmalarını listelerken, Envâr-ü-Tenzil'den "Muhtasar-ü'l-Keşşâf" diye bahseder. Bkz. Dâvûdî, "Tabakâtü'l-Müfessirin", (Kahire: Maktabat Wahbah, 1972), I, 242. Aynı şekilde bkz. Mâni' Abdü'l-Halim Mahmûd, "Menâhîc-ü'l-Müfessirin", (Beirut, Dâru'l-Kütüb el-Lübânî, 1978), s.242.

¹¹ Örnekler için bkz. Rippin, "el-Beydâvî", s. 86.

¹² Lutpi İbrahim, Zemahşerî ile Beydâvî'nin kelimasını karşılaştırdığı çok sayıda makale yazmıştır. Meselâ; "The Concept of Divine Justice According to al-Zamakshari and al-Baydâvî", (*Zemahşerî ve Beydâvî'ye göre, İlâhî adâlet kavramı*), *Hamdard Islamicus*, 3 (1980), s. 3-17; "The Relation of Reason and Revelation in the Theology of al-Zamakshari and al-Baydâvî", (*Zemahşerî ve Beydâvî'nin kelamında, Akıl ve Vahiy ilişkisi*) *Islamic Culture*, 54 (1980), s. 63-74; "The Concept of *Ihbat* and *Takfir* According to az-Zamakshari and al-Baydâvî", (*Zemahşerî ve Beydâvî'ye göre, İhbat ve Tekfir kavramı*) *Die Welt des Orient*, 11 (1980), s.117-21; ve "The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between az-Zamakshari and al-Baydâvî", (*Zemahşerî ve Beydâvî'ye Göre, Meleklerin ve Peygamberlerin Üstünlükleri Problemi*) *Arabica* 28 (1981), s. 65-75.

¹³ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, (Leiden: E.J. Brill, 1943), I, 530; karşılaştırınız: age., "el-Beydâvî", s. 58.

* Brockelmann'dan yapılan bu Almanca alıntının tercüme edilmesinde, Suat Mertoğlu yardımcı olmuştur.

nötiğinin ana prensipleri ve nazariyeleri sunulacaktır. Ayrıca, tartışmaya sadece teorik zeminde yoğunlaşmamak için, örnek olarak Beydâvî'nin Rûm Sûresini tefsirindeki hermenötîğinin malzemeleri de incelenecektir.

Her şeyden önce, bu makalede kullanılan "hermenötik" teriminin açıklanması gerekmektedir; çünkü bilginlerin ona yüklediği anlamlar, farklılıklar arz etmektedir. İngilizce "Hermeneutics" kelimesi, açıklama (to explain), tercüme etme (to translate) ve ifade etme (to express) anlamındaki Yunanca "hermeneuein" masdarından gelmektedir¹⁴. Kelimenin Yunan mitolojisinde, Tanrıların peygamberi Hermes'e* bir göndermeyi içerdiği de söylenmiştir. Hermes'in görevi, insanlara Tanrıların emirlerini açıklamaktır. Yani Hermes, ilâhî âlemlerle insanlık âlemi arasındaki boşluğun üzerinde bir köprülük vazifesi görmüştür¹⁵. Buna göre mitoloji bize şu bilgiyi vermektedir: "Hermenötik sorun; geçmişteki bir olayın veya bir metnin, insanların şu anki varlıklarına nasıl tercüme edileceği veya açıklanacağıdır. Kur'an'da hermenötîğin bu şekilde anlaşılması, Nahl Sûresinin (16), 44. âyetinde ifade edilmektedir: "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik."

"Hermeneutics" ile "exegesis" terimleri arasında etimolojik açıdan bir fark olmamasına rağmen, tarihte ilâhiyat alanındaki terminolojide bu iki kelime birbirlerinden ayırt edilegelmiştir. Exegesis kelimesi, yorumun pratiği hakkında kullanılırken, hermeneutics bu pratiğin kriterlerini ve amaçlarını göstermek için kullanılmıştır; başka bir deyişle hermeneutics, exegesis'in (yorumun) teorisi-dir¹⁶. Bu makalede müracaat edilecek olan da, terimin bu anlamıdır.

14 Jane Dammen Mc Auliffe, "Quranic Hermeneutics: The Views of et-Taberî and Ibn Kesîr," in "Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an" (*"Kur'an Tefsiri Tarihine Yaklaşımlar"* isimli kitapta, *"Kur'an'ın Hermenötîği: Taberî ve İbni Kesîr'in Görüşleri"* başlıklı bölüm), basıma hazırlayan: Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), s. 46. Karşılaştırmız: E. A. Andrews, "A Latin Dictionary: Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary", (*Bir Latince Sözlük: Andrew'in yayına hazırladığı Freund'un Latince Sözlüğü temel alınmıştır*), basıma hazırlayan: Charlton T. Lewis and Charles Short (Oxford: Clarendon Press, 1980), s.849.

* Rivayetlere göre bu şahıs İdris Peygamberdir. Bkz. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından tercümesi bastırılan İslâm Ansiklopedisi, "İdris", maddesi, 5. cilt, ikinci kısım, s. 933-935, İstanbul, 1977.

15 Warner G. Jeanrond, "Theological Hermeneutics: Development and Significance", (*Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi*), (New York: Crossroad, 1991), s.1.

** *Etimoloji*; bir dildeki kelimelerin kökenlerini incelemeyi amaç edinen, kelimelerin biçim ve anlam bakımından geçirdiği aşamaları araştıran bir bilim dalıdır. Bkz. Meydan Larousse, "etimoloji", maddesi, IV, 415, İstanbul, 1973.

16 Muhammed Atâ al-Sîd, "The Hermeneutical Problem of the Qur'an in Islamic History", (*İslâm*

Sanat eserini ve metni anlarken veya tefsir ederken hermenötik anlama yapan kişi, yorumcunun *tabula rasa* (boş bir levha/ müt.) olmadığını kabul eder. O, metni anlamadan önceki bilgilerinin ve önyargılarının tamamını metne getirir. Bir Alman filozofu olan, Rudolf Bultmann (1884 / 1976) "Önyargı Olmaksızın Yorum Mümkün mü?" adlı eserinde "Önyargı olmaksızın yorum yapma gibi bir şeyin kesinlikle olamayacağını ifade eder¹⁷. Yorum yapan ile metnin ana fikri arasında mutlaka bir "canlı ilişki" vardır. Meselâ, insan matematik işlemlerini, onun kural ve formüllerini bilmezse anlayamaz. Aynı şekilde metni nasıl okuması gerektiğini bilmeyen kişi de onun anlamını kavrayamaz. Bu ön bilgi ve önyargı olgusu, genel olarak "hermenötik çerçeve"nin bir boyutu olarak değerlendirilir¹⁸. Bir Kur'an tefsircisinin anlama öncesi malzemeleri ise; Arap dili, şiir, siyak-sibak, Kur'an içindeki bütünlük¹⁹ ve Kur'an'la diğer metinler arasındaki ilişkilerin bilgisi olabilir. Buna dayalı olarak Norman Calder şu sonuca ulaşmaktadır: "Bir müfessiri diğerinden ayıran özellikler; onların Kur'an'daki metnin manasının ne olduğu hakkında ulaştıkları neticeden çok, kendilerinin manaya katılımlarını işaret eden teknikleri sergilemelerinde, geliştirmelerinde ve edebi disiplinindeki ustalıklarında yatar²⁰".

Beydâvî'nin, yorum metotları ile hermenötik sorunlarına son derece vâkıf olduğu gerçeğine, tefsirinin baş tarafındaki giriş kısmında açık deliller vardır. O, eserinin önsözünde, tefsiri yazması ve bu başlığı seçmesinin sebeplerini sunmanın yanı sıra, tefsirinde takip edeceği metot ve şablonu da ortaya koyar.

Tarihinde Kur'an'ın Hermenötik Problemi), basılmamış doktora tezi, Temple University, 1975, s. 8-9. Aynı zamanda bkz. McAuliffe, "Qur'anic Hermeneutics", (*Kur'an'ın Hermenötikliği*), s. 47; ve Jeanrond, "Theological", (*Teolojiye dair*), s. 1.

- 17 In "Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann", (*Varlık ve İman isimli kitapta: Rudolf Bultmann'ın Kısa Yazıları*), Schubert M. Ogden tarafından, seçilmiş, tercüme edilmiş ve taktim yazılmıştır, (Cleveland: The World Publishing Company, 1966), s.290 (Orjinalinde de italiktir).
- 18 Bkz. Jeanrond, "Theological", (*Teolojiye dair*), s. 5-6. İkinci boyut ise şu görüştür: Bütünü anlamak için kişinin, o bütünü oluşturan parçaların hepsini anlaması gerekir ve parçaları layıkı-vechile anlamak için kişi, kompozisyonun bütününe anlamak zorundadır.
- 19 Bkz. M.A.S. Abdül-Halim, "Context and Internal Relationship: Keys to Qur'anic Exegesis" in "Approaches to the Qur'an" (*Kur'an'a Yaklaşımlar*) isimli Kitapta, "Siyak-Sibak ve Dâhili İlişki: Kur'an Tefsirine Anahtarlar", basıma hazırlayan; G.R. Hawting ve Abdül-Kadir A. Şerif (London and New York: Routledge, 1993), s. 71-98.
- 20 Norman Calder, "Tafsir From Taberî to İbn-i Kesir: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," in Approaches to the Qur'an, (*Kur'an'a Yaklaşımlar*) isimli kitapta; "Taberî'den İbn-i Kesir'e kadar Tefsir: Bir Tarzın Tanımlanmasındaki Problemler", İbrahim (a.s.) kıssasına atıfta bulunularak açıklanmıştır), s. 106.

Beydâvî, kendisini Envâr'ı yazmaya sevk eden iki sebep söyler. Bunlardan ilkinin, şu şekilde ifade eder:

"İmdi, gerçekten en kıymetli, en şerefli ve en yüce ilim, dinî ilimlerin başı ve önderi olan, tefsir ildir. O, şeriatın (şeriat kurallarının) esası ve temelidir. Bütün dini bilimlerde -onların temel ve ayrıntılarında (usûl ve fûru'unda)- uzman olmayan ve Arap dili ile edebî sanatlarını çok iyi derecede bilmeyen biri, bu alanda kendisine güvenilip tabi olunmaya ehil değildir ve böyle birinin Kur'ân hakkında konuşması da asla câiz olmaz"²¹.

Bu alıntıdan özetle; Beydâvî'nin, dini ilimlerin en yücesi olduğu için bir tefsir kitabı yazmaya niyetlendiğini anlamaktayız²². O, farklı disiplinlerde çok sayıda kitap yazmıştır²³: Ortaçağ Kelâmı, Arapça grameri, Fıkıh Usulü, Fıkıh, Mantık, Metafizik ve en sonunda, belki de başarısını taçlandırmak üzere, eserlerinin listesine bir de tefsir ilave etmeyi istemiştir. İbn-i Âşûr'a göre, Beydâvî, Envâr'ını ömrünün sonlarına doğru yazmıştır, yani, Tebriz'de hicrî 7. yüzyılın ikinci yarısında²⁴.

Tefsirini yazma sebebini belirttikten sonra Beydâvî, müfessir olmak isteyen bir kimse tarafından mutlaka yerine getirilmesi gereken bazı şartların bulunduğunu ifade eder. Bu şartlar, hermenötik anlamda, Kur'ân'ı yorumlamada ihtiyaç duyulan, önceden bilinmesi gereken bilgilerdir. Beydâvî'ye göre Kur'ân'ı doğru anlamak için, kişinin şu üç sahada uzman olması zorunludur: "Dinî ilimler, Arap dili ve edebî sanatlar".

Aynı zamanda yazarın tefsir metodunu anlamamıza yardımcı olan (tefsirini yazmasındaki / müt.) ikinci sebep olarak da Beydâvî şunları yazar²⁵:

"Bu sahada, sahâbenin büyüklerinden, tâbiûndan ve onlardan sonra gelen selef-i sâlihînden bana intikal eden bilgilerin özünü içerecek bir kitap yazmayı, uzun bir süre önce çok arzu etmişim. (Bu kitap) aynı zamanda ben ve benden öncekilerin, selef ve örnek âlimlerden aldığımız önemli

21 El-Beydâvî, "Envâr", s. 2, satır, 12-5.

22 Envâr'ın hâmişinde Kâzerûni, Beydâvî'nin diğer kitabı olan Tavâlî'de, yazarın dini ilimler içerisinde en yücesinin *Kelâm İlmi* olduğunu yazdığını ifade eder. Bkz. Kâzerûni, "Hâşîye", I, 5, satır: 26. Beydâvî, Tavâlî'yi tefsirinden önce yazdığı için, Envâr'daki ifadenin yazarın en son görüşü olduğu kuvvetle muhtemeldir.

23 Bibliyografyası için bkz. İbrahim, "el-Beydâvî", s. 316-8; Brockelmann, "Geschichte", s. 530-4.

24 Bkz. İbn Âşûr, "et-Tefsîr ve Ricâlüh", (Tunus: Dâru'l-Kütüb eş-Şarkıyye, 1966), s.97.

25 el-Beydâvî, "Envâr", s. 2, satır:15-9.

birtakım ince nükte ve latifeleri içerecekti. Ayrıca iyi bilinen sekiz imamın meşhur kırâatlarını ihtiva edeceği gibi, güvenilir kâriflerden alınan şâzz kırâatları da içerecekti. Ancak birikiminin azlığı, beni bunları yapmaktan alıkoymdu ve o zaman böyle bir şerefe erişmemi engelledi²⁶.

Neticede, Beydâvî'nin ilim hayatının ilk yıllarında, yukarıdaki unsurları içerecek bir tefsir yazmaya niyetlendiği açıktır; ancak bunu yapmak için gerekli bilgi ve birikime sahip olmadığını hissettiği için, onu yazmayı birkaç yıllığına ertelemiştir. Yukarıdaki ifade, aynı zamanda onun tefsir metodu hakkında da bir fikir vermektedir ve bundan dolayı içerisinde kitabının ismini de zikrettiği, önsözünün son ifadesini kayda değer buluyoruz. Bu cümleyi zikretmem bir başka açıdan da önemlidir; çünkü sonra gelen bazı âlimler kasıtlı ya da kasıtsız onu basitçe "Keşşâf'ın özeti" diye tavsif etmişlerdir. O, şöyle der:

"Niyetlendiğim şeye (tefsirimi yazmaya) başlamak ve hedeflediğimi gerçekleştirmek şeklindeki kararımı yerine getirmem ancak bir istihâreden sonra mümkün oldu. Onu, bitirdikten sonra "Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil" diye isimlendirmeye karar verdim"²⁷.

Beydâvî'nin Envâr'ı üzerinde yapılacak bir inceleme sonunda, tefsirinin -içinde yer alan görüşlerin büyük bir bölümünde-, kendisinden önceki tefsirlere borçlu olduğu ortaya çıkacaktır. Kendisinin de önsözünde ifade ettiği gibi, yararlandığı tefsirler iki çeşittir: Sahâbe, tâbiün ve selef-i sâlihîn²⁸ ile kendisinden önceki tefsirciler.

Gelişme Döneminin Tefsirleri

Winand Fell tarafından hazırlanan Beydâvî tefsirinin "index"ine baktığımızda²⁹, İslam'ın ilk iki yüzyıldaki tefsircilerin birçoğunun isimle-

26 Karşılaştırınız: Robson'ın "el-Beydâvî" isimli kitabındaki tercümesidir, s. 1129.

27 el-Beydâvî, "Envâr", s. 2, satır: 20-1.

28 Bu tefsirler, Jane Dammen McAuliffe tarafından, 'Kur'an Tefsirinin Oluşma Dönemi' olarak mütâlaa edilir ki bu dönem, Hz. Muhammed'in hayatta olduğu devirden, onuncu yüzyılın ilk yıllarına, -ki Taberî'nin tefsiri bu zaman diliminde ortaya çıkmıştır- kadar uzanır. Bkz. McAuliffe, "Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis" (*Kur'an'da Hıristiyanlar: Klasik ve Modern Yorumların Bir Analizi*) (Cambridge University Press, 1991), s. 13. Bu zaman dilimindeki tefsirciler için bkz. Suyûtî, "el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an", (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1985), IV, 240-12.

29 Bkz. Winand Fell, "Indices and Beidhawii Commentarium in Coranum", (Osnabruck: Biblio Verlag, 1968), s. 1-17. (Fleischer'in yayına hazırladığı Envâr'ın sonunda bulunmaktadır, ikinci cilt).

rini, orada görebiliriz. İbn Abbas, Peygamberin sahâbeleri arasında en önemlisi ve en sık başvurulanıdır³⁰. Ondan sonra İbn Mes'ud 14, Ubeyy b. Ka'b 4, Abdullah b. Zübeyr 4, Ebû Mûsâ el-Eş'arî 2 ve Zeyd b. Sâbit bir defa zikredilmiştir. Tâbiûn arasından Mücâhid'i 5, Dahhak'ı 3, Katâde'yi 3, İkrime'yi 2 ve Ebu'l-Âliye'yi bir defa zikretmektedir³¹. Bu tefsircilerin, Kur'an'ı anlamada, klasik ve modern yorumların kendilerine dayandığı en önemli kaynak oldukları kesindir. Beydâvî, yine de bu tefsirlerden bir rivâyet aldığında, -Taberî'nin ansiklopedik tefsirinde zikrettiği- rivâyet zincirlerini (isnâdı) zikretmez.

Klasik Müfessirlerin Tefsirleri

Fell'in index'inde görebildiğimiz kadarıyla Beydâvî'nin, Taberî, Zemahşerî, Râzî ve Râgıb el-İsfehânî gibi selef bilginlerinin hiçbirini zikretmediğine şahit olmamız oldukça ilginçtir ve bizim, Beydâvî'nin bir intihalcî³² olup-olmadığı hakkında kuşku duymamıza yol açmaktadır. Daha sonra göreceğimiz gibi, Beydâvî isimlerini asla zikretmemesine rağmen, kendisini selefte göre ayarlamıştır³³. O, Ebû Hasen el-Eş'arî (2 defa), Cübâî (1 defa), Berâhime (1 defa), Havâric (5 defa), Mücebbire (1 defa), Mücessime (1 defa), Muattile (2 defa) ve Mu'tezile (33 defa) gibi bazı kişi ve mezheplerden bahseder, fakat bu kişi ve mezheplerden, kelâm problemleri ile ilişkili olarak bahsedildiği gayet açık bir şekilde görülmektedir.

Jane Smith, kaynak göstermeksizin alıntı yapmanın, Scholastic (ortaçağ) sistemin gayet güzel tesis edildiği yedinci yüzyılda, yaygın bir uygulama olduğunu, yazarların kabule şâyân gördükleri malzemeyi eserlerinde kullandıklarını, hatta onu kelimesi kelimesine eserlerine aldıklarını söyleye-

30 "Index", s. 49.

31 Bkz. "Index", özellikle, s. 41-55.

32 Bu ifade alışkın olmadık, çirkin bir manayı çağrıştırmaktadır; fakat bizim bu terimle burada ifade etmek istediğimiz; "kaynağını zikretmeksizin başkalarının fikirlerinden yararlanma"dır.

33 Râzî'nin "Tefsir"iyle karşılaştırmız. Râzî Tefsirinde, Zemâhşerî'nin, Taberî'nin, Abdül-Cebâr'ın isimlerini zikretmektedir. Râzî'nin kaynakları hakkındaki bir araştırma için bkz. J. Jomier, "The Qur'anic Commentary of Imam Fahrüddin er-Râzî: Its Sources and Its Originality" in "International Congress for the Study of Qur'an" (*"İmâm Fahrüddin er-Râzî'nin Kur'an Tefsiri: Kaynakları ve Orjinalliği"*, bu çalışma, "Uluslararası Kur'an Araştırma Kongresi'nde"dir). (Canberra: Australian University, 8-13, May, 1980), Dizi: I, s. 93-111.

rek Beydâvî'nin "kaynağını zikretmeksizin alıntı yapmasını" bir parça mazur görmüştür³⁴, fakat yine de -onlarla aynı görüşü paylaşsın veya paylaşmasın- Beydâvî'nin kaynaklara atıfta bulunması gerekirdi. Kâzerûnî, hâşiyesinde Beydâvî'nin Keşşâf'tan istifadesi hakkında bizi bilgilendirmiştir³⁵.

Envâr'ın, önceki tefsirleri içermesinin yanı sıra yazar, kırâatla da (okuma farklılıkları) ilgilenmiştir. Farklı okuyuşlar, farklı manaları ortaya çıkarır. Bu bağlamda Beydâvî, yedi meşhur kırâat âliminden³⁶ yararlanmakla kalmamış, bir sekizinciyi, Ya'kûb el-Hadramî'yi de, onlara ilave etmiştir. Onun Ya'kûb'dan niçin yararlandığı tam olarak belli olmasa da onu önceki tefsircilerden farklı kılan da budur. O, farklı okuyuşlara özel bir ilgi gösterir. İleriki sayfalarda inceleyeceğimiz Rûm sûresinde yazar, Ya'kûb'un ismini üç defa zikreder³⁷. 104. sayfanın 6. satırında, sekiz kırâat âlimine ilâveten, iki kâri'nin daha ismini zikreder ki bunlar, Ebû Bekr ve Ravh'dır.

Onun hermenötik metotları söz konusu olduğunda, Beydâvî, Abdu'l-Halîm'in "Kur'an'ın dâhili bağlamı" -yani "Kur'an'ın bir kısmı, diğer kısmını tefsir eder"- diye isimlendirdiği kavramı bazen kullanır. Bir kanıt olarak zikredek olursak, mesela Rûm sûresi (30), 56. âyette geçen "**Andolsun ki siz, Allah'ın yazısında (hükmedildiği gibi) yeniden dirilme gününe kadar kaldınız**" ibaresini o, "(sizin geleceğiniz) O'nun bilgisinde ve hükmündedir veya O'nun sizin hakkınızda yazdığı hükmündedir veya levh (mahfuz)dadır ve yahut da Kur'an'dadır"³⁸ diye tefsir eder ve "Kur'an'dadır" şeklindeki tefsirine dayanak olarak da bir başka âyete, Mü'minûn sû-

34 Smith, "Historical and Semantic Study" (*Tarihi ve Semantik Araştırma*), s. 122.

35 Meselâ Bkz. ; Kahire baskısı, s. 144 ve 147.

36 Bu Yedi Kâri ve ravileri için bkz. Ebû Osmân b. Saîd ed-Dânî (v. 444/1053), "Kitâbu't-Teysir, fi'l-Kirââti's-Seb'a", basıma hazırlayan; Otto Pretzi (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1930), s. 4-10.

37 Bkz. Fleischer'in baskısı, s. 108, satır: 5 ile 21; ve s. 111, satır: 14. Fell'in, İbn Kesir'in dışındaki *Kurrâların* isimlerini zikretmemesi şaşırtıcıdır.

* Anlatılan konunun daha iyi anlaşılması için bu âyetin meâlini ondan bir önceki âyetin meâliyle birlikte veriyoruz: "Kıyamet kooptuğu gün, günahkârlar, (dünyada veya kabirlerde veya dünyanın yok olması ile diriltiime günü arasında geçen zaman diliminde) ancak pek kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler. İşte onlar, (dünyada da haktan) böyle döndürülüyorlardı". "Kendilerine ilim ve iman verilenler şöyle derler: Andolsun ki siz, Allah'ın yazısında (hükmedildiği gibi) yeniden dirilme gününe kadar kaldınız. İşte bugün yeniden dirilme günüdür; fakat siz onu tanıyamıyordunuz". Rûm, 30/ 55-56.

38 Bu yorum hemen hemen Keşşâf'taki yorumun aynısıdır, yalnız, Beydâvî burada âyete atıfta bulunur. Bkz. "el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûnî'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil" (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, tarihsiz), III, 487.

resinin (23) 100. âyetine** atıfta bulunur. Bir âyeti diğer âyetlerin ışığında tefsir etme metodu, Envâr'ın her yerinde görünür.

Ne var ki, Beydâvî'nin tefsirinde hadisin rölü, metin içi bağlamdan (Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri / müt.) daha baskındır³⁹. Bu sûreyle (Rûm, 30) ilgili -en az beş tane- açıklayıcı rivâyet zikreder. Her şeyden önce, tarihi ortamı (yani sûrenin nüzul sebebini) sergileyen bir hadisle başlar. Sonra, âyetin anlamını açıklamak için üç tane rivâyet zikreder. Bir örnek vermek gerekirse, Allah (c.c.)'in mü'minlere kesinlikle yardım edeceğini belirten 46. âyeti tefsir ederken, Hz. Muhammed'in "kardeşinin şerefini koruyan her müslümanı, Allah (c.c.) Cehennem ateşinden koruyacaktır"⁴⁰ buyurduğu, Peygambere ait merfû bir hadisi zikreder. En sonunda, Zemaşheri gibi, Beydâvî de, bir sûreyi tefsir ettikten sonra, o sûrenin fazileti hakkında bir hadise yer verir⁴¹. Bu son hadis çeşidi, ne yazık ki çoğu bilgin tarafından "mevzû" (uydurulmuş hadis) olarak kabul edilmektedir⁴². Beydâvî, uydurma hadisleri tefsirine niçin aldığı hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz, fakat el-İtkân bize birçok müfessirin, bu hadisleri halkı Kur'an okumaya teşvik etmek için aldığını söyler⁴³.

Yukarıdaki hermenötik prensiplerin yanında, Envâr'daki en âşikâr ve en açık özellik, onun gramerle ilgili hususlara dikkat çekmesidir. Arap gramerinin kuralları olmaksızın, diğer klasik tefsirler gibi Envâr da, neredey-

** Âyetin (kendisinden bir önceki âyetle beraber) meâli: "Nihayet onlardan (müşriklerden) birine ölüm gelip çattığında: Rabbim! der, beni geri gönder; Taki boşa geçirdiğim dünyada iyi iş (ve hareketler) yapayım. Hayır! Onun söylediği bu söz (boş) laftan ibarettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır". (Mu'minûn, 23/ 99-100).

39 R. Marston Speight, Hadis'in tefsir yapmadaki bazı fonksiyonlarını maddeler halinde sıralamıştır, onun şu eserine bkz. "The Function of Hadith As Commentary on The Qur'an As Seen in the Six Authoritative Collections", in "Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an" ("Kur'an Tefsiri Tarihine Yaklaşımlar" isimli kitapta "Kütüb-i Sittede şekliyle, Hadis'in Kur'an'ı Tefsir Etmedeki Fonksiyonu"), s. 63-81.

40 Beydâvî, "Envâr", s. 109, satır: 14-5.

41 Bkz. el-Beydâvî, "Envâr", s. 111. Karşılaştırınız: ez-Zemaşherî, "El-Keşşâf", III, 489. Abdurrahim b. Omer el-Kirmânî (v. 505/1111) tarafından sûreyi tefsirden sonra niçin hadis zikrettiği sorulunca, Zemaşherî şöyle cevap vermiştir: "çünkü hadisler sûrelerin özelliklerini belirten sıfatlardır ve sıfat da kendisinden önceki kelimeyi (mevsûfu) betimler." Bkz. Suyûtî, el-İtkân, IV, 199. (Yazarın yaptığı bu alıntı el-İtkân'ın 1987 Beyrut baskısında, ikinci cilt, sayfa; 1222 de bulunmaktadır/ müt.).

42 Bkz. İbn Âşûr, "et-Tefsîr", s. 107; Mahmûd Besyûnî Fudah, "Neş'etü't-Tefsîr ve Menâhicuh fi Dav'îl-Mezâhibi'l-İslâmiyye", (Kahire: Matbaatü'l-Emâneh, 1986), s. 215. Karşılaştırınız: Hacı Halife'nin bu hadisler hakkındaki görüşü "Keşfü'z-Zünûn" adlı eserindedir, s. 473.

43 Bkz. Suyûtî, "el-İtkân", IV, 115-6.

se hiç anlaşılamazdı. Beydâvî, anlamı yaygın olmayan ibâre ve kelimeleri araştırır. Âyet içindeki gramere dayalı ilişkiyi, görünen herhangi sentax veya sözdizimi bozukluğunu, klasik Arap grameri çerçevesinde tartışarak, açıklığa kavuşturur. Bu konuda yazarın, tefsirinde birçok defa yer verdiği Sibeveyh, Halil, Müberred, Sa'leb vb. diğer nahivciler gibi Arap dilcilerinin eserlerine vâkıf olduğu görünmektedir. Dil ve kelimeye olan ilgisine ilâveten Beydâvî, İslâm öncesi edebiyatın, özellikle de şiirin kullanılmasının, Kur'an'ı anlamadaki önemini idrak etmiştir. Mesela 24. âyette, âyete takdir edilen "en" in görevini açıklamak için şiir ve mesel getirir⁴⁴.

Beydâvî'nin tefsirindeki bir diğer hermenötik temel de, onun kelâm ve hukuk felsefesidir. Yazar (itikat açısından) Eş'ari, (amel bakımından da) Şafi'î mezhebine bağlı olduğu için, hiç kuşkusuz tefsirine, bu mezheplerin rengini vermiştir. Önsözüne başlama ifadesinin, "Kur'an'ı (Furkân'ı) gönderen (indiren) Allah'a hamdolsun"⁴⁵ olması, Zemahşeri'nin, tefsirinin önsözünde temel olarak iddia ettiği, "Kur'an'ın yaratılmış (mahlûk) olduğu" doktrinini, bir çürütmedir⁴⁶. Aynı şekilde yazarımız önsözde, i'câz-ı Kur'an yani "Kur'an'ın taklit edilemezliği mucizesi" hakkındaki fikrini, Eş'ari'lerin doktrinine uygun olarak ifade etmektedir⁴⁷. Bu hususlar, O'nun düşünce yapısının, Kur'an tefsiri üzerindeki etkisini göstermek için yeterlidir.

Netice olarak, Envâr hakkında, âlimler tarafından yapılan ithamlar bir tarafa bırakılacak olursa, Beydâvî ta başından beri, yapmakta olduğu şeyin bilincindeydi. O, tefsirinin başından sonuna kadar takip edeceği bir hermenötik metot sergilemiştir. O, Kur'an'ı yorumlamasına, önceki bilgilerini

44 Beydâvî'nin alıntı yaptığı bu şiir, Taberî'nin aynı âyeti tefsirinin sonundaki şiirdir. Bkz. Taberî, "Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an", (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1986-7), XXIII, 22.

45 el-Beydâvî, "Envâr", s. 2, satır: 1.

46 "Kur'an'ı Yaratan Allah'a hamd-ü senâlar olsun". Bu cümlelerin yerine Zemahşeri tarafından aşğıdaki cümle kullanılmıştır: "Kur'an'ı biraraya getirilmiş ve mükemmel bir kelâm olarak indiren Allah'a hamd-ü senâlar olsun". Bkz. ez-Zemahşeri, "el-Keşşâf", I, 2. Aynı zamanda bkz. el-Kâzerûnî, "Hâşiye", I, 2. (Zemahşeri'nin mutezile mezhebine mensup olduğunu söyleyenler, Keşşaf'ın başındaki "Kur'an'ı yaratan Allah'a hamdolsun" ibaresinde geçen "haleka (veya ceale)" (yarattı) fiilinin dostları tarafından "enzele" (indirdi) fiiliyle değiştirildiğini, dolayısıyla bu tasbihin Zemahşeri'ye ait olmadığını belirtmişlerdir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, I, 354-355, Ankara 1988. / müt.)

47 el-Beydâvî, "Envâr", s. 2, satır: 1-3. İ'câz meselesi hakkında kısa bir tartışma için bkz. Issa J. Boulata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: İ'câz and Related Topics" in "Approaches to the History of the Qur'an" ("Kur'an Tefsiri Tarihine Yaklaşımlar" isimli kitapta, "Kur'an'ın Edebi Yorumu: İ'câz ve İlgili Diğer Konular") s. 139-57.

ve önyargılarını taşımıştır. Arap grameri, şiir, Hz. Peygambere ait hadisler, kelâm, hukuk ve önceki müfessirlerin görüşleri, anlama öncesi kategorisinde onun ihtiyaç duyduğu kaynaklardır. Bunların yanı sıra onun tefsirinde görünen en önemli problem herhalde, kaynaklarını zikretmeksizin başkalarının, özellikle klasik tefsircilerin görüşlerini eserine almasıdır.

Hadis, Otorite Ve Dünyanın Sonu: Modern İslâm

Apokaliptik* Edebiyatında Hadisler**

David COOK

Çev.: İbrahim Kutluay***

1. Otorite ve Hadis: Sorular

Pek az kişi hadis edebiyatının İslâm'ın hukuki ve sosyal yapısı için temel bir öneme sahip olduğundan şüphe duyar. İslâm toplumunun ilk yıllarından itibaren bu edebiyat, İslâm'ı tanımlayan teolojik, entelektüel ve kültürel mücadelelerde odak noktası olmuştur. Esasen hadis, ya bir durumla ilgili Hz. Peygamber'in bir ifadesi veya onun bir kimseye (veya bir soruya) cevabı yahut da bazı fiillerinin ashâbı tarafından tasavvurî-biyografik bir hikâyeye edilişi ve onlar tarafından yapılan bir mütalaasıdır. Müslümanların hadis edebiyatını sunuşları kabul edilirse, bu takdirde fiilen Hz. Peygamber'in hayatının, ebedi önemi haiz olandan (görünüşte) çok sıradan ve yersiz olana varıncaya kadar, kaydedilmemiş hiçbir yönü kalmaz. Bütün bu materyal, geçen 1300 yıldan bu yana bu malzemeyi yorumlamak, onları açıklamak,

* Apokaliptik, *Kitâb-ı Mukaddes*'in *Yeni Ahit* bölümünün son kitabı olan *Yuhanna'nın Vahyi*'nin başka bir adıdır; genellikle dünyanın sonu ile ilgili resul kaynaklı bir kehanet gibi görünen düşünce, olaylar ve hareketler apokaliptik diye nitelenir. Apokalips, "vahiy" (ilham) ya da "gizli olanı açma" anlamında olup apokaliptik metinlerin muhtevasını, normalde gizli olan şeyleri açma veya gelecekle ilgili birtakım bilgiler verme oluşturur. Bu konudaki rivâyetlere yer veren hadis mecmualarının *fiten* bölümleri esas alınır, söz konusu rivâyetlerin hepsi dünyanın sonuna dair olmasa da, bu tür bilgiler *apokaliptik* "fiten" kelimesiyle kısmen karşılanabilir; ancak apokaliptik, bilhassa dünyanın sonu ile ilgili öngörülerdir. Fiten veya dünyanın sonu tabirleri *apokaliptik*i tam karşılamadığı için tercümede kelimenin aslını italik yazarak koruduk. Ayrıca metindeki küçük parantezler yazara, köşeli parantezler çevirene aittir. [Ç.N.]

** Bu makale, David Cook tarafından "*Hadith, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature*" adıyla İngilizce olarak kaleme alınmış ve Roma'da düzenlenen bir konferansta sunulmuştur. Bu konferansın akabinde çıkarılan hadis özel sayısında (Oriente Moderno, *Hadith in Modern Islam*, Istituto Per l'oriente, Eylül, 2002, s. 31-53) yayımlanmıştır.

*** Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, i_kutluay@yahoo.com

üzerine yorumlar yapmak ve bunların doğru rivâyet edilip edilmediğini incelemek ve birbirine muarız müteaddit rivâyetleri bağdaştırmak amacıyla hacimli kitaplar yazan müslüman âlimler neslinin dikkatli araştırmalarına konu teşkil etmiştir.

Hadis edebiyatının otoritesi, her şeyden evvel Hz. Peygamber'in şahsına, eşsiz ve ilahî bir şekilde korunmuş olan hayatına ve sözlerine, ikinci olarak da müslüman âlimler neslinin güvenilir oluşuna ve onların Hz. Peygamber'in yakın ashabından günümüze kadar (hadisleri) rivâyet etmedeki kâbiliyetlerine dayanır. Batılı âlimlerin çoğu, hadis edebiyatının, bizim bugün anladığımız şekilde, Hz. Muhammed'e dayandığını ve onun görüşlerini yansıttığını kabul etmezler (Bu görüşler çok çeşitlidir). Hadis edebiyatı eserleri, kendi içlerinde birbiriyle zıtlıklar taşımaktadır; öyle ki bunlar, kişinin rivâyette konu edilene inanmasını gerektirici herhangi bir kesinlikten bahsetmesini imkânsız kılmaktadır. Bununla birlikte İslâm, mütenakız görüşlerin uyum içinde bir arada var olabileceğine daima vurgu yapan bir inançtır. İslâm, hadis edebiyatının bu yönünü bir sorun olarak değil, bunları nefretle dışlamaya gerek kalmaksızın İslâm hukukunun geniş bir şekilde farklı yorumlara imkân vererek devam etmesi için aktif bir değer olarak görür.

Geçen 150 yıl boyunca, bilhassa geçtiğimiz son 30 yıl zarfında, müslümanlar Batılı hadis edebiyatı münekkitlelerinin [çalışmalarının] farkına varırlarken, aşırı tutucu (*fundamentalist*) çevrelerde ise (ki bunlar daha geniş muhafazakâr dini topluluğa nüfuz etmeyi de hedefler) sadece bir tane hakikatin ve bu hakikatin yorumunun olabileceği şeklinde belirgin bir kabul vardı. Bu bir istihzadır, fakat İslâm'ın diğer zıt yorumlarına tahammülsüzlük, oryantalist araştırmanın ürettiği şeylerden biri olmuştur. Çoğu fundemantalist, artık, hadis edebiyatı konusunda bazı şüphelerinin sınırına gelmiştir. Zira onlara göre hadis edebiyatına dayanarak yegâne gerçeği bulmak açık bir şekilde imkânsızdı (hatta bazıları böyle yaptığını sanarak, otorite olmuş Buhârî'nin *Sahih*'i gibi hadis mecmualarını kullandılar; çünkü [iddialarına göre] onlarda alışılmış olan usûl çoğu birbiriyle mutenakız rivâyeti kaydetmekte). Kimilerine göre bu, kesin bir şekilde Kur'an İslâm'ına dönmek demektir ve bu hadis edebiyatını bir kenara bırakmak, İslâm'ın en değerli

özelliklerinden mahrum kalmak anlamına geliyordu. Bir bakıma hıristiyan metodolojisine dayanmak, (çoğu defa geleneksel yorumlara referansta bulunmadan) Kur'an'da sunulan gerçeği bulmaya yardım edecekti. Fundementalistler bunu yaparken, hadislerin istenilen yoruma imkân veren bir kısmını kullanıp geri kalanını ihmal ettiler. Diğerlerine göre ise bu tavır, onları alternatif otorite kaynaklarını araştırmaya yöneltti. Bu sonuncu iddia, İslâm'da bir hayli problemlidir. Hiçbir kimsenin tam olarak otorite kaynaklarının ne olduğunu tanımlamamış olması, makbul olmayan hadislere yöneliktir. Hayati önemi haiz bir konuda Hz. Peygamber'i veya onun yakın ashabından birini öğretici kaynağı olarak görmeyen bir otorite kaynağına dayanmak asla alışılmış bir şey değildir. Basit konularda, bazen önceki peygamberlere (Hz. Süleyman ve İsa gibi) atfedilen malzeme kabul edilmiştir. Bazen bilgiler, büyük hürmet duyulan (velî gibi) müslüman figürlere, İslâm'da kendilerine saygı gösterilen gruplara da dayandırılabilir.

Bununla beraber, otorite kaynakları hususunda İslâm'ın kabul etmeyeceği bir yol araştırmak sorgulanabilir ve çok çüretkârca bir şeydir. İslâm toplumu, önceleri genel bir kabulle böyle bir çüreti asla benimsememiştir. (Sünnetin otorite oluşunu paranteze alıp başka otoritelere başvurma düşüncesi), modern İslâm'ın onu ne kadar derin bir problem olarak değerlendirdiğinin ve bazı durumlarda inançların önemli bir bölümünün dış etkilerin hükmü altında girdiği XV. yüz yılda (Kur'an ve sünnet dışında otorite aramanın) ne kadar tehlikeli görüldüğünün bir işaretidir. Dahası [Kur'an'a ve sahih sünnete dayanmayan rivâyetler] bu gerçeğe rağmen kabul edilmiştir. İşte bu inançlar bütünü, müslüman *apokaliptiği* (fiten edebiyatı) ve dünyanın sonuna dair inançlardır.¹ Biz bu makalede, öncelikle

1 Bk. Wilferd Madelung, "Abdullah b. al-Zubayr and the Mahdi" *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981) s. 291- 306. A.mlf. "Apocalyptic prophecies in Hims during the Umayyad Age", *Journal of Semitic Studies*, 41 (1986), s. 141-85; A.mlf. "The Sufyani", *Studia Islamica*, 63 (1986), s. 5-48; Suleiman Bashear, "Early Muslim Apocalyptic Materials", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1991, s. 173-207; A.mlf. "Muslim Apocalypses", *Israel Oriental Studies*, 13 (1993), s.75-99; Michael Cook, "Eschatology, History and Dating of Traditions", *Princeton in Near Eastern Studies*, I (1992), s. 23-48; A.mlf. "The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology", *al-Qantara*, 13 (1992), s. 3-23; A.mlf. "An Early Islamic apocalyptic chronicle", *Journal of Near Eastern Studies*, 52 (1993), s. 25-29; Lawrence Conrad, "Portents of the Hour", *forthcoming in Der Islam*; ve benim "Muslim Apocalyptic and Jihâd" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20 (1996), s. 66-104; A.mlf. "Moral Apocalyptic in Islam", *Studica*, 86 (1997) s. 37-69. Burada kaydedilenler diğer çok sayıda araştırmadan bazılarıdır.

klasik dönemdeki inançları, ardından da bunların modern dönemdeki yorumlarını inceleyeceğiz. Bununla beraber bu makalenin büyük bölümü, İslâm *apokaliptik* edebiyatı üzerine iki yabancı etkinin nisbi otoritesi konusuna dairdir. Söz konusu iki yabancı tesir, yahudi karşıtı (*anti-semitik*) teori ve geçen 30 yıl boyunca İngilizce konuşulan ülkelerde popüler olan *Kitab-ı Mukaddes*'in Evanjalik yorumudur.

2- İslâm'da Apokaliptik İnançlar

Fiten yazarlarının (*apokaliptist*) otoritesinin temeli, hayatında (böyle bir şeyi asla iddia etmeyen) Hz. Muhammed'in bütün geleceği görebildiği faraziyesine dayanmaktadır. Onun şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: “Allah benim için dünyayı gözümün önüne getirdi. Ona bakıyor ve kıyamete kadar ne olup bitecekse tıpkı avucumun içine baktığım gibi onları görüyordum. Bu tıpkı diğer peygamberlere lütfettiği gibi bana da bir lütf olarak Allah'tan bir vahiy”² di. ³ Diğer bir hadiste: “Bir gün Hz. Peygamber, bize güneş batıncaya kadar konuşma yaptı, kıyamet gününe kadar olacak her bir şeyi haber verdi.”⁴ Kısaca bu hâdiselerin neler olduğunu özetleyeceğiz.

Bu hadisin bir neticesi olarak filizlenen *apokaliptik* edebiyat ve bunu destekleyen dünya görüşü, (müslüman nokta-i nazarından) dünyayı sonu yaklaşmış bir şey ve beklenen bir son olarak tasvir eder. Bu edebiyat, söz konusu sürecin dört yönü üzerine odaklanır: Bu dört süreçten ilki İslâm devletinin, Fransa'dan başlayıp İspanya, Kuzey Afrika ve batıda Sicilya'ya, doğuda Orta Asya ve Hindistan'a kadar klasik dünyanın çoğunu hâkimiyeti altına almasıyla neticelenen hicrî birinci asrın (632–672) fetih olaylarıdır. (Günümüzde Türkiye'yi, Yunanistan'ı, Balkanları ve İtalya'nın bir kısmını içine alan) sadece eski Hıristiyan Bizans İmparatorluğu, İslâm devletinin iki tarafındaki topraklar arasında kalmış nihai bir fetih hedefiydi. Bu sebeple hiç şaşırtıcı değildir ki fetihleri konu edinen *apokaliptik* ede-

2 *Jaleyan* veya *Jilliyân* diye okunur. Aslı Syriac dilinde bir kelime olan *gellyon*adır. Bu Aziz John'un Apocalypse'si için kullanılır. (bk. G.Graf, *Verzeichniss arabischer Kirchlicher Termini* [CSCO, c. 147, Louvain, 1954] s. 35).

3 Nuaym b. Hammad, *Kitabu'l-Fiten*, edit. Suhayl Zekkar, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1993, s. 13.

4 Aynı yer. Her iki rivâyete de modern apokaliptik kitaplarda devamlı yer verilir. Bk. Abdulvahhab, Abdusselam Tavila, *el-Mesihü'l-muntazar ve nihâyatu'l-âlem*, Kahire, Dârusselâm, 1999, s. 6-7.

biyatının alt türleri, [dünyanın] sonuyla alâkalıdır ve Konstantinopolis'in (İstanbul) son zamanda ele geçirileceğinden ve Bizans İmparatorluğu'nun çöküşünden bahseder. Türkler, Hintliler ve Çinlilerle ilgili başka rivayetler varsa da bunlar, adı geçen milletlerin görevlerinin doğasını anlamada müslümanlar için tâli önemi haizdir. Bu edebiyat ilk defa yayıldığı zaman, söz konusu anlayış üzerinde, hâlâ Roma ve Pers İmparatorluğu'nun klasik dünya görüşü egemendi. Bununla birlikte hemen olmasa ve o zaman için muhtemel değilse de Bizans İmparatorluğu, ilk müslüman Arapların hâkimiyeti altına girmeye mukadderdi. Bu olgu, *apokaliptik* fetih ümitleri konusunda onlarda büyük bir tereddüde yol açtı. Bu rivayetler, Bizanslılarla bir asır süren mücadelelerinde müslümanlara bir bütün olarak yararlı olmaya devam etti ve Arapların başarısız olduğu noktada eninde sonunda muvaffak olan Türklerin propagandalarında muhtemelen etkili oldu.

Apokaliptik edebiyatın diğer bir tezahürü, müslüman toplumun artılmasının nihai amacı çerçevesinde onu denemek ve test etmek için tasarlanmış olan şeytani ve yarı şeytani figürlerin yaratılışına (bazı durumlarda benimseme) dairdi. Fiten yazarları/*apokaliptists*, toplumun fenalığını tanıdıkları ve her fırsatta ondan şikâyetçi oldukları için, onların nefretine tekabül edecek merkezi bir figüre ihtiyaç duydular. Bu odak, sünni müslümanlar için Deccal yani *Antichrist*/Mesih karşıtı diye adlandırılan bir figürdü. O, sünni müslümanların yedikleri her şeyi ve üstesinden gelmeleri gereken kötülüklerin (*temptation*) hepsini karşılar. Çünkü onlar gerek şahsi, gerek bir grup olarak Deccal'ın kötülüğe teşvikleriyle yüzleşmeli ve onları yenmelidirler. Deccal kendisiyle savaşıyor, kendisini yenen ve öldüren İsa figürüne karşı konumlandırılır. Böylece dünyanın son zamanlarında, müslümanlar dünya tarafından ayartılmalıdır. Şii müslümanlara göre kötü bir müslüman idareci resmi çizen Süfyanî adlı figür aynı görevi icra eder. Bu efsane çerçevesinde biz tarih dışına çıkar ve doğüstü iyi ve kötü figürlerin dünyada rollerini gerçekleştirdiği "son zaman aralığı"na gireriz.

Mesih ile ilgili edebî beklentiler *apokaliptik* malzeme arasında çok büyük dikkat çeker. Adına *Mehdi* ya da *Kâim* denilen *Mesih*, Allah'ın kendisine kudret verdiği biri olarak gözüktür. Onun vasıtasıyla Allah, dünyada şeriatini ve insanın yol açtığı kötülüklerin yok edilmesini gerçekleştirecektir. (Mesela

Deccal değil, çünkü o neredeyse bir şeytandır.) Mehdi, bu dünyaya gerçek adaleti getirecek ve hakiki müslümanların hüsrân ve iktidarsızlıkları yüzünden azan ve büyüyen tarihteki yanlışları doğrultacak olan kişidir. Mehdi figürü, tarihin zirvesidir. Onun zamanı, dünyada adaletin hâkimiyetinin gerçekleştiğini söyleyebileceğimiz bir zaman dilimidir. “*Dünyanın bozulmasına bir gün bile kalsa Allah benim soyumdan dünyada -nasıl ki daha önce dünya zulüm ve batılla dolmuşsa- adaleti ve hakkı gerçekleştirecek olan bir kimseyi göndermek için o günü uzatır.*”⁵ Her yerde bulunabilen bütün *apokaliptik* edebiyat içinde bu hadis, mümine inanılmaz bir şekilde değerli bir vaatte bulunur. Allah onu vaat etmiştir. Allah, vekili sıfatıyla kendisinin mutlak adaletini gerçekleştirmesi için, Hz. Muhammed’in büyük hürmet duyulan neslinden birini gönderecektir. Bu sebeple gerçek fiten yazarı/ *apokaliptist* ahirete değil bu dünyaya odaklanır. Allah’ın âhiretteki nihai adaleti tecelli etmeden evvel kısa bir süre için de olsa adalet bu dünyada da tecelli etmelidir. Bu uğurda, *apokaliptist* her şeyi feda etmeyi arzu eder.

Bununla birlikte kaydedilmelidir ki, *apokaliptik* alanın ayırt edici özelliklerinden birisi de hem konjektürel hem de rivâyetlerin nüfuz edemeyeceği kıyamet günü gerçeği ile ilgili olmasıdır. Kıyamet günü, *apokaliptik* edebiyatta bir rol oynar ve gerçekte o, hadis edebiyatı ile edebiyatın diğer türleri arasında önemli bir yeri haizdir; ancak bu son hedef *apokaliptik* rivâyetlerin içine nüfuz etmez. O, devasa bir uçurum gibidir, buna dair rivâyetler, müslümanın o zamanda çeşitli belalarla ve Deccal’in vermiş olduğu sıkıntılarla ve *apokaliptik* savaşlarla karşılaşacağını; [ancak sonunda] Mehdi’nin hâkimiyeti döneminde rahat edeceğini ifşa eder.

Apokaliptik görüş, ideal toplumun büyük ölçüde olumsuz bir biçimde tasvir edildiği kıyamet günü/dünyanın sonu (*apocalypse*) olmadan tamam olmazdı.⁶ Çünkü gerçek müslüman bir toplum, günümüzdeki toplum gibi değildir, o bir tür gölge veya karşı-toplum olarak var olur. Bununla birlikte dünyanın sonuna dair rivâyetlerde geçen materyal, *apokaliptist*in topluma iradesini bu malzeme sayesinde dayattığı bir silahtır. Bu amaçla o (*apoca-*

5 el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, (tahkik: Bekri Hayyânî), Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987, XIV, s. 267 (no: 38679)

6 David Cook’un “Moral Apocalyptic” isimli makalesine bakınız.

liptist), dini kültürde tarih boyunca çok yaygın olan, yani geçmişin şimdiki zamandan daha iyi olduğu ve Mehdi gelmeden hemen önceki dönemin bunların en kötüsü olacağı şeklindeki bir dünya görüşüne dayanır. Bu sebeple *apokaliptik* yazarı, okuyucularını, şu anda dünyanın sonunu yaşamakta olduklarına ikna etmeye çalışır ve bunu gizlemez; çünkü inanışa göre dünyanın son zamanı, insanın bütün kötülükleri işlediği ve tüm kötülüklerin bileşkesi olan bir dönem olacaktır. Zira bu inanç, herhangi bir tarihinin bildiği gibi gerçekte batıldır. *Apokaliptistin* saldırdığı şey, aslında insanların ahlâki durumlarıdır, gerçi bunların büyük kısmı olumsuzdur ve tarih boyunca kaydedildiği gibi [tek bir devre mahsus olmayıp] bütün insanlık için müşterektir. Zira bu materyal daima çağdaştır ve *apokaliptist* ona kolayca sahip olabilir. O kendi yaşamakta olduğu dönemin nebevi ihbarlarla önceden tasvir edildiğine daima işaret eder ve çoğunlukla da dediklerine inanılır.

3. Çağdaş Apokaliptik Eserler

İslâm *apokaliptik* eserleri, dünyanın sonunu mümkün olduğunca tasvir eden güçlü ve tutarlı rivâyetlere dayanır. Ne yazık ki bu resim, büyük ölçüde İslâm'ın ilk asrının siyasi durumuyla yakından alâkalıdır ve birçok durumda zamanımızın mevcut gerçeklerini yansıtmaz. Bu, hadis edebiyatının özelliği olup muhafazakâr ve yoruma dayanmayan bir işlevin lehinedir. Bununla birlikte söz konusu fonksiyon, içinde yaşadığımız dünyada yeterli değildir. *Apokaliptik* (ve hadisin pek çok alt türü) uygun bir şekilde vücuda getirilmelidir. İslâm tarihinde olmamış şekilde, geçen on beş-yirmi yıl boyunca bu tür teşebbüsler görüldü. Olgusal konuşursak geçen son zamanlara kadar İslâm *apokaliptik* edebiyat, [bu konudaki rivâyetlerin taalluk ettiği hâdiselerin] yalın ve saf bir şekilde tasvirini devam ettirdi. Bunun anlamı, Mısır'ın Napolyon tarafından işgal edildiği sıralarda (işgali gören) Şevkânî (ö. 1854) tarafından yazılmış olan *el-Tavdîh bimâ tevâtara fi'l-muntazar ve'd-Deccâl ve'l-Mesih'i* gibi standart bir kitabın yazarının, daha hayatında gerçekleşen büyük hadiselerden kesinlikle bahsetmediğidir. Bu kitapta kıyamete/dünyanın sonuna dair rivâyetler herhangi bir açıklama yapılmadan veya herhangi bir bölümü izah edilmeden kaydedi-

lir. Okuyucu bunlardan sonuç çıkarmak zorundadır; ancak kitabın amacının dünyanın sonunun yaklaştığını söylemek ya da en azından işgallerin sonun habercisi olduğunu beyan etmek olduğu makul görünüyor. Ne var ki bunlar yazar tarafından herhangi bir açıklama yapılmadan zikredilmiştir. Yazarın işi sadece nakletmektir, rivâyetleri yorumlamak ve onların okuyucunun muhitinde meydana gelen hangi olaylara taalluk ettiğine dikkat etmek okuyucuya kalmıştır.

Apokaliptike karşı pasif ve tahmini yaklaşım dinî liderler arasında çok yaygındır. [Pasif ve farazi yaklaşımın] her ikisi de hadis edebiyatının ravi-leri tarafından benimsenmiş, daha ziyade özelde *apokaliptik*in siyaseten ve dinen tehlikeli yapısı yüzünden bu yaklaşım tercih edilmiştir. Onlar kontrol edemedikleri okuyucuların tepkilerini kesinlikle tahrik etmek istemediler. Bu durumda kişi, sömürü idaresinin başlamasının ve [müslüman yazarların] hıristiyan *apokaliptik* eserlerde (hıristiyanlarla sık sık münazara yapmak zorunda kalan müslümanlar tarafından bunlar bilinmekteydi) uygulanan metotlarla karşı karşıya kalmalarının bu pasifliği ciddi bir şekilde değiştirdiğini umabilir. Bununla beraber (koloni döneminde yazılan *apokaliptik* eserlerin iki büyük merkezi olan) gerek Hindistan gerekse Mısır'da durum böyle değildi. Bu zaman zarfında [bu kitaplarda izlenen] metotlarda bir değişiklik olmadı. Habibullah el-Şankaytî'yi (1926' da Mısır'da eserini telif etmiştir)⁷ veya Keşmirî'yi (ö.1933, Hindistan)⁸ İbn Kesir'le yahut diğer klasik yazarlarla mukayese ettiğimizde tarih boyunca aynı metotla eser telifinin devam ettiğini ve metotta herhangi bir değişikliğin olmadığını anlarız. 1967 yılının haziran ayında Arapların kesin bir şekilde mağlup olduğu İsrail'le yapılan Altı Gün Savaşı'nın akabinde bu tutum ilk kez ve tedricen olsa da değişmiştir.

Bu tarihten biraz önce “komplo edebiyatı” Arapça'da revaçtaydı ve bu edebiyat 1950'lerde politik olayların en doğru yorumu olarak genellikle kabul edilmek zorunda kaldı. Yahudi karşıtı dünya görüşünün dayanağı

7 Habibullah el-Şangaytî, *el-Cevâbu'l-mugnî el-muharrar fî reddi men tağâ ve tecebbera bi da'va en-nehû İlsâ ev Mehdî'l-muntazar*, Kahire, el-Menar, 1926.

8 el-Keşmirî, *et-Tasrih bimâ tevatera fî nüzûli'l-Mesih*, Beyrut, Dâru kitâbi'l-ilmîyye, 1992. Bu cilt, Ahmedi mezhebinin iddialarına müslümanların cevap vermelerini sağlamak amacıyla tasarlanmış özel bir kaynaktı.

olan *the Protocols of the Elders of Zion*, Kont Cherepsiridovich'in *The Secret World Government*'ı ve *The Hidden Hand*'i⁹ ve William Carr'ın *Pawns in the Game*'i¹⁰ ve benzer diğer eserler, bu sırada Arapça'ya tercüme edilmiş ve onları okuyamayan kimseler (veya bazen bu kitaplardaki fikirlerin ve polemikçilerin mübalağalı yazma üslubunu kavrayamayanlar) için onların muhtevası, siyasi liderler tarafından tahkik edilmeden sık sık tekrar edilmişti. Ancak bu çalışmaların dindar İslâm dünyası üzerindeki etkilerini gösteren bir delil bulunmamaktadır. İnanılmaz Altı Gün Savaşı, tamamen farklı bir zihin yapısını gerektirdi ve önceden kabul edilen yapının eskidiği âşikârdı. Yahudiler, üstün teknolojileri ya da daha disiplinli orduları veya hut daha tutarlı ve tek ideolojileri yüzünden galip gelmiş değillerdi. Fakat yahudi, Deccal'ın bir vekili ya da Deccal'ın bir dönüşümüydü.

Daha önce dikkat çekildiği gibi, Mesihkarşıtı (Deccal) düşüncesi kesinlikle Hıristiyanlık'tan İslâm'a girmiştir ve Deccal hikâyelerinin çoğu bu konudaki Hıristiyanlığa ait malzemenin doğrudan çevirileridir; hatta bazen bunlar, nihai arkaplanlarına dair bilgi olmadan açıklanamaz. Deccal, klasik dönemler boyunca İslâmî *apokaliptik* kıssaların fantezi dünyasında çok popüler bir figür değildi. Bilhassa Deccal hakkında yazılmış olan kitaplar nadirdir ya da onunla ilgili yoğun malzeme bulmak zordur. Mevcut malzeme de muhalif müslüman fırkalar arasında Mehdi'nin kim olduğunu belirlemede devamlı olarak farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bununla birlikte, yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi, Deccal bir yahudidir (tekrar söyleyelim ki bu malzeme doğrudan doğruya Hıristiyanî kaynaklardan alınmıştır) ve net bir şekilde müslüman *apokaliptik* [yazar]larının gelecek 1400 yıl içinde yahudi devletinin kurulacağına ilişkin en ufak bir öngö-

9 O gerçekte Kur'an'ı Kerim'deki şu âyeti iktibas eder: "Her kim Yahudileri dost edinirse onlardandır. Allah buna müsamaha etmez. Yahudiler (Musa'nın getirdiği) ilâhî dinden uzaklaşmışlardır. Onlar zorba/mütegalibedirlir. İşlerinizde yahudilere acıyıp merhamet göstermemeli, eylemlerinizi onların hilelerini göz önüne sermelidir." Count Cherep-Spiridovich, *The Secret World Government*, New York, the Anti-Bolshevist Publishing Association, 1926, s. 126. Yukarıdaki iktibas, Bakara sûresinin 51. âyetinin eksik bir yorumu ve özetlemesidir. (Çünkü o, [âyette olmasına rağmen] hıristiyanların da dost edinilmemesi kısmına değinmemiştir. Bu konudaki başka bir âyetin meali şöyledir: "Ey iman edenler! Yahudileri ve hıristiyanları dost edinmeyin; zira onlar birbirinin dostudurlar (birbirinin tarafını tutarlar). İçinizden onları dost tutanlar, onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğuna yol göstermez." (el-Mâide, 5/51).

10 William Guy Carr, *Ahyâr alâ ruk'ati'l-santrâc*, (çev. Said Cezairli), Beyrut, Dâru'l-Nefâis, 1975.

rüleri yoktu. Onlar, yahudileri sahne arkasında yer alan hain bir kuvvet olarak gördüler. Yahudiler, klasik İslâmî *apokaliptik* eserlerde, göze çarpan bir rol oynamamıştır. Ancak, yahudiler ortaya çıktığında hilekâr ve ter-tipçidir. Bu anlayış, Altı Gün Savaşı ile ilgili yorumda bulunmayı isteyen pek çok müslüman yazara uygundur. Genel okuyucuya yahudi karşıtı gizli ittifak malzemelerini kabul ettirmek kolaydı. Bunu kabulden kaynaklanan çok özel zihni problemler aşağıda ele alınacaktır.

Çağdaş müslüman *apokaliptik* yazarı, yahudi karşıtı malzemeyi benimsemekle kullanabileceği kavramsal bir çerçeve elde etmişti. Bu malzeme çok sayıda anlaşılabilir hâdiseleri ve etraflarında meydana gelen sınır bozucu olayları açıklayabildi. Bununla beraber bu alanın yazarı, bütün bir planı ortaya koyan pozitif bir delilden mahrumdu. Yahudi karşıtı ittifak teorisinin Batı dininde [Hıristiyanlık] ve seküler kültürde derin kökleri vardır ve nihayet *Yeni Ahid*'de [bahsedilen] yahudilerin Hz. İsa'yı Mesih olarak kabul etmedeki isteksizlikleri ve ilk hıristiyanların yahudiler tarafından engellenmeleri bu (dolaylı olsa da) yahudi karşıtlığına destek olmuştur. Bütün bunlar âşikâr olunca yahudiler (kendilerinden ayrılanları dışlayarak) Hz. İsa'yı kabul etme adımını atmadılar ve İsa, kötü dünya hakkında hemen yargıda bulunup harekete geçmedi (*Matta*, 16: 28'de vaat edildiği gibi). Böylece çoğu hıristiyanın ümidi ve hayali sonsuz bir tarihte yerine getirilecek olan *eskalotojik* bir geleceğe ertelenmişti. Hıristiyanlar *Kitab-ı Mukaddes*'in vahiy bölümünde (ve *Kitab-ı Mukaddes* içinde yer alan diğer çoğu bölümün yorumlarında ve bu kaynakları üreten *apokaliptik* malzemelerde) çok dinamik olan güçlü bir senaryo fotoğrafı geliştirdiler. Öyle ki katı yahudiler bile bunu tecrübe etmenin bir sonucu olarak İsa'yı kabulleneceklerdi. Bu senaryonun bir parçası olarak (en azından Hıristiyanı anlayışa göre) Deccal, yahudi milleti arasından çıkmalıydı. Deccal, İsa'ya karşı, her bakımdan karşıt olması için negatif bir şahsiyet olarak ilan edildi. Dile getirilmemesine rağmen açıkça görülür ki bu figür, (Yom Kippur günah keçisi gibi) kurbanlık kuzu gibi bir şey olacaktı. Yahudi milletinde tezahür eden bütün olumsuzluklar, bu kötü kimsede (Deccal) toplanacak ve bundan dolayı ondan büsbütün nefret edilecekti.

O halde bu figür (Deccal), İsa'nın yahudi halkı üzerine olan toplu nefretin bedelini ödeyecek ve Deccal cehennem gölüne atılacaktı. Diğer yahudiler ise korunup kabul edilmiş olacaktı. Hıristiyanlar, dinlerinin temelleri hususunda yahudilere dayandıkları ve Mesih'in ortaya çıkmasının sebebi olarak yahudileri gördükleri için kesinlikle her türlü kötülüğün sorumlusu olarak onları gösteremezlerdi. Bunula beraber Deccal vasıtasıyla yahudilerin İsa'yı reddetmesinden güvenli bir şekilde nefret edilebilecek, yahudiler şeytana dönüştürülebilecek ve nihayet onlar Tanrı'nın seçilmiş milleti olmaktan çıkarılabilecekti. Müslümanlar bu taslağı kabul ederlerken yahudilere dayanma ihtiyacı hissetmediler; çünkü onlar Kitab-ı Mukaddes'te geçen olaylardan ayrı olarak herhangi bir meselede Kitab-ı Mukaddes'ten ayrı bir vahye sahiptiler. Bu sebeple inançları konusunda yahudilere bağımlı olmadıklarından onları rahatlıkla suçlayabildiler. İslâm'ın zihniyet bakımından bağımsız olduğu dönemde, Kitab-ı Mukaddes yahudileriyle çağdaş yahudiler arasında ciddi bir bölünme vardı. Son zamanlarda onlar bir kez daha bölündüler.¹¹

4- Otorite ve Alâka Problemi: Yahudi Karşısı Komplote Teorisi

Müslüman *apokaliptistler*, içinde buldukları tehlikenin ve azınlık durumlarının bir hayli farkındaydılar. Bu yüzden kendi durumlarını güçlendirmek için başka kaynaklar bulmaya yöneldiler. Müteakip bölümlerde üç farklı *apokaliptik* yazarın hadis kullanımlarını, bu hadislerin Kitab-ı Mukaddes'le, yahudi karşısı malzemeyle ve gayr-i müslim kaynaklarla ilişkilerini inceleyeceğiz. (Diğerlerine dipnotlarda işaret edilecektir.) Söz konusu üç yazardan ikisi bu alanda çok meşhurdur: Bunlarda ilki yukarıda bahsi edilen malzemeyi 1980'lerde sentez etmede öncü olan Said Eyyüb'dür.¹² İlk kitabı olan *el-Mesih'ul-Deccal* (1987), şu ana kadar basılan kitaplar içinde en fazla etkiye sahipti ve bu alandaki yayınların sesini duyurdu. İkinci yazar Muhammed İsa Dâvûd, *apokaliptik* inançların doğa-

11 Bk. Bizim yakında çıkacak olan "*Banu Israil to State of Israel: the changing exegesis of Qur'an, 17:4-8*" adlı çalışmamız.

12 Said Eyyüb, *el-Mesih'ul-Deccâl: Kırâah siyâsiyye fi usûli'l-edyâmi'l-kubrâ*, Kâhire, el-Fethû li'l-âlemi'l-Arabî, 1987.

üstü tezahürlerine odaklandı, onların başarılı bir şekilde yahudi karşıtlığı ile ortak bağlantısını kurarak onları İslâmî *apokaliptik* senaryo ile birleştirdi. Bununla birlikte tahlil için tercih edilen *el-Mehdi el-Muntazar* adlı kitap, olağanüstü olanı vurgulamaz.¹³ Bu yazarların ikisi de yahudi karşıtlığı konusunda şiddetlidirler ve kana susamış gibidirler. Kullandıkları malzeme de son derece tasviridir. Üçüncü yazar Emin Muhammed Cemâlüddin, müslümanların bakış açısıyla dünyanın ne zaman sona ereceğine dair bir tarih vermeye ciddi bir teşebbüste bulunmuştur. Üç risalesi müslüman dindar çevrelerde önemli bir tepkiyle karşılaşmıştır.¹⁴

Her üç yazar, zihinlerinde çok sabit bir senaryoya sahiptiler: Dünyanın sonu pek yakındır ve alâmetler hâlihazırda çıkmıştır. Cemâlüddin, kıyamet alâmetlerinin zuhur etmiş olduğunu ispat etmek için, *el-Qavlül mübîn fi'l-eşrâti'l-süğrâ li yevmi'l-kıyâme* başlıklı kitabıyla bu konuya bütün bir kitabı tahsis etmiştir. O, bu alâmetlerden yetmiş dokuz tanesini (kendi ifadesiyle hiçbir suretle ispatı mümkün olmayan alâmetlerden yarım düzineyi de bunlara ilave etmek suretiyle) liste hâlinde verir. Diğer iki yazara göre, dünyanın sonunun tanımlayıcı özellikleri, yahudilerin dünyaya, sözde, bütünüyle hâkim olması ve İslâm'ı ortadan kaldırmak için dünya ölçeğinde planlanmış bir gayret göstermeleridir. (Besbelli ki Eyyûb ve Dâvûd'dan aktarılan inançların büyük çoğunluğu paranoyadır ve gerçekte bir temeli yoktur, kendi dünya görüşlerine göre basit bir şekilde sunulmuştur.)

Mesela Eyyûb bize bir tarih dersi sunmak için fevkalâde bir çaba gösterir: Bu yahudi karşıtı komplo teorisisidir. [Ona göre] yahudiler gizlice sızarak kendi amaçları için hıristiyanlığı tahrif etmişlerdir.¹⁵ O bu konuya çok zaman harcamıştır. Mesela Aziz Pavlus, Hıristiyanlığı¹⁶ bozmak için

13 Muhammed İsâ Dâvûd, *el-Mehdi'l-Muntazar 'ala'l-ebvâb*, Kahire: Mektebetü'l-Arabiyye littibâ ve'n-nasr, 1997.

14 Emin Muhammed Cemâluddîn, *Umru'l-Ummati'l-İslâm ve kurb zuhûru'l-Mehdi aleyhisselâm*, Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, 1996; *el-Kavlü'l-mübîn fi eşrâti'l-suğrâ liyevmiddîn*, Kahire: el-mektebetü't-tevfikîyye, muhtemelen 1997; *Reddû's-sihâm an Kitâb 'umru'l-ummati'l-İslâm ve kurb zuhûru'l-Mehdi aleyhisselâm*, Kahire: mektebetü't-tevfikîyye, muhtemelen 1998 veya 1999.

15 Bu komplo teorisinin geniş ve derin anlamı sadece, Umberto Eco'nun *Foucault's Pendulum* adlı eserindeki kurgusal durumla karşılaştırılabilir.

16 Eyyûb, s. 42f. Eyyûb bundan bilgisiz olsa da söz konusu suçlama klasik İslâm'da yaygın olan bir şeydi: P.S. Van Koningsveld, "The Islâmic image of Paul and the Gospel of Barnabas", *Jerusalem Studies in Arabic and Islâm*, 20 (1996), s. 200-229.

yahudiler tarafından gönderilmiş bir ajandır.¹⁷ İmparator Konstantin'in Hıristiyanlığı benimsemesi, yahudilerin gizli bir elidir. Haçlı savaşları, tamamı yahudi olan ortaçağdaki papaların çabalarıyla tertiplenmiştir.¹⁸ Aziz Pavlus'un fanatik bir takipçisi olan Martin Luther, yahudi geçmişinde yahudi taraftarlığı sebebiyle Hıristiyanlığı Deccal'a daha da yaklaştırdı.¹⁹ Protestanlık Avrupa'dan Amerika'ya sirayet edince, Yahudiler Amerikalıları kendilerine körü körüne itaat eder hâle getirdi.²⁰ Napolyon Bonaparte da bir yahudi ajanıydı.²¹ [Kitapta], komünizmin yahudi bağlantılarına ve İslâm'ı yozlaştırmak için komünizmin nasıl dizayn edildiğine daha fazla dikkat çekilmiştir.²² Ayrıca yine yahudiler tarafından çıkarılan I. ve II. Dünya Savaşları konusuna da dikkatler daha fazla temerküz edilmiştir.²³ Bu durum, Eyyüb'u, tamamı Deccal'ın inançları ile işgal edilmiş olan Amerika Birleşik Devletleri'nin dünyanın her yerinde, İslâm'ın şu anda baş düşmanı olduğunun delili olduğunu açıkça söylemeye sevk eder.²⁴ O müslümanları, yahudi ve hıristiyanların nehirlerinden su içtikleri [yollarını benimsedikleri] için sert bir şekilde azarlar. Çünkü bunun sonucu alçaltıcı bir izzetsizliktir.²⁵ (O, büyük ölçüde kendisinin de Batı düşüncesinden yararlandığı gerçeğine duyarsızmış gibi görünür.)

Haklı olarak şöyle sorulabilir: Bu yorumların tamamı hadisin neresinden çıkarılıyor? ve müslüman, bu yorumu elde etmede ne gibi bir yarar ummaktadır? Eyyüb'un tarzında, önce yabancı materyal sunulur, ardından bu durumu desteklemek için hadis kullanılır. Bağlama uygun olsun veya olmasın, o işine ne yararsa onu iktibas eder. Mesela [kitabında] yahudi (John Prawar, Yitzhak Rabin, Eban, Hermann Kahn gibi) ve hıristiyan (John Wesley, George Pakhoury, Jean Dixon gibi) ve tarihî-felsefî kaynaklardan (Will Durant, Bertrand Russell, Jean Paul Sartre ve diğerleri) aralarında herhangi bir ayrıma teşebbüs etmeksizin iktibaslar görür-

17 Eyyüb, s. 56.

18 Eyyüb, s. 183 vd.

19 Eyyüb, s. 59 vd.

20 Eyyüb, s. 61.

21 A.g.e. s. 62.

22 A.g.e. s. 118 vd.

23 A.g.e. s. 183.

24 A.g.e. s. 64.

25 A.g.e. s. 130.

nür. Eyyûb genellikle aradığı sonuca ulaşabilmek için onların kelimelerini çarpıtır. Bununla birlikte malzemesinin çoğu komplo teorisyenlerinden gelir.²⁶ Kendisi dünyanın sonu ile ilgili, bütün Batı tarihi ve yahudi karşıtı komplo teorisi ile alâkalı hususların yanında, fiili olayları ele almak zorunda olduğu bir noktaya ulaştığında hadisi aktarır.

Eyyûb'un yorumuna göre Jezreel vadisinde müslüman koalisyonuna karşı Armageddon Savaşı, Deccal (bir yahudi) tarafından yönetilecek olan Batılı hıristiyan koalisyonu tarafından gerçekleştirilecektir. Bu sebeple o, İslâmî kaynaklarda metinleri biraz çarpıtmak suretiyle kendisine destek bulmaya çalışır.²⁷ Ancak temel olarak bu işe yaramaz, çünkü İslâmî kaynaklar bu özel senaryoya basit bir şekilde de olsa işaret ederler. Eyyûb onları öylesine seçerek ifade eder ki sonuçta okuyucu bunları tıpkı Eyyûb'un istediği şekilde yorumlar. Ancak onun temel fikri, yapılacak olan savaşın Armageddon savaşı olduğu, Deccâl'in gerçekleştireceği savaş hakkındaki geleneksel İslâmî hikâye değildir. O bu konudaki Hıristiyanı çerçeveyi İslâmî kaynaklara (onlardan özetle bahsederek) yamar ve müslümanların zaferiyle sonuçlandırır. Bu savaşla ilgili pek çok ayrıntı ortaya çıkar. Neticede Deccal Batıya hâkim olacaktır.²⁸ Müslümanlar üstün gelecek ve Batı Avrupa'yı fethetmeye devam edeceklerdir (onun daha önce komünizmin yıkılışını yazdığı hatırlanmalı). Anlaşıldığı kadarıyla bu noktada Deccal -ki bu savaşta ölmeyecektir- İslâm topraklarında yeniden ortaya çıkacak ve müslümanların onunla yeniden savaşması gerekecektir.²⁹

Deccal, Armageddon Savaşı'nda ölmeyecek ve İslâm topraklarında muazzam yahudi ordusu ve onun takipçileriyle birlikte yeniden zuhur edecektir. Deccal, Doğu İran'dan İran Körfezi'ne kadar ilerleyecek ve Mekke ile Medine'yi işgal edecektir. Önceki savaşlarda tahrip edilmesi-

26 William Guy Carr'ın, *Pawns in the Game* (Arapça'ya *Ağyâr alâ ruk'ât santrâc* adıyla tercüme edilmiştir) adlı kitabı sık sık iktibas edilir ve müslüman Apokaliptik Edebiyatında çok etkilidir. Genellikle onlara tarihi öğrenme imkânı sağlar. *Protokols of the Elders of Zion* gibi daha az etkili materyal de buna ilave edilebilir. (a.g.e.Eyyûb, s. 114).

27 Eyyûb, a.g.e. 281f.

28 Bu kısım Henry Kissinger'la alâkalıdır. (O neredeyse çoğu İslâm apokaliptik senaryolarında kötülük figürüdür. Bk. Sifr b. Abdurrahman el-Huveyli, *Va'du Kissinger ve'l-ahdâfu'l- Amerikiyye fi'l-Halic*. Dallas, Texas, Müessesetü'l-Kitâbi'l-İslâmî,1991 ve Ronald Reagan'a gelince, Eyyûb onun Deccal'm bir ajanı olduğunu düşünür.

29 Eyyûb, s. 193f.

ne rağmen İsrail Deccal'a katılacak ve müslümanlar Suriye'nin kuzeyine kaçacaklardır. Müslümanlar orada Deccal ve takipçileri tarafından kuşatılacaklardır. Deccal ve taraftarları, dünyaya bir müslüman [Ümmet-i Muhammed'den bir fert] olarak dönecek olan Hz. İsa tarafından mağlup edilecek ve yahudiler bozguna uğrattılacaktır.

“Daha sonra büyük *apokaliptik* savaş sırasında ortada görünmeyip Armageddon Savaşı'nda yer alanların gururunun bastırıldığı gibi, Deccal ve taraftarları da aynı şekilde baskı altına alınır... Ardından uzun süreli hilekârlığın sonuçları unutulmaya başladığında son savaş çıkar. Bununla demek istediğim, bunun İsrail'in kalıtsal problemi olduğudur... Bu problem, İsrail'in, Mesih'inin ulûhiyetine inanmasından kaynaklanmaktadır. Bütün siyasi ve iktisadi ideolojiler, dünyanın savaş halinde olmasına yol açmaktadır. Bu problem sebebiyle uzun bir süredir İslâm dünyasının üzerine prangalar ve engeller konmuştur.”³⁰

Eyyûb oldukça kana susamıştır ve yahudilerin mağlup olmasından bir bakıma sadistçe bir zevk almaktadır. Hz. İsa gibi muzaffer müslümanlar da Kudüs'e ilerlerler. Eyyûb bunu şöyle aktarır:

“Neşelen Ey Kudüs'ün kızı!³¹ Meydandaki yahudiler kırılmış, herhangi bir şekilde ölüme hazırlanmış bir adam gibi olacaklar. Yolların kavşak noktasında hıristiyanlar Mesih Deccal'in yerle bir olduğunu anlayacaklar. Barış prensi [Deccâl] ölecek. Kudüs asla yahudiler için yapılmadı. Ağla ey Kudüs'ün kızı! Hangi duvarın arkasına gizlenmek seni memnun edecekse orada ağla. Diktatör ölecek ve geleceğin, kaderin ellerinde olacak.”³²

O, bunun akabinde klasik *apokaliptik*ten yahudi karşıtı rivâyetleri ifade eder:

“Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi Deccal'in takipçileri geri çekilecek ve o günde onları gizleyecek hiçbir şey bulunmayacaktır. Öyle ki taşlar “Ey mü'min! Kâfir buradadır” diye haber verecektir. Yahudi

30 Eyyûb, s. 283-284.

31 *Kitab-ı Mukaddes, Zekeriya* Kitabı, 2:10, 9:9'da geçen bir parodidir.

32 Eyyûb, s. 286-287.

taş ve ağaçların arkasına gizlenecek, taş ve ağaçlar şöyle diyecektir: “Ey Müslüman! Ey Allah’ın kulu! Arkamda saklanan bir yahudi var, gel ve onu öldür! Yolun sonunda bütün kitaplar yakılacaktır. Hilekârlar, ajanlar ve münafıklar Allah’ın Resûlü İsa’nın ve İslâm ordusunun ayaklarının altında yakılacaktır: Ajanlar, destekçiler, işbirlikçiler, fanatikler, serseriler, köpekler, kurtlar, maymunlar ve domuzlar...³³ Şafak vaktinden sonra bir çığneme ve inleme sesini andıran bir ses olacak.³⁴

Dahası Eyyüb’un tarihi dersinden ve komplo teorisinden çıkarılan, Emin Muhammed Cemâlüddin’in ilk kitabı *Umru ümmeti’l-İslâm*’dır. Cemâlüddin, Ezher Üniversitesi dünyasında eğitim aldı ve geleneksel hadis yorumu içinde yetişti. O, muhafazakâr muhalefetin ne olduğunu bilmektedir. Dünyanın sonuna dair bir tarih verme teşebbüsünün onun bidatı olduğunu söylemek muhtemeldir. Bu sebeple onun görüşüne göre bu, Avrupa tarihi meselesi ya da papalardan hangilerinin yahudi olduğuna karar verme meselesi olmayıp kritik bir karar vermedir, dünyanın sonunu hazırlayıcı bir faktördür. O, zamanının önemli bir kısmını kıyametin küçük alametleri (dünyanın sonunu hazırlayıcı siyasi, ahlâki, sosyal olaylar) üzerine odaklanarak harcamaktadır. Kudüs’ün alınması, ayın ikiye bölünmesi³⁵ gibi bazı olaylar vardır; vebanın ortaya çıkması vb. salgın hastalıklar meydana gelecek, dünyanın sonunun gelmesi ile birlikte çeşitli musibetler artacaktır. Bunların herbirini tavsif ederken muhafazakâr seleflerinden farklı olarak Cemâlüddin, ilgili modern olaylara işaret etme noktasında çok dikkatlidir. Yemen’in başkenti Aden’de 1256 yılında meydana gelen volkanik patlamaya dair ilgisiz yorumlarla kendisini sınırlandırmaz. veya Konstantinopolis’in (İstanbul) alınma-

33 İslâm Din Edebiyatında genellikle maymunlar yahudiler, domuzlar ise hıristiyanlardır. Eyyüb, s. 286-287.

34 Eyyüb, s. 286-288. Taşlar, ağaçlar ve yahudilerin öldürülmesi ile ilgili rivâyete İslâm apokaliptik kaynaklarında sık sık yer verilir. Hatta muhafazakârlar yakın gelecekte bunun gerçekleşmesine dair umutlarını not alarak ilave etme temayülündedirler. İzzeddün Huseyn eş-Şeyh, *Eşrâtü’s-sââh es-suğrâ ve’l-kübrâ*, Beyrut, Dârü’l-kütübü’l-ilmiyye, 1993, s. 11; Mustafa Abdulkadir Atâ, *el-Mesih İsa ve nüzüluhü âhiru’z-zamân ve katluhu’d-Deccâl*, Kahire, Mektebetü’l-türâsi’l-İslâmi, 1986, s. 23. Bu Hamas yemini olduğu zahirdir. (bk. *Journal of Palestine Studies*, 22 [1993], s. 122-134.

35 O, *Umru Ümmeti’l-İslâm*, s. 29-34’de kıyametin küçük âlâmetlerine kısaca yer verir. Buna ilave olarak *el-Kavlü’l-Mübîn* başlığını verdiği cildi bunlara tahsis eder. Kur’an, 54/ 1.

sından (1453) yedi yıl sonra Deccal'ın ortaya çıkması gibi alâmetleri izahsız bırakır.³⁶

Mesela Kudüs'ün alınmasından bahsederken o aşağıdaki yorumları yapar. (Çünkü o, Kudüs'ün şu anda müslümanların kontrolünde olmadığıнын farkındadır.)

“[Müslümanların Kudüs'ü iki kez hıristiyanlara geri verdikleri olay da dâhil tarihin doğru bir yorumunu verdikten sonra] bundan bizim öğrendiğimiz Kudüs'ün ne bir Filistin meselesi ne de Arapların milli meselesi olduğudur. Bilakis bu, müslümanlar, yahudiler ve haçlılarla alâkası olan bir meseledir. Bu yüzden görüyoruz ki yahudiler bu günlerde -geçen yıllardan beri- Kudüs'ü yahudileştirmek için her türlü gayreti sarfediyorlar. Hatta yerine Süleyman mâbedini inşa etmek için sözde Tevrat'a dayalı inançlarına uygun olarak yakılmış olan mâbedi ikâme etmeyi iddia ederek Mescid-i Aksâ'yı yıkmaya bile teşebbüs ediyorlar. [Âşâi rabbâni] âyinleri, mesihleri ve kurtarıcıları diye iddia ettikleri kişi tarafından yahudilerin baş hahamlarıyla birlikte Deccâl tarafından icra edilecektir.”³⁷

Elbette onun modern örnekler kullanması, sadece yahudi karşıtı komplo teorisine dayanmamaktadır. O sık sık günümüz müslüman gençliğin ahlâkî standartlarda gevşek olması noktasında şokta olduğunu da göstermektedir. Mesela cinsi serbestliğin ortaya çıkması meselesine temas ederken, o buna Arab müslüman devletlerin yetişkinler arasında karşılıklı anlaşma ve rızaya dayalı cinsi ilişkilere müsaade eden Fransız hukukunu benimsemelerinin sebep olduğunu ifade eder. O meselenin şu noktaya geldiğini söyler: “Bir imam zina aleyhine vaaz ederken dinleyiciler arasından bir genç kalkıp şunu söyledi: “Allah niçin zinayı yasakladı, o da evlilik gibi değil mi?”³⁸

36 İnanılmaz bir şekilde muhafazakârlar Konstantinopolis'in fethedildiğini hâlâ takdir etmezler. Volkanik patlamanın Ortadoğu'da olduğunu görmeyerek bunu kıyametin bir alâmeti olarak kullanırlar. (Artık Moğollar'ın Ye'cûc ve Me'cûc olduklarını söylemek mümkün değildir). (Şeyh, *Eşrâtü's-Sâah*, s.21-22, 61-63.)

37 Cemâlüddin, *el-Kavlü'l-mübîn*, s. 19.

38 A.g.e., s. 31.

Bununla beraber Cemâlüddin, Eyyüb gibi zamanın/dünyanın sonuyla ilgili hadislerin yorumlanmasını ve yahudi karşıtı komplo teorisini geçğin bir parçası olarak kabul eder. İki yazar arasındaki temel fark şudur: Cemâlüddin biraz daha ihtiyatlıdır ve hadislerin hadis edebiyatında verilen sırayla gerçekleşeceğine [okuyucularını] inandırma konusunda daha dikkatlidir. Ona göre senaryo, olaylara protestan (*evangelical*) hıristiyan bakış açısıyla değil geleneksel müslüman bakış açısıyla bakarak ifade edilir. Bunun güzel bir örneği yahudilerle savaştır.

Müslümanların yahudilerle savaşı, yahudiler taşların ve ağaçların arkasına gizlendiklerinde ve kıyametin büyük alâmetlerinden olan Decal'ın zuhurundan ve Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesinden sonra olacaktır. Bunun gerçek olduğunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Şunu da eklemeliyim ki kıyametin büyük alâmetlerinin bir parçası olarak bu savaşın ortaya çıkmaması, bazılarının düşündüğü gibi onun kıyametin küçük alâmetleri içine dâhil edilmesi anlamına gelmez. Ama gerçek böyle değildir.³⁹ [Daha başka] pek çok olaylar daha vardır ki bunlar meydana geldiğinde, artık kıyametin büyük alâmetleri zuhur edecektir.⁴⁰

Elbette bu, Cemâlüddin'in yahudilerle savaş senaryosuna karşı olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır: O, sadece bu olayın meydana geleceği yerle ilgilenmektedir. Söz konusu olay Armageddon Savaşı'ndan sonradır.

[Beşinci Savaş hakkında konuşma], daha net bir ifadeyle üçüncü savaşları olan Armageddon savaşında yahudilerin üçte ikisi yok edilmiş olacaktır. O derece ki yahudiler savaştaki ölümlerini defnetmek için yedi ay gibi bir süreye ihtiyaç duyacaklardır. (*Ezekiel 39:12* bunu ispat etmektedir.)⁴¹ Bunu takiben yahudilerin üçte ikisi Armageddon Savaşı'nda yok olacaktır. Sonra müslümanlar, Mehdi'nin liderliği altında yahudilerin kalan üçte birlik kısmına hâkim olacak-

39 Cemâlüddin burada yahudilerle savaşa dair hadisi siyasi bir kullanımla açık bir şekilde savunur. Ancak ayırım önemlidir. Eğer "yahudi savaşı" kıyametin küçük alâmetleri arasında yer alıyorsa bu takdirde söz konusu savaş, dünyanın sonuna doğru vuku bulacak olan olağanüstü hadiselerden hemen önce meydana gelen başka bir siyasi olaydır. Ancak ölüm sonrası (eskatolojik) geleceğin önüne alırsa o zaman bu savaş, sadece, Decal olarak bilinen kişiye karşı umumi müslüman savaşının bir parçası olarak meydana gelir.

40 Cemâlüddin, *el-Kavlü'l-mübin*, s. 12-13.

41 Her ne kadar o farkında değil görünse de bu rivâyet klasik İslâm apokaliptiğine geçmiş durumdadır. bk. İbn Mâce, *Sünen*, Beyrut, Dâru'l-fıkr, II, 1359 (no: 4076)

lardır. Bu, müslümanların İstanbul'u fethinden ve yahudilerin kralı olan mel'un Deccal'ın ortaya çıkmasından sonra olacaktır. Bunun açıklaması şudur: Yahudiler kendi mesihlerini (kurtarıcı) beklemektedirler. O, sözünün eridir ve tıpkı kendilerinin düşündüğü gibi kendilerini söz konusu bozuk insanlardan (dünyaya yerleşmiş olan diğer yahudilerden) kurtaracak olan zeki krallardır. Onlara göre Mehdi'nin zuhuru 2000 bin yılından önce gerçekleşecektir... Bu sebeple yahudiler müslümanlardan korunmak için kayaların ve ağaçların arkasına gizleneceklerdir. Ancak kayalar ve ağaçlar onlara çare olmayacak ve buldukları yerleri müslümanlara işaret edeceklerdir. Bu; inkârları, haksız yere peygamberlerini öldürmeleri, günahsız çocukların, yaşlıların ve kadınların kanlarıyla kirlenmiş olan ellerinin kokusu sebebiyledir. Yeryüzü onların kötülüklerinden, şeytani desiselerinden temizlenmiş olacaktır. Taş ve ağaçların konuşması, Deccal'ın ortaya çıktığı, Hz. İsa'nın yeryüzüne indiği Ye'cüc ve Me'cüc'ün zuhur ettiği bir zamanda böyle olağanüstülüklerin yanında, şaşılacak bir durum değildir. Bütün yeryüzü dünyanın sonunun gelmesine hazırlanacaktır.⁴²

Rahatça görüldüğü gibi Cemâlüddin bütün bir senaryoyu “taş ve kayalar hakkındaki hadis” etrafında hazırlamaktadır. Müslüman *apokaliptist*lerin cazip bir şekilde adlandıkları üzere bu senaryoyu uygun bağlam dışında almadığımızdan eminiz. Diğer *apokaliptist*ler gibi Cemâluddin, teorisini ortaya koymak için yeni kaynaklar bulma noktasında ümitsizdir; çünkü kitabının temel fikri “dünyanın sonunun bilinip tarihlendirilebileceği”dir. Hâlbuki bu yaklaşım geçmişte İslâm *apokaliptik* geleneği tarafından benimsenmemiştir. O, kaynaklarını daha farklı yerlerden bulmaya çalışmıştır. Mesela kitabının orta kısmında, en zor noktaya geldiğinde onun iyi bilinen -mesela o Richard Nixon'un “1999 yılında dünya üzerindeki hâkimiyetimizi tamamlamış olacağız” sözü gibi⁴³- otoriterlerden alıntıda bulunduğunu görürüz. Pat Robertson, Billy Graham, Hall Lindsey, Jerry Falwell ve bir kısım Arap hıristiyan *apokaliptik* yazarlar da onun nezdinde önemli bir yer tutar. Hepsinin söylediği ortak şey, 2000 yılında dünyanın

42 Cemâlüddin, *el-Kavlü'l-mübîn*, s. 76-77.

43 Cemâlüddin, *Umru ümmeti'l-İslâm*, s. 51- 52.

sonuna yaklaşacağımızdır. Bu tür yabancı kaynaklar, onun İslâmî kaynakları kullanmak suretiyle yaklaşık olarak “dünyanın sonunu tarihlendirme” noktasındaki cesaretinin dozunu artırır.⁴⁴

Muhammed İsâ Dâvûd’un *el-Mehdî’l-Muntezar* adlı kitabı, Eyyûb ve Cemâlüddin’in çizdiği senaryodan farklı bir özellik taşımaktadır. Söz konusu kitap tek cilttir ve (Eyyûb’un kitabı gibi) hızlı gelişen olaylarla doludur. Bununla birlikte o, Eyyûb’un kitabında yer verdiği savaşa yeniden değinmez. Ayrıca Muhammed İsâ Dâvûd, dünya siyasetini açıklamada en önemli etkenlerden olması sebebiyle yahudi karşıtı teoriyi büyük ölçüde benimsemektedir. Ayrıca o, bu konu üzerine fazla zaman harcamaz. Katı bir şekilde yahudi karşıtı olmasına ve müslüman olmayan bir kimseyi hakir görmesine rağmen kitabındaki temel prensip, geleceği tahmin etmeye yardım edebilecek yeni bilgi kaynaklarını arayıp bulmaktır. Bunun için o ilk hadis kaynaklarına, bunlara ilaveten Mısırlı hıristiyanlara (Coptic), yahudilere ve ilk hıristiyanlara ait materyallere müracaat eder. Ancak o böyle yaparken klasik İslâmî kaynakları da ihmal etmez ve diğer yabancı malzemeyi sadece yeni materyaller ışığında görüp değerlendirir. Kişi onun Batıya olan inancını rahatça görebilir. (Temel olarak eski kaynaklar olsa da) gerçek şu ki Muhammed İsâ Dâvûd, bütün yeni şeylerden büyülenmektedir. Esas olarak onun Mehdi üzerine bir kitap yazmasının sebebi, klasik İslâmî dönemde Mehdi ile ilgili çok sayıda rivâyetin aktarılmasına imkân veren çoğu dinî çevrelerde Medhi konusuna şüphe ile bakılmasıdır. (Belki de bu konunun politik nezaketinden dolayıdır).⁴⁵

Bu sebeple Dâvûd istikbalde olacak hadiselerle ilgili çalışmada kendisinin işine yarayacak materyal eksikliği ile karşı karşıya gelmiştir. Bu materyalin bir kısmını, çağdaş bir müslümanın dünya hakkında nasıl bir değişiklik istediğini düşünerek kendi hayalleri ve arzusuyla desteklemiştir (yani müslümanlar birlik olacak ve kendilerini Batı etkisinden kurtaracaklar ve kendi kaderlerini kendileri kontrol edecekler.) Bununla beraber o, kaynak problemini daha önceden bilinmeyen elyazmalarına odaklanarak

44 Onun tenkit eden müslüman eleştirmenler, bu zayıf noktayı tespit edip kendisine tepki göstermişlerdir. bk. Mustafa Murad, *Metâ Teqûmu es-Sâah*, Kahire, el-Mektebetu’l-Kudsi, 1997.

45 Bu konuda bk. Muhammed Ferid Hicâb, *el-Mehdî’l-Muntazar beyne’l-akidetü’l-diniyye ve mazmînu’s-siyâsi*, Cezayir, el-Müessesetü’l-vataniyye li’l-kitâb, 1984.

çözer. Bunlara Ölüdeniz yazmaları da dâhildir. O yayınlarında çarpıtılmış bazı tarihlerle ilgilenmek suretiyle bunlara büyük önem atfetmektedir. (Henüz yankıları geçmemiş olan bu hâdise ile ilgili komplo teorisi de bunun içindedir). O, İsrâ'nın ve Mehdi'nin kendisiyle savaşıp öldüreceği Deccal'ın İslâmî versiyonunun alâmetlerini ve tahminlerini bu yazmalar da bulur.⁴⁶ Bununla beraber tercih ettiği metot, amacına uygun malzeme bulabileceği, dünyadaki yeni İslâmî yazmaları araştırmaktır. Bunlara aşağıda temas edilecektir.

Dâvud kendi fikirlerini geliştirmek için yahudi karşıtı komplo teorisini kullanmakta tereddüt etmez. Yahudilerle savaş, kitabının temel hedeflerinden biridir.

“Bütün dünyanın fethedilmesi ilkin Mısır'ın fethi ile başlayacaktır. Mısır'ın alınması Mehdi'ye biatledir. Dünyada yahudilerin liderliğinin müslümanlarla yahudiler arasında çıkacak olan “beşinci bir savaş”ın patlak vermesini beklemeleri garip bir şeydir. Hâlbuki biz müslümanlar bunu ummuyoruz ve bundan kesinlikle eminiz. Dinimiz İslâm bize böyle bir savaşın geldiğini kesin olarak bildiriyor. Savaşlar olacak ve o savaş, taşların ve ağaçların arkasına yahudinin gizlenmesiyle sona erecek. Kayalar ve ağaçlar “*Ey Müslüman, ey Allah'ın kulu! Yahudi burada; gel ve onu öldür!*” diye seslenecek.”⁴⁷

Kitabı boyunca Mehdi, bütün dünya ile devamlı olarak savaşır. Ancak Mehdi'nin amansız düşmanları, Mehdi'nin karşıtlarından her bir ferdin arkasında destekçi olacağı söylenen yahudilerdir. Bu sebeple Türklerin, Kuzey Afrikalıların, Avrupalıların ve en önemlisi Amerikalıların yahudiler tarafından etkilenip müslümanların mesihi ile savaşa yönlendirildiğini görürüz. Hareketin en can alıcı noktasında yahudiler en sonunda temizlenir ve düşmanlıkları ebedi olarak ortadan kaldırılır.

Müslümanların yahudilerle savaşlarına ilişkin rivâyetlere rağmen, söz konusu savaş, klasik İslâm *apokaliptik* edebiyatında çok önemli değildir. Söz konusu rivâyetler çağdaş *apokaliptik* yazarları tarafından sık sık dile getirilir. Pek çok alanda, bu nispeten nadir rivâyet, yahudi karşıtı çok sa-

46 Dâvud, s.90-91, 104, 106-107.

47 Dâvud, s.122.

yıdaki materyali hazmetmeye ihtiyaç duyan müslümanlara hayat bahşeder. Bu materyal bahsi geçen senaryoyu teşvik etmektedir. Burada İslâmî rivâyetler olayların yabancı versiyonlarına açık bir şekilde meşruiyet kazandırabilir ve bunların hadislerden desteğe sahip olduğunu gösterebilir. Bir müslüman, gerçekten, mirasındaki *apokaliptik* edebiyatın [muhteva] dengesine baksaydı, yahudilerle olacak savaşa vurgunun çok büyük olduğunu görür ve söz konusu vurgunun genel olarak klasik dönemde olduğunu farkedirdi. Siyasi şartlar ve bahsi geçen yahudi karşıtı çalışma alanını genel olarak benimseme, buna meşrutiyet kazandırmaya hizmet etmiştir.

5. Kitab-ı Mukaddes Kaynaklı Malzeme

İslâmî gelenekte Kitab-ı Mukaddes malzemesi zor ve sorgulanabilir bir yere sahiptir. İslâmî *apokaliptik* edebiyatındaki bu yeni eğilim tarafından yapılan ilk eleştirilerden biri, büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılara dayanmaktadır. Bazı yazarlar, açıkça bu problemle yüz yüze gelmişlerdir. Hişam Kemal Abdulhamit şöyle der:

“Bazıları şu sözleri protesto etmişlerdir. “Tahrif edildiklerinden dolayı bizim Tevrat ve İncillerden bilgi almamız caiz değildir.” [Bize göre] bu yanlış bir inançtır. Çünkü Tevrat'ı ve İncilleri tetkik edip bunlarla Kur'an'da ve Nebevi hadislerde haber verilenleri karşılaştıran bir kimse, bu ikisi arasında pek çok konuda tam bir birliğin olduğunu görecektir ve tahrifin Tevrat'ın ve İncillerin tamamına uzanmadığını farkedecektir. Tevrat'ta ve İncillerde, bilhassa kıyamete yakın zamanda meydana gelecek olaylarla ilgili bölümlerde olduğu gibi, hâlâ tahrif edilmemiş kısımlar bulunmaktadır.”⁴⁸

Bu tespit, müslüman *apokaliptist*lerin kendi senaryolarını desteklemek için Kitab-ı Mukaddes'e geniş ölçüde dayanmalarına imkân sağlamıştır.

Gerçekte büyük oranda bunu ilk yapan kişi Eyyûb idi. Onun çoğu *apokaliptik* düşünceleri, Kitab-ı Mukaddes içindeki Vahiy kitabının bir müslüman olarak okunup yorumlanmasını karakterize eder. (Gerçi o Da-

48 Abdulhamid, *Helâk*, s. 5-6. Ayrıca Cemâlüddin'in yorumlarıyla mukayese ediniz, *Ummü'ti'l-İslâm*, s.36.

niel ve Ezekiel kitaplarından da iktibaslarda bulunmuştur.) Eyyûb, hıristiyanlığın [öngördüğü] olaylar dizisine ve İslâmî *apokaliptik* kaynaklara ve kendi zamanına kadar İslâmî *apokaliptik*le bir paralellik içinde olmayan hıristiyanî ilişkiye dayanır. Bununla birlikte Eyyûb, kendisinin asıl kaynağı olarak *apokaliptik* hadis edebiyatını reddetse de, Kitab-ı Mukaddes metinlerini hadis edebiyatı aracılığıyla gözden geçirmeyi sürdürür. O, her durumda, aktarılan metinleri fevkalâde ön yargılı bir şekilde okur. Ancak kendi dünya görüşüne hitap etmeyen bilgileri reddetmek suretiyle bazı sonuçlara ulaşır. Eyyûb açık bir şekilde İslâmî *apokaliptik*te bir dönüm noktasıdır. *Apokaliptik* senaryolara bir kaynak olarak Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanmak, Eyyûb'den önce nadirdi; hatta hemen hemen yoktu. Ondan günümüze kadar çağdaş, aşırı tutucu (*fundamentalist*) *apokaliptik* yazarları, Kitab-ı Mukaddes'den yoğun bir şekilde iktibasta bulunmuşlardır. Dahası bazen bu konuda Kur'an'dan daha ziyade ona başvurmuşlardır. Eyyûb olmasaydı bu olmazdı.

Eyyûb, Deccal'ın mağlup edilmesinden sonra ortaya çıkacak olan Mehdi'nin kim olduğuyla ilgilenirken Kitab-ı Mukaddes'in *Vahiy* bölümünün 19:11. âyetlerine başvurur. Burada o mesihî bir figür olan "faithful/inançlı" ve "true/hakikat" isimlerini bulur. Ona göre bunlar, Hz. Muhammed'in isimlerinden iki tanesidir.⁴⁹ Eyyûb bu temele dayanarak Mehdi'nin isimlerini beyan eder. Dahası o İslâm'daki Mehdi'ye dair hadislerle ("Mehdi Hz. Muhammed'in torunlarından; Hz. Muhammed'in kızı Fatıma'nın çocuklarından")⁵⁰ Kitab-ı Mukaddes'in vahiy bölümü 12:1, 5. âyetlerini karşılaştırır. (Bilhassa, doğum yapan bir kadınla ve ayrıca Fatıma ile bu kadın arasında büyük benzerlikler bulur.)⁵¹

Eyyûb, Kitâb-ı Mukaddes içinde yer alan Yeni Ahit'in *Vahiy* bölümünü okumayı sürdürerek yeni Kudüs'ün hıristiyan sembolizmini uygun görür ve onun Mekke olduğunu ilan eder. Hâlbuki bu, diğer pekçok müslüman *apokaliptik* yazarına göre problemlili bir husustur. Çünkü İslâm'da mukaddes şehirler olan Mekke ve Medine fiilen *apokaliptik* senaryoları

49 Eyyûb, s.76.

50 Bk. Nuaym b. Hammad, *Fiten*, s. 228-232.

51 Eyyûb, s.76-77.

içinde yer almaz. Hamas'ın liderlerinden Bassam Ğırrar'ın dediği gibi “İslâm Mekke'de başlamıştır ve Kudüs'de tamamlanacaktır.”⁵² Ğırrar, klasik *apokaliptik*ın sınırları içinde tamamen haklıdır; çünkü erken döneme ait pekçok hadis vardır ki bunlara göre dünyanın sonuna doğru Kâbe Kudüs'e gelecektir. Klasik *apokaliptik* malzeme içinde Kudüs'te fiilen daima Mehdi'ye (İslâm Mesihî) bağlı yöneticiler vardır. Bununla birlikte Eyyûb, *vahiy* bölümünün 21. âyetine göre “yeni Kudüs alanı”nın Kâbe olduğunu sistematik bir şekilde göstermeye çalışır. (Arapça'da Medine-i Mukâba).⁵³ “Temelin taşları”nın (*Vahiy* 21:19-20) haceri esved, hayat nehrinin de (*Vahiy* 22:1) zemzem kuyusu olduğu söylenir.⁵⁴ Sadece bu değil, *Vahiy* 19:11'e başvurarak İsa figürü Hz. Muhammed olarak tanımlanır. Bu yüzden Eyyûb'e göre “Yeni Kudüs” Mekke'dir (O, hıristiyanların hâlihazırda bunu niçin fark etmediklerini anlayamaz).⁵⁵ Eyyûb [un kitabı] hakkındaki doğru yargı, bunun İslâmî ve hıristiyânî *apokaliptik* üzerine Eyyûb'un zorlama olarak yaptığı hayret verici yeni yorumların küçük bir kısmı olduğudur. Kitabında ulaştığı sonuçlara, bazı muhafazakârlar tarafından hucüm edilmiş olması, hiç de şaşırtıcı değildir.

Beklenildiği gibi Cemâlüddin, Kitab-ı Mukaddes'e ait materyali kullanmakta daha ihtiyatlıdır. O, hadis edebiyatında söz konusu malzemeyi ve görüşleri teyit eden malzeme bulmaya çalışır. Bununla birlikte o hıristiyanların *apokaliptik* konusundaki dikkatlerini fark eder. Yahudiler kıyâmetin alametlerinden biri olmalıdır. Bu sebeple o, “Ey İsa gel!” diye başlayan bir hıristiyan ilahîsini bu inançlara delil olarak zikreder.⁵⁶ Ancak kişi kitabın ilerleyen sayfalarında Cemâlüddin'in hadisleri Eyyûb ve Dâvûd'dan daha serbest olarak kullandığını daha açık bir şekilde ve iyi anlaşırsa da o, Kitâb-ı Mukaddes'teki bilgilere daha az açıktır. Gene de Cemâlüddin, Eyyûb ve Dâvûd'un çizdiği senaryoların büyük bir kısmını, bilhassa Armageddon Savaşı ile ilgili bölümü benimser. O, olan Jimmy Swaggart, Jerry

52 Bassam Ğırrar, *Zevâlü İsrail: âm 2022*, Beyrut Mektebetü'l- Biqâ, 1995, s.49-50.

53 Eyyûb, s. 83.

54 Eyyûb, s. 84-85.

55 Eyyûb, s.79-80.

56 Cemâlüddin, *Umru Ümmeti'l-İslâm*, s. 20; karşılaştırınız: Muhammed el-Bar, *el-Mesihu'l-Muntazar ve't-Ta'limu't- Talmud*, Cidde, Dârus's-Suûdiyye, 1987, s. 125-127. O, aynı zamanda bazı hıristiyan evanjelik beklentileri dile getirmiş ve kitabını Deccal'in tesirlerine tahsis etmiştir.

Falwell, Scofield, Ronald Reagan gibi önde gelen hıristiyan bilginlerinin ifadelerini çıkış noktası olarak alır.

Sonunda Cemâlüddin öyle bir noktaya ulaşır ki konuyla ilgili hadislerle hıristiyânî malzeme arasında bir bağlantı vardır. O bu noktada müslümanlarla hıristiyanlar arasında yapılacak olan anlaşma ile ilgili meşhur rivâyeti dile getirir.

“Rumlarla (Bizanslılarla) bir güvenlik anlaşması yapacaksınız. Rumların düşmanlarına karşı birlikte savaşacaksınız. Emniyet içinde olacak ve ganimet alacaksınız. Nihayet tepelik bir alanda askeri kamp kuracaksınız. Rumlardan bir adam ayağa kalkıp haçı havaya kaldırarak şöyle diyecek: ‘Zafer haçındır.’ Bunun üzerine müslümanlardan bir adam kalkıp onu öldürecek. Rumlar müslümanları sürecekle ve *apokaliptik* savaşlar olacak, size karşı gruplar seksen bayrak altında bir araya gelecek, her bayrak altında on iki bin asker bulunacaktır. (Cemâlüddin ‘Görülüyor ki iki savaş olacaktır: Bir Armageddon Savaşı, diğeri müslümanlarla bugün Amerika ve Avrupa olarak tezahür eden Rumlar arasındaki savaş’ demektedir). Bu yüzden Armageddon Savaşı, son acıların ve *apokaliptik* savaşların başlangıcı olarak beklediğimiz ilk savaştır. Üçüncü bölümde Mehdi başlığı altında ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, yıkıcı nükleer savaş sırasında dünyadaki stratejik silahlar ortadan kalkacaktır. Bunun ardından son dünya savaşları artık kılıç, ok ve atlarla olacaktır. Bu sebeple bunda şaşılacak şey yok. Çünkü bütün eski medeniyetlerle ilgili var olan hukuk, parlamadan sonra yıkılışla, yükselmeyi müteakip kayboluşla yüz yüze gelecektir. 20. yüzyıl dünyevi dönüşümün zirvesine ulaştı. Ve hatta onlar, adına “Yıldız savaşları” dedikleri savaşlardan söz ediyorlar.⁵⁷

Cemâlüddin, Kitab-ı Mukaddes’in istikbale dair haberlerini de ortaya çıkarır. Kitabının ortalarına doğru o, dünyanın sonunun pek yakın olduğu (1999-2000) fikri ile ilgili deliller zikretmeye başlar. Daha sonraki cilt olsa da kendisini eleştirenlere karşı yazdığı *er-Reddüs-sihâm*’da, o, tezini ispat edebilmek için İslâmî materyale yeniden dönmek zorunda kalır. İlk ciltte *Matta 20: 1-16*’da geçen “işçiler hikâyesi”ni (*workers parable*) iktibas eder.

57 Cemâlüddin, *Umru Ümmeti'l-İslâm*, s. 39.

Kısaca bu hikâye, daha sonra yahudiler ve hıristiyanlar diye kimlikleri açıklanan, çok sayıda grubu ayrıntılı olarak anlatır. Söz konusu hikâyeye göre bunlar bir efendi (Tanrı) tarafından günün farklı zamanlarında aynı işi yapmak üzere kiralanmışlardır. Günün bitiminde her grup aynı ücreti alır. İlk olarak ve günün başlangıcında kiralanıp çalıştırılan önceki grup (yahudiler ve hıristiyanlar) sonraki grubun (müslümanlar) gün batımına doğru kiralandıklarını ileri sürerek bunlardan daha fazla çalıştırılıp onlarla aynı ücreti almaktan şikâyetle bulunurlar. Buna göre müslümanlar bütün gün çalışmak zorunda kalmamışlardır. Bundan dolayı aynı ücreti hak etmemişlerdir.⁵⁸ O, bu hikâyeyi kullanarak kıyametin vaktini tarihlendirmeyi başarır. (Hesaplamalarına göre dünyanın ömrü 7000 yıldır ve bu hesap, bir günün 24 saat olduğu farzedilerek yapılır). Bu ironiktir ve çağdaş hadis araştırmalarının durumunu göstermektedir. Bu hikâyenin İslâmî versiyonu, klasik eserlere alınmıştır. Cemâlüddin bunun farkında değil görünmektedir.⁵⁹

Muhammed İsa Dâvûd'a tekrar dönersek, o Kitâb-ı Mukaddes kaynaklarını kullanarak Hz. Muhammed'in bir peygamber olduğunu ispatla ilgilenmektedir. O klasik dönemde geliştirilen konuları çok yakından takip eder. *Deuteronomy* kitabı 18:18'de geçtiği üzere "Tanrın olan Rab, seni benim gibi (Mûsâ) kendi biraderlerinin arasından bir peygamber olarak kaldıracak" ifadesi buna bir örnektir. Bu açıkça Hz. Muhammed'in misyonu hakkında bir kehanettir. (İslâmî yaklaşıma göre bu ifade Kitab-ı Mukaddes malzemesini iyi niyetle Dâvut'un kullanması için daha önceden tespit eder.)⁶⁰ Ancak Dâvut daha ileri gider ve kanonik olmayan İncilleri ve hıristiyan kilise babalarını kaynak olarak yoğun bir şekilde kullanır. Dâvut bu konuda son derece seçmeci davranır. Onun sadece kendi görüşünü ispat edecek kaynak aramaya çalıştığı görülmektedir.⁶¹

(Hepsi bu tavırlardan birine sahip olduğunu reddetseler de) diğer yazarlar Kitab-ı Mukaddes lehine ilk tavırlarında daha da aşırıdırlar. Mesela Hişam Kemal Abdulhamit, *Helâk ve Dimâru Amerika el-Muntazar veqtera-*

58 Cemâlüddin, *Umrü Ümmeti'l-İslâm*, s. 50-51.

59 A.J.Wensinck, *Concordance*, Leyden, E.J. Brill, 1936-62, "qırât" md; bk. Ebû Ya'lâ el-Mavsilî, *el-Müsned*, Dimaşk, Dâru'l- Me'mun li't-turâs, 1986, IX, s. 343, X, s.208-209.

60 Dâvud, s. 60-61.

61 Dâvud, s. 76-82, 114-115, 121, 131.

be *Hurûcu'l-Mesîhi'd-Deccâl*, isimli kitabında Kitab-ı Mukaddes'ten her zaman uzun bir alıntının aynen zikredildiği iktibaslarında kendi tercihlerini yansıtır. Ancak o her ne zaman bir hadisi zikretse onu özetlemekle yetinir. O, [kullandığı hadislerin] hadis edebiyatındaki kaynaklarını asla vermez. Ancak İslâmî olmayan malzemenin kaynaklarını belirtir. Hadis edebiyatının İslâmî bilgideki yerini düşünerek bunun böyle olmaması, kaynaklarının belirtilmesi gerekir. Bu yapılanlar hangi malzemenin daha prestijli olduğunu göstermektedir.

6. Uygun Bir Çözüm

Modern *apokaliptik* hemen çok sayıda farklı kaynaklar arasında bir senteze dönüşür; hadis edebiyatı bunlardan sadece biridir. Bununla birlikte bazı durumlarda yabancı kaynakları derinlemesine deşme ve problemlili konulara cevaplar bulma arzusunda ısrar edilmiştir. Buna güzel bir örnek Konstantinapolis'in (İstanbul) düşmesi ile ilgili *apokaliptik* tir. Cemâlüddin bunu kıyametin yaklaştığının alâmetlerinden biri olarak sıralar. İstanbul'un fethi (yukarıda dikkat çekildiği gibi) bilhassa Deccal'ın ortaya çıkmasına öncülük eden bir olay olarak meydana gelir. O, elbette Konstantinapolis'in müslüman Osmanlı Türkleri tarafından asırlar önce alındığını bilmektedir. Deccal rivâyetlerinin yalın mantığına göre bu olay yaklaşık olarak (şehrin düşmesinden 7 yıl sonra) 1460 yılında olmalıdır.⁶²

Ancak Dâvûd'un bu probleme de bir çözümü vardır: (Türkiye'nin Batı yanlısı politikaları çerçevesinde) İsrail ile Türkiye arasındaki karşılıklı müdafaa anlaşması. İki ülkenin silahlı kuvvetleri, birlikte eğitim alarak beraber hareket ederler. Türkiye'nin Fırat ve Dicle su kaynaklarını kontrol altında tutma tehdidi açıktır. "Yakın gelecek, bunun gerçek hâlini ifşa edecektir ve o zaman biz Allah Resûlu'nün gerçeği söylediğini ifade edeceğiz." *'Sizler Konstantinapolis'i fethedeceksiniz.'*

62 Cemâlüddin, *Umrü Ümmeti'l-İslâm*, s. 74; karşılaştırmız, *el-Qavlü'l-mübîn*, s. 113-114; Hamza el-Fakîr, *Selâsetu yantaziruhum el-âlem*, s. 68-69; Muhammed İzzet Arif, *Nihâ-yetü'l-Yehûd*, Kahire, Dâru'l-İtisâm, 1996, s. 191, Eyyûb, *Mesîh*, s. 197, dipnot 32'de farklı bir çözüm önerir (O, önce Türk- İsrail dostluğu hakkında bilgi verir. Ona göre Konstantinopolis gerçekten Roma'dır ve şehir fethedilecektir).

“Allah Resûl’ü ashabına şöyle buyurdu: ‘Bir yanı kara parçası, diğer yanı deniz olan bir şehir duydunuz mu?’ Orada bulunan ashâbı: ‘Evet, Ey Allah’ın Resûlü!’ dediler. ‘Beni İshak’tan yetmiş bin kişi Konstantinopolis’i almak için savaşmadıkça kıyamet kopmaz. Onlar şehrin yakınına geldiklerinde kamp kuracaklardır. [Bu fetih] ne silah ne de ateşli oklar kullanılacak; şehir sadece onların ‘Lâilâhe İllallah ve Allâhu Ekber’ demeleriyle fethedilecektir.”⁶³

Burada biz, herhangi bir yabancı kaynağı [ona başvurup onu] tahrif etmeden bir hadisin İslâmî yorumunun çok açık bir örneğini görmekteyiz. Ancak o modern durumla bağlantılıdır. İnsan Muhammed İsâ Dâvûd’un bu görüşü, yabancı kaynaklardan aldığını ummaktadır; çünkü o, Mehdi’nin dünyayı fethetmesi senaryosunu devam ettirerek meseleyi Türkiye konusuna getirir⁶⁴. Zaman içinde herşey aslına rücu edecektir; zira Türkiye hakikaten müslümandır...”

Diğer yazarlar da kendilerine iyi malzeme sağladığı için aynı rivâyeti kullanırlar.

Verdiği tarihte yanılma da (çünkü Konstantinopolis onun dediği gibi 1353’te değil 1453’te fethedilmiştir) Mansur Abdulhakîm Konstantinopolis’in fethinin anlamı üzerinde oldukça fazla durur. O pekâlâ bilmektedir ki Konstantinopolis Bizanslıların elinden alınmıştır, dolayısıyla şehrin fethedileceğine işaret eden söz konusu hadis yeniden yorumlanmalıdır. Ancak Mansur Abdulhakîm, Cemâlüddin gibi Türk karşıtı bir yorumu benimsemez... Konstantinopolis ve Bizans, İslâm [âlemin] a ciddi zarar veren ve müslümanları derin bir gaflet uykusuna iten Batı’nın başkaldırısını temsil eder. Mehdi müslümanları daldıkları derin uykudan uyandıracak ve Konstantinopolis’i yeniden alarak onlara zafer kazandıracak, Batının İslâm dünyası üzerindeki etkisini tamamen bertaraf edecektir.

“Müslümanlar bugün tam bir şüursuzluk ve uyuşturulmuşluk içindedir, hıristiyanlar onları vaatlerle, petrol zenginliğiyle, rahat, sorumsuz ve kolay bir hayat tarzı ile uyuşturmuştur. Meşru veya

63 Cemâlüddin, *Umru Ümmeti'l-İslâm*, s. 75.

64 Dâvud, s. 133-134.

gayr-i meşru, bunların arasında bir fark görmeksizin her alandan zevk almak için ülkelerinde yaşıyorlar. Avrupa ülkeleri ve Amerika toprakları, petrolden ve yeraltı kaynaklarından kolayca kazanılan paraları harcamaları için onlara açılıyor. Ancak onlar “*iyiliği emredip kötülükten alıkoymak için insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmet*” (Qur’ân, 3: 110) olduklarını unutmuşlardır.⁶⁵

Muhammed İsâ Dâvûd, senaryosunu desteklemek için bilinmeyen İslâmî el yazmalarına biraz daha odaklanır. Aslında o, Kitab-ı Mukaddes materyaline güvenmede tam da bir hoşnutluk içinde değildir. Ancak onun Mehdi fantezisine dayanan yeterli sayıda hadis de bulunmamaktadır. Ona göre çözüm (görünüşte) yeni kaynaklar meydana getirmektir. Ancak bu yazmaların gerçekten mevcut olup olmadığını bilmenin bir yolu bulunmamaktadır. Pek muhtemeldir ki bu tür yazmalar bulunmamaktadır veya en azından bu yazmalarda verilen bilgilerin Dâvûd’un söylediğiyle örtüşmesi muhtemel değildir. Bu türden hadise iyi bir örnek aşağıdadır:

“Ağaç ve hurma savaşı, Kâbe ve Suriye’ye doğru Nil, bir asalet savaşı, alçaltılmış taht. Bu Rab tarafından hak olarak rehberlik edilen Mesih’in kehanetidir. Hayat ağacı, ışık ağacı, balık ağacı. Rab Mısır’da İsrail’e karşı savaşı. Ve Mısır Rabb’e kızgın bir şekilde ve pişmanlıkla savaşı. Rab İsrail’e zaferle yaklaşır. O, İsrail’e gazaplıdır ve Rabb’in öfkesi intikamla gelir. Rab İsrail’i utanç içinde bırakır. İsrail’i bir kral öldürmeyecektir. Rab İsrail’e merhametlidir. Bütün İsrail Rabb’e karşı öfkeli. Rab İsrail’e gazaplanır. Mısırlı biri İsrail’i öldürür. İsrail, Mısır’a kral olur. Ve Rab İsrail üzerine yeni bir kral yerleştirir. Yıkım yaklaşır ve Sinâ’da bir ateş... (yazma burada kesilir.)⁶⁶

Yukarıda iktibas edilen cümleleri biraz anlamlı yapmaya çalışmak için kişinin dürüst bir şekilde Dâvûd’un akıcı kalemıyla yazdıklarını terketmeye razı olması gerekebilir. Kitabı boyunca o [daha makul ve anlamlı yorumlar yapma] görevini eşit bir şekilde yapar görünür. Ancak insan canlı

65 Abdulkahim, s. 23-26 (sayfa 26’ dan alıntı); âyetin İngilizce meali Majid Fahri, *The Qur’an*, London, Garnet, 1997’den alınmıştır.

66 Dâvud, s. 154; bk. Emîr Arab, *el-Mehdi’l-Muntazar: Hakikatu em Hirâfah?*, Beyrut, Dâru’l-Resûli’l-Ekrem, 1998, s. 34-35. O, [alıntıdaki bilginin] saçma ve uydurma olduğunu görmekten gelmeye çalışır ve bunun Nuh zamanından geldiğini var sayar. Bunu yaparken Şii imamlarla birlikte Ehl-i Beyt’e dâhil kişilerin isimlerini zikreder.

bir hayal dünyası olan Dâvûd'dan şüphelenecektir. Yukarıda anılan türdeki kehanetler oldukça farklı bir tarzda yorumlanabilirdi. Dünya apokaliptik araştırmalarına yepyeni bir katkı konusunda bir tekele sahip olması Dâvûd'un şansıdır.

7. Sonuçlar

İslâm, tarihi boyunca Hıristiyanlıkla fikri olarak iki kez yüz yüze geldi ve hıristiyan kaynaklarından büyük oranda rivâyet/ malzeme ödünç aldı. Bunların ilki, yeni oluşum yıllarında ve ikincisi geçen yüz elli yıl boyunca olmuştur. [Müslümanlar] her iki devrede aldıkları bu malzemeleri özümseme problemi ile karşılaştı. İlk devrede, belli ki, pek çok fikir, ilk karşılaşmada emildi. Bu fikirlerin müslüman kelamcıları ciddi şekilde rahatsız ettiği bir gerçektir. Bu rahatsızlığın kısmi etkisiyle büyük oranda hıristiyan kaynaklardan gelmiş olan apokaliptik rivâyetlerin alınması netice itibarıyla durdu. Bununla birlikte, asırlar boyu bu rivâyetlerin çoğu *mevzu* olarak kabul edildi ya da en azından bunlar üzerine, onları tamamen devre dışı bırakacak yorumlar yapıldı. Gene de söz konusu apokaliptik düşünceler asırlarca İslâm'a iyi hizmet etti. [Çünkü bu rivâyetler] savaşı bir zihniyet ve saldırgan bir yapı arz etmesine rağmen, varoluşun tatmin edici bir çerçevesini de sunmaktadır. Apokaliptik rivâyetler, hayata inanç katmak için yeterince heyecan vericidir. Bahse konu rivâyetler (*apokaliptik* zihinli topluluklara bir çıkış yolu sağlayarak) inanca canlılık verecek kadar heyecan vericidir ve bu zihinlerin saldırganlığı İslâm'ın (hâkim) olmadığı bölgelere odaklanır. İslâm'ın büyük bir talihidir ki, *apokaliptike* merkez olarak seçtiği Suriye-Filistin bölgesi asırlar boyu çatışmaların merkezi oldu ve toplumda bu rivâyetlere uygun bir hissiyat meydana getirdi.

Şüphesiz ki bu uygun hissiyat, geçen otuz yıl boyunca müslüman okuyucular için yeterli değildi. Asırlarca müslümanların tasavvurları üzerinde itiraz edilemeyen bir hâkimiyet kuran hadis edebiyatı alt şubesi apokaliptik rivâyetlere yapılan yorumların yerini giderek başkaları aldı ve [yazarlar] yeni otorite kaynaklarını birbirleri ile uzlaştırmak zorunda kaldılar. Bu durum hadis edebiyatının otoritesini zayıflattı ve konunun farkına vardır-

di. Said Eyyûb ve Muhammed İsa Dâvûd gibi kimseler, Batı'nın tuzaklarını ifşa etmeye çalışırken, Arap toplumunda Batı'nın yayılan etkisini keşfettiklerinde ve kendilerini bu şeytani etkinin daha fazla etkisinde kaldığını anladıklarında daha fazla neyi umabilirlerdi? Hatta muhafazakârların son ümidi olan Cemâluddin, "dünyanın sonunun geliyor olduğu fikri"ni desteklemek için araştırmasında, kendi geleneğinde derinleşmekten daha ziyade, Kitab-ı Mukaddes'ten ve Batılı protestan (*evangelical*) hıristiyanlardan nakillerde bulunur.

Basitçe söylersek hadis edebiyatı esas müdâfilerini kaybetti; çünkü *apokaliptik* konusundaki rivâyetlerin [reel hayatta] karşılığının olmadığı anlaşıldı. İlk olarak bunu kavrayanlar arasında *apokaliptist*ler gelmektedir; çünkü onlar [fiten] rivâyetlerinin devamlı güncellenmesi ihtiyacını pek yakından hissediyorlar ve çevrelerindeki yahudiler dünyayı kontrol ederlerken onlar da dünyanın sonuna dair tahminlerini ve senaryolarını yeniden gözden geçiriyorlardı. Müslümanlar aşağılanmış ve mağlup olmuşlardı. Teknoloji müslüman toplumları köksüz ve bağlantısız bırakarak hızla geliyordu. Baş düşmanları olan İsrail ile anlaşmalar imzalanıyordu. Müslümanların bulabildiği fiten rivâyetleri, bu izah edilemez değişikliklerin üstesinden gelebilecek bir yapı sunmaktan acizdi. Bu yüzden [modern] *apokaliptist*ler kolay bir yol benimsediler: Onlar hıristiyanların *apokaliptik* beklentilerini aldılar, yağmaladılar ve kullanabilecekleri herhangi bir materyali tahlil ettiler. İslâm fiten edebiyatının enkazından ne kurtarabilmişlerse onlar üzerine bu materyali aşıladılar ve bir senaryo ürettiler. Bu, yahudi karşıtı komplo teorisiyle bir araya getirildiğinde (ki o hıristiyan inançlarına ve tarihine dayalıdır) hadis üçüncü dereceye itildi ve ancak *apokaliptik* yazarının amacına hizmet ettiği zikredildi.

Bu metodun avantajları aşikârdır. Senaryo güçlü ve oldukça uygundur ve o açık bir şekilde pek çok kimsenin tasavvurunu etkiledi. Zararları da aşikârdır. Müslüman *apokaliptik* yazarı, Batı medeniyetine saldırmak için Batılı metotları ve kaynakları kullanırsa sadece kendi kültürünü daha da batılılaştırmış olur. Bu yazarların bibliyografyalarına bakan herhangi bir okuyucu kaçınılmaz bir şekilde şu sonuca varır:

Eğer bu [Batılı kaynakları kullanmak] Batıya saldıran kimsenin yapabileceği en iyi şey ise, o halde tamamen İslâm'a ait bir kültürü oluşturma şansı kaybedilir. Bu, ağır bir şekilde hıristiyan tarihine dayanan yeni *apokaliptik* senaryonun bağlantısız yapısı hakkında çok açıktır. (Zorunlu olarak onu her kim okursa ona kısaca bu tarihi öğretir; o, kuruntulu bir şekilde Batı medeniyeti hakkında bir derstir). *Apokaliptik* yazarı kendi kültürünün kullanılabilen sırlı unsurlarını ihmal ediyor. O sözkonusu unsurları kullanmaya ya çok meyillidir ya da fiilen böyle bir ürünü üretmek ve böyle bir müslüman paranoyası inşa etmek için onun hakkında yeterince bilgisi vardır. Şu da eklenmelidir ki burada fiten yazarı, etrafında olan araçların arasından dilediğini seçebilir.

İslâm'a karşı yahudi komplo teorisi fikri, klasik zamanlardan beri iyi bir şekilde belgelenmiştir. Yazardan daha bilgili olan hiçbir *apokaliptist* bu ısmarlama, kuruntu rivâyetleri öne çıkarmayı seçmedi ve bunları yahudi karşıtı komplo teorisine benzer şekilde geliştirmedir.

Bu sebeple, kişinin müslüman *apokaliptik* yazarının sıklıkla cehaletine işaret etmesi ve yazarın kendi hadis mirası hakkında zorunlu olarak keyfi hareket ettiğini belirtmesi bir talihsizliktir. Yukarıda sözü edilen sadece bir örnektir. Çoğu zaman, *apokaliptist*, hadislere ve hıristiyan otoritelere dayanarak zikredilen, aynı şekilde klasik İslâm geleneğinde dile getirilen rivâyet ve ifadelerin farkındadır. Bu konuya [çağdaş] müslüman *apokaliptist* pek az dikkat eder. Gerçek anlamda [Hıristiyanlıktan alınan malzeme ile fiten edebiyatındaki rivâyetlerin aralarındaki] münasebeti ve onların kendi geleneğindeki değerini inkâr eder. Bununla da yetinmez, o kendi geleneğine dönme arzusunu ve onu yüceltme ihtiyacını dile getirir. Onun hem söz ve metotları hem de kavram ve kaynakları arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki *apokaliptik* yazarı kuralcı (normative) İslâm'a değil, İslâm'la Hıristiyanlık ve yahudi karşıtlığını sentez etmeye öncülük yapmaktadır.

Eş'ari'nin İnsan Fiilleri Doktrini*

Mohammed Yusoff Hussain**

Çev.: Hamdi GÜNDOĞAR***

Giriş

Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari (ö.324-936), İslam Kelâm literatüründe Mutezile ile Cebriyye arasında orta bir yolda olmasıyla meşhurdur. Bu makalede onun insan fiilleriyle ilgili her iki Kelâm ekolünün içinde olduğu mütenakız durumu uzlaştırma görüşü üzerinde yoğunlaşacağız.

Eş'ari, iki temel konum tesis eder. İlk olarak o Allah'ın geçmiş, şimdi ve geleceği bildiğini ortaya koyar. İkinci olarak o, insanın zorunlu ve ihtiyari fiilleri dahil, evrendeki her şeyin Allah'ın kudretiyle yaratıldığını ifade eder. Bu durumda birçok soru ortaya çıkmaktadır. Allah evrendeki her şeyi ve özellikle iyi ve kötü bütün insan fiillerini de yarattığına göre Allah'ın kötüyü de yaratan bir günahkâr olduğu iddia edilebilir mi? Allah meydana gelen fiilleri önceden biliyor, irade ediyor ve onları yaratıyorsa insanın fiillerindeki sorumluluk payı nedir?

Eş'ari esasen Allah'ın evrende tek yaratıcı olduğunu ve evrendeki her şeyi O'nun yarattığını, O'nun kötülükleri yaratmadığını ispatlama konusunda duyarlı olmuştur. Ona göre insan yaptıklarından sorumludur. Eş'ari'nin ileri sürdüğü çözümleri netleştirmek için onun iki önermeyi içine alan insan fiilleri teorisini inceleyeceğiz. Eş'ari'nin ilk önermesi; Al-

* Bu makalenin İngilizcesi, "al-Ash'ari's Doctrine of Human Actions" başlığıyla, *The Islamic Quarterly*, London, 1992, dergisinin, XXXVI/2. sayısında yayınlanmıştır.

** Malezya National University, İslami İlimler Fak. İlahiyat ve Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

*** Yrd. Doç. Dr. Şırnak Ün. İlahiyat Fak. Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

lah bütün fiillerin tek ve yegâne müessir yaratıcısıdır. İkinci ise; insanın zorunlu ve ihtiyari fiilleri yaratılma açısından aynıdır.

1- Allah Bütün Fiillerin Tek ve Yegâne Yaratıcısıdır

Eş'ari'nin insanın zorunlu ve ihtiyari fiillerini de içine alan, evrendeki bütün fiillerin Allah'ın kudretiyle yaratıldığını öne süren tezine göre; Allah'ın insanın bütün kategorilerdeki fiilleri yaratan tek yaratıcı olması, kötü fiilleri O'na dayandırmayı gerektirmez ve bu durum insanın fiillerinden sorumlu olması durumuyla çelişmez. Mu'tezile'nin görüşünün aksine o, insanın fiili gerçekleştirme gücünün, insandan irade dışı, kazara meydana gelen fiillerle aynı olduğunu, bunun da Allah'ın yaratması olduğu fikrinde ısrar eder.

Mu'tezile'nin önde gelen kelâmcılarından olan Muammer b. Abbad'a göre insan fiilleri için kesinlikle yaratıcıya ihtiyaç yoktur, zira Allah 'beden'in yaratıcısıdır, fiillerin değil. Muammer'e göre insanın yapıp ettikleri fiil olarak ifade edildiğine ve fiiller de Allah'ın mahlûku olarak değerlendirilmediğine göre Allah insanın fiillerinin yaratıcısı değildir.¹ Ayrıca insan aynı zamanda kendi fiillerinin faili olarak da isimlendirilemez, çünkü olaylara sebebiyet veren beden tabiatıdır ve insan beden değildir. Bundan dolayı insan, fiillerinin sahibi olarak kabul edilmez. Bu düşünceden hareketle Muammer, tabiatı itibarıyla 'beden'i insan fiillerinin gerçek sebebi yapmıştır. Muammer, Allah'ın insan fiillerinin yaratıcısı olmadığını ispat sadedinde iddialarının birinde Allah'ın insanın rengini belirleyebileceğini ancak 'beden'in uygun olmayan rengi almayabileceğini savunur. Burada Eş'ari'nin şu deliline işaret etmek uygun olur ki; "Allah irade edilebilen her şeyi irade eder, bu manada olabilen şeyler ve bilfiil iradeye ilişkin şeyler buna dahildir."² Muammer, "Allah insanın rengini belirleyebilir" diyor. Burada problem şudur: Allah'ın iradesi insanın rengini belirleyebilir mi? Bundan dolayı Eş'ar'i, Allah'ın irade edilebilecek her şeyi irade ettiğini iddia etmiş ve bu iddiayı desteklemek için

- 1 M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, New York and London: Columbia University Press, 1970, s. 65.
- 2 al- Ash'ari, Kitab al-luma, translation, Richard J. McCarty (The Theology of al- Al-Ash'ari) Beirut, Imprimerie Catholique, 1953, s. 33.

şunları söylemiştir: “Allah’ın mülkünde O’nun dilemediği hiçbir şey olmaz. Zira eğer Allah’ın mülkünde O’nun irade etmediği bir şey olursa o zaman bunu iki şey takip eder: Bu ya O’nun dikkatsizliğinin ve ihmalinin tasdiki olur, ya da O’nun acizliği, güçsüzlüğü, zayıflığı ve başarısızlığı olur. Bu sebeple bu gibi şeyler Allah için söylenmez. Çünkü O’nun mülkünde O’nun dilemediği hiçbir şey olmaz.”³

Bu iddianın gerekçesi şudur: Eğer Allah’ın irade ettiği gerçekleşirse bu acziyet ve zayıflık ile sonuçlanmaz. Diğer taraftan, eğer Allah’ın dilemedikleri gerçekleşmezse o zaman O’nun acziyeti ve başarısızlığı söz konusu olur. Benzer olarak, Muammer’in iddiaları göz önünde bulundurulduğunda eğer Allah insanın rengini irade edip -ki Muammer’e göre Allah insana rengini verir- ve bu gerçekleşmezse (zira Muammer’e göre beden uygun olmayan rengi kabul etmeyebilir) o zaman bu durum Allah’ın acziyetini ve başarısızlığını gerektirir. Bu tartışmadan açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki Eş’ari’ye göre Muammer’in teorisi Allah’a acziyet ve başarısızlığı atfetmekle sonuçlanmaktadır. Bunu Allah için söylemek mümkün değildir. Eş’ari şunu idda ediyor: Aynı şekilde eğer Allah’ın irade etmediği bir fiil gerçekleşirse bu durumda O’nun iradesinde zayıflık ve başarısızlık söz konusu olur veya O’nun dikkatsizliği ve ihmali söz konusudur ve aynı zamanda O’nun tarafından istenmeyen başkasının fiili meydana gelir.⁴

Eş’ari’ye göre var olan bütün arızî şeyler Allah’ın mahlûkudur ve başkaları tarafından meydana getirilen bütün şeyler Allah’ın fiilleridir. Bu nedenle Eş’ari, Muammer’in “insan fiilleri bedeninin yapısından meydana gelir” görüşünün aksine bu fiillerin Allah’ın fiilleri olduğunu kabul etmiştir. Aynı zamanda Şehristani’de, Eş’ari’nin, “kişinin nefsinde belirli kabiliyet ve yeteneklere sahip olduğu, bunun da bedeninin selameti olduğu” şeklindeki görüşünü nakletmiştir.⁵

Eş’ari insan tabiatının birçok yeteneğe sahip olduğunu kabul etmesine rağmen kendi doktrininde insanın her hangi bir şeye vücud verdiğini iddia

3 al- Ash’ari, *a.g.e.*, s. 33; Ayrıca bkz. *al-Aş’ari, al- İbana an Usul al- Diyanah*, Çev. W.C. Klein, New Hawen: Connecticut, American Oriental Series, 1940, XIX/ 101.

4 al-Ash’ari, *a.g.e.*, s. 35.

5 Al-Şahristani, *Nihayah al-aqdam fi ilm al-kalam*, Çev. Alfred Guillaume, London: OUP, 1934, s. 38.

etmez.⁶ Beden ve onun tabiatıyla ilgili olarak Şehristanî şunları tekrarlar: Beden madde ve suretten oluşmuştur. Bu nedenle eğer beden güç sarf ederse bu madde ile beraber olur ve madde eksik bir tabiata sahiptir, öyle ki bir şeyi varlığa getirmesi imkânsızdır.⁷

Burada Şehristanî Eş'arî'nin değil, bundan ziyade kendisinin ve diğer Eş'ari âlimlerin durumunu bildiriyor. Bununla beraber onun Eş'ari ekolüne mensup olmasından dolayı onun Eş'ari doktrinine ait ifadeleri desteklemesi makuldür.

Eş'ar'îye göre fiillerin varlığı beden ve tabiatla ilgili değildir, zira Allah her şeye kadirdir ve evrendeki her şeyi yaratmada tektir. Ona göre Muammer'in; 'insan fiilleri yaratıcıya muhtaç değildir' şeklindeki teorisi Allah'a zaafiyet ve başarısızlık atfetmeyi gerektiriyor. Ayrıca Eş'arî evrendeki var olan her şeyin gerçek ve müessir yaratıcısının sadece Allah olduğunu⁸ ve başka hiç kimsenin bütün boyutlarıyla hiçbir şeyi varlığa çıkaramayacağını savunmaktadır. O yine her fiilin oluşumunun tamamının, ancak fiili tamamen kendi bilgisi ve amacı doğrultusunda belirleyen bir failin eseri olduğunu iddia etmektedir.

Eş'arî, Allah'ın ilmi üzerindeki tartışmasında; Allah'ın bildiği şeyleri genel olarak değil detaylarıyla bildiğini iddia etmektedir. İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratılmışlığını ispatlamak için Eş'ari her fiilin bütün mahiyetiyle yalnız Allah tarafından bilindiğini ileri sürmektedir. Bu iddiadan hareketle o evrende var olan bütün fiillerin tek ve gerçek yaratıcısının Allah olduğu sonucunu çıkarmaktadır.

Eş'ari, iman ve küfür örneğini kullanarak bu örneklerde var olmayı belirleyen gerçek ve müessir sebebin bütün her şeyin de sebebi olduğunu söyleyerek iddiasını detaylandırır. Şöyle ki: insan fiillerinin yaratılması hususunda rasyonel tecrübe göstermiştir ki inançsızlık kötüdür, yanlışır, yararsızdır, tutarsızdır, oysa ki iman iyi, meşakkatli ve zahmetlidir. Ve tecrübelerimiz gösteriyorki inançsız kişi bilerek iyi ve doğruyu inkâr etmesi ne rağmen onun niyetinin tersi olabilir. İnanan kişi de imanın zahmetsiz,

6 Al-Şahristani, a.g.e., s. 88.

7 Al-Şahristani, a.g.e., s. 26.

8 Al-Ash'ari, Al-İbana 'an usul al-Diyanah, s. 101.

ızdırapsız ve sıkıntısız olmasını istemesine rağmen onun istek ve arzusu yerine gelmiyor.⁹

Bu tartışmadan ortaya çıkmıştır ki; fiil ancak o fiili tamamen belirleyen ve o fiilin mahiyetini tamamen bilen bir fail tarafından meydana getirilebilir, yani fiili yaratan, inanan kişinin imanının iyi olduğunu bilir, aynı zamanda inançsızın bu fiilin de kötü ve yararsız olduğunu bilir. Eğer bu fiil onu bilen bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiyorsa o zaman o fiil failsiz olarak meydana geliyor demektir. Bu, Muammer'in, insan fiillerinin yaratıcısız meydana gelebileceğini iddia ettiği teorisini kabul etmek olur. Bunun yanlış ve imkânsız olduğu Eş'ari tarafından kanıtlanmıştır. Böylece fiilin varlığa gelmesinin ancak onun gerçekleşmesini tercih eden bir fail tarafından meydana getirildiği ortaya çıkmıştır. Eş'ari ayrıca şunları da söylüyor: Bir fiilin bir tercih edici olmadan meydana geldiği iddia edildiğinde, kişi bütün fiillerin böyle olduğuna emin olamaz. Aynı şekilde bir fiilin failsiz meydana geldiği iddia edildiğinde de kişi bütün fiillerin böyle olduğuna emin olamaz.¹⁰

Burada Eş'ar'ı şunu iddia eder: Kesbeden biri olmaksızın bir fiil vücuda gelirse, bu durumda, içerikleri aynı olsa da, benzer muhtevadaki bir eylem diğeriyle aynı şekilde vücuda gelmeyebilir. Bu sebeple şunu farz etmek mümkün olur ki gerçek haliyle vücuda gelen bir fiil, onu olduğu gibi belirleyen ve gerçek haliyle bilerek meydana getirenin eseridir.

İmanı veya inkârı meydana getiren şey bir mü'mine veya kâfire ihtiyaç duymayabilir, zira onların her ikisi kendi iradeleriyle inkarı iyi ve doğru, imanı zahmetsiz ve meşakkatsiz olarak kabul edebilirler. Bu niyet gösteriyor ki onlar imanın veya inkârın gerçek anlamda sahibi değildirler.

Bu noktaya kadar, Eş'ari'nin kanıtlamaları gösteriyor ki; bütün işler ve fiiller onun gerçek tabiatını ve mahiyetini bilen bir yaratıcıya muhtaçtır. Ayrıca fiiller onun gerçek tabiatını ve mahiyetini bilmeyen birisi tarafından gerçekleştirilirse bu, bir yaratıcı olmadan da fiillerin meydana gelebileceği anlamına gelir ve bundan dolayı bundan önceki durumun, yani bir tercih

9 al- Ash'ari, Kitab al-luma, s. 55.

10 al- Ash'ari, a.g.e., s. 55.

edici olmadan fiilin meydana gelmesinin imkânsız olduğunu gösterir. Hepimiz kişinin yaptığı fiillerin gerçek tabiatını ve mahiyetini bilmediğine dair örnekleri biliyoruz, bu sebeple insanın kendi nefsi dışında fiilin bir yaratıcısının olması mümkündür. Ne kişi bütünüyle ve gerçek anlamda inkârı veya imanı meydana getirebilir, ne de, diğer taraftan maddi anlamda insan bedeni bir insan fiiline sebep olur. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi beden kendisinden ayrı olan şeyler üzerinde herhangi bir etki meydana getirmez.

Bu tartışmanın esası ne kişiyi ne de bedeni fiil sahibi yapmaktır, ancak sadece Allah Teala fiillerin gerçek ve etkili yaratıcısıdır. Bu şu anlama gelir; Allah'ın dışında müessir fail ve kudret sahibi yaratıcı yoktur.

Mu'tezililer insanın fiillerinin yaratıcısı olmasının Allah'ın adaletinin gereği olduğunu savunurlar. Diğer taraftan Cebriyye'ye göre fiilleri yaratan sadece kudret sahibi Allah'tır. İlk bakışta Eş'arî'nin, insanın fiillerini kendisinin meydana getirdiğine yönelik bir çözüm üreteceği görünümü ortaya çıkmaktadır, ancak ileri safhalarda fiillerin yaratıcısının yegâne yaratıcısının Allah olduğunu söylemekle onun görüşünün cebrilikten kurtulmadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber insan fiilleri konusunda Eş'arî görüş, Cebriyye ile aynı olarak değerlendirilemez. Eş'arî'nin genel anlamda görüşleri takip edildiğinde onun Allah'ın adaletini kabul ettiğini, Cebriyye'nin 'insanın fiillerinde mecbur olduğu' görüşü ile Mu'tezile'nin 'insan fiillerinde tamamen hürdür' şeklindeki görüşünü reddettiği görülecektir.

Eş'arî, görüşünü ispatlamak için Allah'ın doğrudan fiilleri yaratmadığını söylüyor ve şöyle delillendiriyor. Fiiller için onları gerçek anlamda gerçekleştiren bir fail gerekir, çünkü fiil failden ayrı olamaz. Bundan dolayı eğer fiili gerçek anlamda gerçekleştiren beden olursa, o zaman Allah fiili gerçekleştiren fail olur. Fakat fiil onu gerçek anlamda meydana getirecek bir faile ihtiyaç duyduğu gibi aynı şekilde onu kesbeden bir kâsibe ihtiyaç duymaz. Böylece fiil eğer iktisab olursa Allah da onun kâsibi olmalıdır.¹¹

Eş'arî burada kesb kavramını ortaya atmaktadır. Eş'arî'ye göre her ne kadar gerçek anlamda bütün fiillerin asıl yaratıcısı Allah ise de O, fiili bil-fiil icra eden veya onu kesb eden bir kâsib değildir. Burada yaratan ve kes-

11 al- Ash'ari, a.g.e., s. 57.

beden kavramları arasındaki fark ortaya konulmaktadır. Eş'arî, fiilin onu gerçekten bir yaratıcıya ihtiyaç olduğunu söylemişti fakat onun gerçekten kesbeden bir kâsib'e ihtiyacı olduğunu söylememiştir. Diğer ifadeyle yaratıcı fiili gerçekten yaratır, fakat kesbeden fiili yaratmaz. Bu iki terim tabiiyetle eşit olarak tanımlanmamıştır. Bundan şu anlaşılıyor ki; Eş'arî'ye göre fiiller, onları gerçek anlamda icad eden bir yaratıcının yaratılmış gücünden meydana getirilmektedirler, fakat bu yaratılmış güç fiilin tam anlamda mahiyetini ve gerçekliğini belirlemek için yeterli değildir.

Zorunlu ve ihtiyari fiiller yaratılış açısından aynıdır iddiasına rağmen -ki onu sonra tartışacağız- Eş'arî, Allah'ın zorunlu fiilleri yaratma delilinin aynı zamanda O'nun ihtiyari fiilleri yaratma delili olduğunu iddia etmiştir, fakat ihtiyari fiillerin kesbi için bunu söylememiştir. Eş'ari şunu söylemiştir: Bilfiil zorunlu fiilleri yaratma ile ilgili delil, Allah'ın zorunlu eylemler sebebiyle hareket etmediğini kanıtlar. Zorunlu fiil dolayısıyla hareket eden kimse, onu bilfiil yapan fail sayılmaz. Onun iddiasının gerekçesi "hareket edenin" tanımının ne olduğunda yatmaktadır. Eş'ari'ye göre "Hareket eden" terimi; kendisinde hareketin meydana geldiği kişidir. Ancak Allah'ın bu şekilde hareket ettiği söylenemez. Eş'ari, bu meseleyi aydınlatmak için bir kıyas kullanmıştır:

Benzer şekilde eğer kesp fail için delil teşkil ediyorsa o zaman fail için ayrıca kesb etmeyi ispatlamaya gerek yoktur. Zira kesb eden, kesb ettiği şeyde kendisi için yaratılan güç vasıtasıyla kesb eder. Fakat alemlerin Rabbi yaratılan güç vasıtasıyla yaratan değildir. Böyle olunca Allah gerçek anlamda fail iken kesbeden bir kasib durumunda olamaz.¹²

Bu açıklamalardan sonra ortaya çıkmaktadır ki; Allah insan fiillerinin kasibi olarak addedilmez, çünkü fiiller ve olaylar yaratılan bir güç ile meydana gelirken, Allah'ın gücü yaratılmamış, mutlak ve aşkındır. Bunun tam olarak açıklığa kavuşturulması için daha önce mü'min ve kâfir örneği verilmişti. Kanıtlanmıştır ki inkârcı, inkar fiilini bütün mahiyeti ve gerçekliğiyle meydana getiremez. Böyle olunca müteakiben şunu demek gerekir. Kâfirin inkâr fiilini kesb etmesi; o yaratılmış bir güçle inkar ediyor

12 al- Ash'ari, a.g.e., s. 57-8.

anlamındadır. İnkâr fiili kâfirin onu kesb etmesiyle gerçek anlamda vücuda gelmiyor. Bu sebeple, bu örneği kullanmakla şu gerçek açığa çıkıyor ki, kâfirin inkâr fiili, kâfirin kesbi ile, mahiyet ve tabiat olarak ise Allah'ın belirlemesiyle vücuda geliyor.

2- Zorunlu ve İhtiyari Fiiller Yaratma Açısından Aynıdır

Mu'tezile'nin insan fiilleri doktrini; zorunlu ve ihtiyari fiilleri ayırma esasına dayanır. Mu'tezile, zorunlu fiillerin Allah'ın fiilleri olduğunu ihtiyari fiillerin de insanın kendine ait olduğunu iddia etmektedir. Eş'arî Mu'tezile ile zorunlu ve ihtiyari fiillerin ayrı tutulmasında müttefik olurken fiillerin iki kategoride ele alınmasında onlardan ayrılır. Eş'arî, yaratma hususunda zorunlu ve ihtiyari fiilleri ayırmak için bir sebep olmadığını ileri sürmektedir. Eş'arî, şunu da iddia ediyor: Eğer Mu'tezililer zorunlu fiillerin geçici olmaları cihetiyle Allah'ın fiilleri olduklarını iddia ediyorlarsa, bu durum geçici olmaları itibariyle ihtiyari fiiller için de söz konusu olabilir. Mu'tezililer zorunlu fiiller zaman ve mekânın gerekli olduğundan dolayı Allah'ın fiilleridir diye iddia ediyorlarsa, ihtiyari fiiller için de zaman ve mekan açısından durum aynıdır.

Eş'arî bu konuyla ilgili diğer bir akli delilinde şöyle diyor: Zorunlu fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ispatlayan delil ihtiyari fiillerin kesb edilmesi için de geçerlidir. Zorunlu hareketlerin Allah tarafından yaratıldığının ispatlanmasından dolayı zorunlu fiillerin de aynı durumda olması gereklidir. Aynı zamanda zorunlu fiillerin zaman ve mekânı gerektirdikleri de ispat edildiğine göre aynı gerçeğin ihtiyari fiiller için de geçerli olması gerekir. Bundan dolayı zorunlu fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ispatlayan her delil kişinin ihtiyari fiiller içinde aynı yargıya varmasını zorlamaktadır. Kesb edilen hareketin yaratılması zorunludur, zira zorunlu fiillerin yaratılması için zorunlu olan sebepler bu hareketler için de aynıdır.¹³

Bu sebepten dolayı Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin, ihtiyari fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı görüşü yanlıştır. Zorunlu ve ihtiyari fiillerin her

13 al- Ash'ari, a.g.e., s. 58-9.

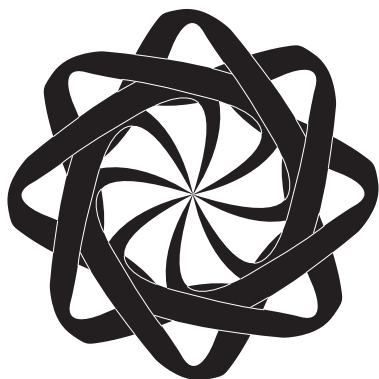
ikisi de Allah tarafından yaratılmışlardır. Zorunlu fiillerin yaratılmışlığıyla ilgili her delil ihtiyari fiiller için de geçerlidir.

Eş'ari'nin yukarıda sunduğumuz iddialarına ilişkin olarak bazı eleştiriler ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; eğer zorunlu fiiller zorunlu olarak değerlendirilirse o takdirde ihtiyari fiiller de zorunlu olarak değerlendirilir. Ve ihtiyari fiiller kesbi olarak değerlendirilirse aynı şekilde zorunlu fiiller de dolayısıyla ihtiyari olarak değerlendirilir. Bu itiraz, Eş'ar'ının zorunlu ve ihtiyari fiillerin yaratma bakımından aynı olduğu iddiası temelinden alınmıştır. Eş'ari, Söz konusu itirazın böyle bir iddia sonucu yapılmaması gerektiğini; çünkü tanım bakımından bu iki fiil kategorisinin farklı olduğunu söyler. Bu iki fiil türü, mecburiyet ve kesb bakımından farklı olduğu için bunda bir zorunluluk yoktur. Zira, zorunluluk, mecburiyet ve baskı ile yapılan anlamındadır ki, ondan kurtulmak için çaba göstermekten yorgun düşülse bile ondan kaçış için bir yol yoktur. Bu sebeple iki hareketten birisinin bu tanıma girmesi, yani, zorunluluk tanımı, felçten dolayı sarsılma veya ateşten dolayı titreme gibi hareketleri kapsamaktadır. Bunun dışındakiler zorunlu hareket tanımına girmez.¹⁴

Bu tartışmadan, felçten dolayı sarsılma veya ateşten dolayı titreme hareketleri zorunlu hareketler olarak değerlendirilmektedir ve bu hareketlerin kişinin güçsüzlüğünden ve bu hareketten kaçamamasından kaynaklanan hareketler olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan gitme ve gelme fiilleri ve benzerleri ihtiyari fiiller olarak değerlendirilmiş ve onlar fail tarafından belirlenmiş ve onları gücüyle yaratan birisi tarafından gerçekleştirilmiştir.

Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Eş'ari'ye göre Allah insanın zorunlu ve ihtiyari fiilleri dahil, evrenin yaratıcısıdır. Bu Eş'ari'nin deterministlerle ve Cebriyye ile aynı görüşte olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü o, kesb teorisi gereği, kişinin yaptıklarından sorumlu olduğunu iddia etmektedir. Bu, insanın, kendi fiillerinin gerçekleştiricisi olup olmadığı ile ilgili İslam'ın ilk asırlarında tartışılan, hür irade ve kader meselesinin en temel noktasını teşkil etmektedir.

14 al- Ash'ari, a.g.e., s. 59.



Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmeler

Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyum Bildirileri Kitabı

Ed.: M. Nesim Doru

Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ankara 2010 / 1246 Sayfa

Tanıtan: Şaban KARASAKAL*

Henüz iki yıl önce açılan Şırnak Üniversitesi, bir taraftan kuruluşunu gerçekleştirirken, bir taraftan da kurulduğu şehrin ve çevresinin envanterini ortaya koyarak, bilim dünyasına katkı sağlamaya başladığını hemen göstermiştir. Üniversite olarak, tanıtımını yapacağımız bu “*Sempozyum Bildirileri*” kitabıyla, kent ve üniversite birlikteliğini sağlama amacını ve bulunduğu şehrin potansiyelini, üretime çevirmek isteğini ortaya koymuştur.

Şırnak Üniversitesi ile Şırnak Valiliği, Şırnak Ticaret ve Sanayi Odası ve Dicle Kalkınma Ajansı tarafından, 14-16. Mayıs 2010 tarihleri arasında Şırnak'ta gerçekleştirilen “*Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*”nun bildirileri, aynı yıl içinde Ankara'da yayımlanarak, bilim dünyasının istifadesine sunulmuştur.

Mezopotamya bölgesinin önemli bir noktasında, iki ülkeye sınırı olan, Nuh'un Gemisi, Dicle Irmağı ve Cudi Dağı gibi önemli tarihsel dokulara ve yetiştirdiği birçok önemli simaya ev sahipliği yapan Şırnak ili, üniversitenin kurulmasıyla birlikte, yeniden kendisinden söz ettirmeye başlamıştır. Yeni kurulan Şırnak Üniversitesi, şehrin tarihinde görülmemiş, büyük çapta bir organizasyon gerçekleştirerek, bulunduğu şehre, bölgeye ve ülkeye önemli veriler sunma görevini yerine getirmiştir.

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şırnak, e-posta: skarasakal@sirnak.edu.tr.

Tufanın meydana geldiği tahmin edilen, M.Ö. 3.-4. bin yıllardan günümüze kadar, Şırnak ve çevresiyle ilgili birçok konunun, uzmanlar tarafından ele alınıp, bildirimlerin bulunduğu Sempozyum Bildirileri kitabı, şehir, bölge ve ülkemiz açısından oldukça önemlidir. Çünkü Şırnak ve çevresiyle ilgili, tarihten, sosyo-kültürel ve mimari yapıya, siyasi ve idari yapıdan, önemli simalar, tarım ve hayvancılığa kadar değişik konuların, sahasında uzman kişiler tarafından, belki de tarihinde ilk defa bu kadar geniş çerçevede ele alınmış olması, sevindirici ve ümit vericidir.

Öncelikle “Sempozyum Bildirileri” kitabının baskı, cilt ve muhteva açısından göz doldurduğuna dair ortak kanaatleri paylaşarak söze başlayalım. Kitap, ulaştığı üniversitelerde ve akademik çevrelerde, bu yönü ile kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır.

Kitap, editörü sayın M. Nesim DORU Bey, o tarihte Şırnak Valiliği görevinde bulunan sayın Ali YERLİKAYA Bey ve Şırnak Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. Ali AKMAZ Bey tarafından önsöz ve takdim yazılarıyla başlamaktadır. Sayın Editör, Vali ve Rektör Beyler yazılarında sempozyumun, çeşitli sebeplerle ülkemizin geri planında kalan, ancak eşsiz doğal güzellikleri, yaşayan bir tarih ve kültürü barındıran Şırnak ilinin problemlerine ne oranda katkı sağladığını kısaca belirtmektedir. “*Bilgi Açılımı, Açılabilme veya Nuh’un Gemisine Binmek*” isimli takdim yazısında Dicle Kalkınma Ajansı Genel Sekreteri Abdullah ERİN Bey ve “*Şırnak’ın Ekonomik Potansiyeli ve Kalkınma İradesi*” başlıklı takdim yazısında Şırnak Ticaret ve Sanayi Odası Başkanı Sayın Osman GELİŞ Beyler de, üniversite-halk kaynaşmasının ülkemiz ve bölge açısından önemini veciz ifadelerle dile getirmektedirler.

Sempozyum Kitabı, şehir ve bölge açısından her biri birbirinden önemli başlıkları ihtiva etmektedir. Tarih, Sosyo-Kültürel Yapı, Kentsel ve Mimari Yapı, Siyasi ve İdari Yapı, Önemli Simalar, Eğitim Dil ve Edebiyat, Etnik ve Dini Gruplar, Ekonomik Potansiyel, Turizm ve Flora, Tarım ve Hayvancılık gibi ana başlıklar altında Türkçe, Farsça ve İngilizce dillerinde seksen dokuz bildirimden meydana gelmektedir.

Bu ana başlıklar altında ülkemizin değişik üniversitelerinden, kurumlarından ve diğer ülkelerden gelip bildiri sunan ilim adamlarını ve bildirilerini sadece isimleriyle şöyle özetlemek mümkündür:

Tarih ana başlığı altında, “Kur’ân ve Arkeoloji Işığında Nuh Tufanı”, “Tefsir Literatüründe Nûh (a.s.) Kıssası”, “Tufan Efsanelerine Sembolik Bir Bakış: Kültürel Dünyanın Yıkımı ve Yeniden Kuruluşu”, “Cudi Dağı ve Nuh Tufanı”, “Şırnak In The Period Of Sassanides” (Farsça), “Eyyübîler Döneminde Cizre ve Çevresi”, “İslam Coğrafyacılarına Göre Şırnak ve Çevresi”, “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Şırnak ve Çevresi”, “Osmanlı İdaresinde Cizre ve Bedirhan Bey’in Cizre Mütesellimliği”, “Kuruluşundan Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Cizre Buhtî Beyliği”, “Miran Aşireti Reisi Mustafa Paşa’nın Bölgedeki Vukûâtıyla İlgili Arşiv Belgeleri” isimli bildiriler sunulmuştur.

Bu bölümdeki bildirimlerde bölgenin tarihi konumu her açıdan yeniden ele alınmıştır. Özellikle Nuh Tufanı ve Cudi Dağı, dini kaynaklar, arkeolojik veriler ve mitolojik açılardan incelenmiştir. Bölgenin Sâsâniler, Eyyübîler ve Osmanlılar dönemindeki durumu, bölgede etkili şahsiyetler ve meydana gelen önemli olaylar, belgeler ışığında incelenmiştir.

Kitabın *Sosyo-Kültürel Yapı* isimli ikinci ana başlığı altında, bölgenin hala en önemli problemlerinden olan kentsel gelişim, göç ve terör konusu; çözüm yollarını da içinde barındıracak şekilde, bütünleşme, çözülme ve sosyo-demografik açılardan ele alınmıştır. Bu bölümde, “Şırnak İlinin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Özellikleri”, “Şırnak’ta Göç ve Kentsel Bütünleşme”, “Cizre’nin Kentsel Gelişim Süreci”, “Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde Terör Nedeniyle Boşaltılan, Yeniden Yerleşime Açılan Köylerde Yapılan Çalışmalarla İlgili Bir Değerlendirme”, “Modernleşme ve Kırsal Çözülme Sürecinde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme”, “‘Şal-Şapık/Şırnak Şalı’ Bir Kültür Mirasını Canlandırma Projesi Üzerine Düşünceler”, “The Trans-National Journey Of A Textile Art, From Hassana To Mechelen And Its Return”, “Geçmişten Günümüze Şırnak ve Çevresinin Sosyo-Demografik Gelişimi”, “Şırnak ve Çevresinin Müziksel Değişimi İçin Kurumsal Model Önerileri” isimli bildiriler bulunmaktadır.

Kentsel ve Mimari Yapı başlığı altında, “Şırnak’taki Ortaçağ ve Sonrasına Ait Mimari Üzerine Bir Değerlendirme”, “İdil’deki Süryani Kiliselerinden Birkaç Örnek”, “Cizre Mezar Taşları”, “Cizre’de Bulunan Türbeler ve Bu Türbelerin Etrafında Oluşan Kültürel Değerler”, “Kültür Tarihimiz Açısından Ortaçağ’da Cizre” bildirileri bulunmaktadır. Görüldüğü gibi bu bölümdeki bildiriler, ortaçağdan beri bölge mimarisi, kilise, mezar taşı ve türbelerin incelenmesinden oluşmaktadır.

Siyasi ve İdari Yapı başlığı altında, “Tarihten Günümüze Şırnak ve Çevresinin Değişen Jeopolitik Konumu ve Geleceği”, “Küreselleşme Bağlamında Şırnak’ta Kültürel ve Sosyal Değişiklikler”, “Turkey-Northern Iraq Relations And The Role Of Şırnak” (İngilizce), “Küreselleşme, Kültür, Siyaset Üçgeninde Türkiye’deki Değişimler ve Şırnak’taki İzduşümü”, “Şırnak’ın İdari Tarihi”, “Şırnak’ın İdarî Taksimatı ve İdarî Alanda Meydana Gelen Değişimler (1845-1918)”, “Irakta Yerel Yönetim ve Demokrasi”, “Osmanlı-İran Ara Coğrafyasında Din-İktidar İlişkileri, Cizre Hükümeti Örneği (16-19. yy)” bildirileri bulunmaktadır.

Bu bölümdeki bildirilerde, tarihten günümüze Şırnak ve çevresinin jeopolitik durum, Kuzey Irak’la ilişkiler, Irak’taki yönetim anlayışı, küreselleşme, kültür ve siyaset açısından ülkedeki değişiklikler ve bunun Şırnak ve çevresi üzerindeki etkisi incelenmiştir. Ayrıca tarihî süreçte bölgede din iktidar ilişkilerinde yerel yönetimler ve beyliklerden örnekler verilmiştir.

Kitabın dikkat çeken bölümlerinden birisi olan *Önemli Simalar* başlığı altında, tarih boyunca dünyada ve bölgede etkileri hala hissedilen önemli simalar ve görüşleri ele alınmıştır. Bunlardan Mühendis ve bilim adamı Ebu’l-İz el-Cezerî, Molla Ahmet Cezerî, Muhammed Said Ramazan el-Bütî, Mahmut Bilge, Şemsüddin Muhammed bin Yûsuf el-Cezerî, Tarihçi İbnü’l-Esir el-Cezerî, Tillo’lu Molla Bedreddin Sancar’ın eserleri ve çeşitli görüşleri incelenmiştir. Ayrıca Cumhuriyet dönemi Şırnak bölgesinde yaşayan âlimlerin fıkıhla ilgili eserleri de inceleme konusu yapılmıştır.

Bu önemli simalar ve eserlerinin incelendiği bölüm yirmi bir adet bildiri ile kitabın en hacimli başlığını oluşturmaktadır. Bildiri başlıkları şu şekildedir. “*Sekiz Yüzyıl Önce Robot ve Saatleri İcat Eden Doğulu Mühendis ve*

Bilim Adamı: Ebu'l-İz El-Cezeri, "Cizreli Ebu'l-İz Yaşadığı Çevresi ve Otomatik Makinaları", "Artuklu Sarayında Bir Mühendis: Cezeri" "Molla Ahmed Cezeri'nin Vahdet-i Vücutcu Allah Tasavvuru ve Hoşgörücü Kişiliği", "Şeyh Ahmed El-Cezeri'nin Şeyh San'an'a Bakışı", "Molla Ahmed El-Cezeri'nin Felsefesinde Ontolojik Aşk", "Molla Ahmed-i Cezeri'nin Kelâmi Görüşleri", "Mela Ahmedê Cizîrî'nin Şiirinde Mitolojik Unsurlar", "Molla Ahmed-i Cezîrî'nin Divan'ında Vahdet-i Vücûd Anlayışı", "Cizre'li Şeyh Seyda ve Tasavvufî Görüşleri", "Muhammed Nurullah Seyda El-Cezeri (1949–1985)'nin Hayatı Şahsiyeti ve Tasavvuf Anlayışı", "Min Ravâi'l-Kur'ân Çerçevesinde Bûtî'nin Kur'ân Tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân'a Yaklaşımları ile Kur'ân'ı Anlama Konusunda Örnekli Çalışmaları", "Muhammed Said Ramazan El-Bûtî ve Edebi Kişiliği", "Mahmut Bilge ve Cin Risalesi", "Şemsüddin Muhammed Bin Yusuf El-Cezeri ve Mi'râcü'l-Minhâc Adlı Eseri", "Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eserlerinin Değerlendirmesi", "İbnü'l-Esir El-Cezeri'nin Hayatı ve Târihçiliği", "Bedreddin Sancar ve Ebdau'l-Beyân Adındaki Tefsiri", "Erken Dönem Cezîre Bölgesinin Hadis Rivâyetindeki Yeri", "İbnü'l-Esir El-Cezeri'nin En-Nihâye Fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser Adlı Eserinin Garîbü'l- Hadis Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu", "Cizreli Bir Âlimden Âhirette Kurtuluş Reçeteleri; İbnü'l-Cezeri ve Ez-Zeh-rü'l-Fâih Adlı Eseri."

"Şırnak'ın Eğitim Sorunları ve Çözüm Önerileri", "Yetenek Biziz", "Tarihte Şırnak ve Çevresinde Faaliyet Gösteren Eğitim Kurumları", "Şırnak ve Çevresinde Yetişmiş Kürtçe Yazan Şairlere Genel Bir Bakış" isimli bildiriler de, kitabın *Eğitim Dil ve Edebiyat* başlığı altındadır.

Bir Horepiskoposun ve Nijmegen Üniversitesinden bir profesörün de bildirisinin bulunduğu bölüm *Etnik ve Dini Gruplar* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, tarihi süreçte bölgede yerleşen Süryâniler, Yezidiler, Yahudiler, Hristiyan'lar, Suriye'liler ve önemli şahsiyetleri, Şırnak bölgesi ve Kuzey Irak'taki konumları açısından incelenmiştir.

Bu başlık altında da, "The East Syrian Community Of The Region Of Shrnak", "Christian Settlements And Population In Bohtan In Late Ottoman Times" (İngilizce), "Süryani Kaynaklarında İdil (Betzabday-Hazak)", "Geçmişten Günümüze Kardû'daki Cizre Süryânileri ve Cizre Episkoposu Mor

Diyoskoros Gabriel(1286-1301)", "Yezidiler'de Şeyh Adi b. Müsafir Algısı", "Şırnak İlinin Kaybolan Dini Zenginliklerinden 'Yezidilik'", "Tufan Mitosu ve Cudi Dağı'nın Yezidi Kimliği İnşasında Oynadığı Rol", "İki Yahudi Seyyahın Gözünden [Beth Hillelli Rabbi David (1824-1832) II. Benjamin (1846-1851)] Şırnak Çevresinde Yahudiler" bildirileri bulunmaktadır.

Ekonomik ve ticari açıdan ülke ekonomisine çok katkı sağlayabilme potansiyeline sahip, ancak bir takım problemlerle geri kalmışlık yaftasını üzerinden atamayan ve bu sebeple de yıllardır geri planda kalan Şırnak açısından, önemli konuların dile getirildiği bir bölüm de, *Ekonomik Potansiyel başlığı* altında yer almaktadır. Bu başlıkta da, "Şırnak İli'nin Bölge İlleri Arasındaki Göreli Gelişme Düzeyi", "Şırnak İlinin Kalkınma Stratejisi Nasıl Olmalıdır?", "Üç Şırnak Ekonomisi: Kronolojik Bir Değerlendirme", "Sosyo-Ekonomik Göstergeler Işığında Şırnak İlinin Değerlendirilmesi", "Türkiye'de İllerin Sosyo-Ekonomik Gelişmesi: Şırnak Örnek Olayı", "Sınır Ticareti ve Şırnak'taki Etkileri", "Şırnak ve İlçeleri'nin Bölgedeki Yeri: Temel Bileşenler Analizi", "Sınır Ticaretinin Bölge Ekonomisi Üzerindeki Etkileri Kapsamında Habur Sınır Kapısı" "Doğal Kaynakların Kullanılabilirliği: Şırnak ve Çevresinin Doğal Zenginlik Kaynakları ve Bölge Ekonomisine Etkisi", "Şırnak İlinde Faaliyet Gösteren Küçük ve Orta Boy İşletmeler ve Finansal Yönetim Uygulamaları", "Türkiye İşgücü Piyasasının Yapısal Sorunları ve Şırnak İli 2009 Yılı İşgücü Piyasası Araştırma Analizi Değerlendirmesi", "Üretim Yatırımlarının Maliyet Analizleri", "İpa (Katılım Öncesi Mali Yardım Aracı) Kapsamında Şırnak İlinde Kadın İstihdamı", "Suç ve Ekonomi Arasındaki İlişki: Şırnak İli Örneği", "Şırnak'ta Karşılaşılan Başlıca Ticari Fıkhî Problemler ve Bazı Çözüm Önerileri" bildirileri yer almaktadır.

İki tebliğin bulunduğu *Turizm başlığı* altında da "Ulusal Kamuoyunda ki Şırnak Algısı ve Şırnak'ın Turizm Potansiyelinin Bu Algıyı Değiştirebilme Olasılığı", "Şırnak'ta Geliştirilebilir Turizm Çekicilikleri ve Sürdürülebilirliği" bildirileri bulunmaktadır.

Sempozyum Bildirileri kitabının son başlığı, *Flora, Tarım ve Hayvancılık* konusunu işlemektedir. Burada da, bölge açısından oldukça önemli konular, ilgili bilim adamları tarafından sadra şifa olacak şekilde incelenmiştir. Bildiriler, "Şırnak'ta Doğa Hayatı ve Öne Çıkan Canlı Türleri", "Bıdı-

versity Of The Şırnak Region, Turkey”, “Şırnak Yöresindeki Sığırılığın Yapısı ve İşletmelerde Uygulanabilir Barınak Projelerinin Geliştirilmesi”, “Şırnak’ta Tarım Sektörü, Tarıma Dayalı Sanayiler”, “Şırnak İli Toprak Özellikleri ve Tarımı”, “Mayınlı Arazilerin Organik Tarıma Kazandırılmasının Şırnak İli Ekonomisi Açısından Önemi” şeklindedir.

Şehirler üzerinde belirleyici etkisi bulunan siyasi ve ekonomik sebepler, onların gelişmelerine de, gerilemelerine de yol açabilmektedir. Şırnak söz konusu olduğunda, bu durum açıkça gözlenmektedir. Umarız tarih boyu bölgede önemli bir yere sahip olan Şırnak, geçmişte sahip olduğu tarihî, kültürel, ticari atmosfere yeniden kavuşabilmesi için, mevcut problemlerinin kökten çözümünü içeren yapısal birtakım hareketlere bir an önce kavuşur. Bunun için sokaktaki vatandaştan, kurumların en üst kademesindeki insanlara kadar, mahalli idareler ve sivil toplum kuruluşlarındaki herkesin, şehre katkı sağlayacak her türlü faaliyete elbirliği içerisinde sahip çıkması gerekmektedir.

Yaklaşık yirmi yıl kadar önce il olan bir şehrin, altyapı yatırımları yetersiz, tarihi öneme sahip bir takım yerlere gereken ilgi gösterilmemekte, kaçak yapılaşma sebebiyle çarpık kentleşme açık bir şekilde görülmekte, il genelinde kentsel gelişme ve planlı bir mimari yapılaşma bulunmamaktadır. Bu yüzden yakın gelecekte su, toprak, hava ve katı atık kirliliği gibi çevre sorunları, şehri bekleyen en büyük tehlikelerden sadece bir kaçıdır.

Tarım ve hayvancılıkta geri, sanayileşmesini gerçekleştirememiş ve güvenlik sebebiyle birçok köyü boşaldığı için göç alan Şırnak ilimizde, üniversite sonrası, her alanda destek anlamında bir hareketliliğin artması, sevindiricidir. Zikrettiğimiz sosyo-ekonomik problemler çerçevesinde sunulan bildirimler, umarız amacına ulaşır ve şehre artı değer olarak döner. Sonuç olarak; gerek uygulanmakta olan önlemlerin sürdürülmesi, gerek bu önlemlere ek olarak başka önlemlerin alınmasına, bu sempozyum kitabının önemli katkı sağlayacağına inanıyoruz.

Bir elin parmakları kadar az denilebilecek sayıda dizgi hatalarının olduğu kitapta bildiriler, çizimler, haritalar, arşiv belgeleriyle desteklenerek dolgun bir muhtevada sunulmuştur. Sempozyum sebebiyle Şırnak, top-

lamda 116 bilim adamına ve birçok misafire ev sahipliği yapmıştır. Katılımcılar ülkemizdeki değişik üniversite ve kurumlardan olmak üzere, Hollanda, İsviçre, İsveç, Irak, İran gibi ülkelerden de gelmişlerdir. Bildiri sunmak ve müzakerelerde bulunmak üzere bu ülkelerden birer, Şırnak'tan yirmi, Diyarbakır'dan on beş, Van'dan on dört, İstanbul'dan on dört, Ankara'dan dört, Sakarya'dan üç, Erzurum'dan dört, Mardin'den dört, Elazığ'dan iki, Kilis'ten beş, Kahramanmaraş'tan iki, Şanlıurfa'dan iki, Malatya'dan iki, Batman'dan bir, Konya'dan bir, Kırıkale, Isparta, Trabzon, Giresun, Kars ve Iğdır'dan birer bilim adamı iştirak etmiştir. Sempozyumda yaklaşık yirmi bildirinin, Şırnak Üniversitesi akademisyenlerince sunulması, üniversite ve akademisyenler açısından oldukça anlamlıdır.

Üniversitelerin işi, bilim üretmek ve bunları toplumla paylaşmaktır. Bu hedefte önemli mesafe alan Şırnak Üniversitesi, tarihî bir misyonu, ciddiyetle yerine getirmiştir. Sempozyum Bildirileri kitabı, bu anlamda tarihe düşülen önemli bir nottur. Dünya tarihi ve İslam medeniyet tarihi bakımından önemli bir yere sahip olan Şırnak ve çevresine dair gerçekleştirilen bu önemli sempozyumda ve bildirilerin kitaplaşarak bilim dünyasının istifadesine sunulmasında, özellikle sempozyum düzenleme kurul başkanlığı ve tanıtıma çalıştığımız bu kitabın editörlüğünü yapan, Yrd. Doç. Dr. M. Nesim DORU Bey başta olmak üzere, Bilim Kuruluna, Danışma Kurulu'na, Sekreteryaya ve emeği geçen herkese teşekkür ediyor, böyle güzel çalışmalarının devamını bekliyoruz.

Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi

Abdulgaki Turan

Nûbihar Yayınları, İstanbul, 2010 / 800 sayfa

Tanıtın: M. Nesim DORU*

Molla Ahmed el-Cezeri, 17. yüzyılda (1570–1640) Botan Emirliği döneminde Cizre’de yaşamış ünlü bir Kürt şairi ve mutasavvıfıdır. Halk arasında *Melayê Cizîrî* (*Cizreli Molla*) olarak bilinen şairin bir “divan” ı vardır. Divanında sonu Arap alfabesinin sıralamasına göre biten gazeller, kasideler, na’lar, rubailer ve terkipler bulunur. Cezerî, şiirlerinde mahlas olarak Türkçede kullanılan ‘Molla’ kelimesinden Kürtçeye dönüşmüş ‘Mela’, okların hedefi olması veya sevgilinin yüzündeki benlere (tasavvufta vahdete) meftun olması anlamına gelen ‘Nişani’ ile ‘Ahmed’ mahlaslarını kullanmıştır. Cezerî’nin divanı Kürt Edebiyatının şaheseri olarak kabul edilir. Divanda tarih, felsefe, tasavvuf, belagat, astronomi, ilahi aşk, varlık meselesi gibi konular işlenmiştir. Bu konulardan anlaşıldığı kadarıyla Molla Ahmed el-Cezerî, geniş bir felsefi ve tasavvufi birikime sahiptir. Divanın, 1904 tarihli Martin Hartman tarafından yapılan ilk baskısından sonra birkaç kez değişik yerlerde basımı gerçekleştirilmiş, birçok dile çevrilmiş ve birkaç kez değişik dillerde şerh edilmiştir. Divanın en önemli Arapça şerhleri arasında Molla Abdusselam Naci (1878–1952) tarafından yazılan *Şerhu’d-Divani’ş-Şeyh el Cezeri*, Ahmed İbn Molla Muhammed ez-Zıvıngi (1893–1971)’nin *el-Ikdu’l-Cevheri fi Şerhi Divani’ş-Şeyhi’l-Cezeri* şerhleri ön plana çıkmıştır. Molla Abdurrahim el-Vastânî tarafından Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde şerh edilen divan, Abdurrahman Şerefkendî (Hejar) (1921–1991) tarafından Kürtçe dilinde şerh edilmiştir. Kürtçe şerhler arasında Celalettin Yöyler’in *Şiroveya Dîwana Melayê Cizîrî* ve Muhammed Emin Doski’nin *Şirovekirna Divana Me-*

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

lay-i Ceziri adlı dört ciltlik şerhi de önemlidir. Türkçe’de Abdulmukit Septioğlu tarafından da divanın ilk 33 kasidesi şerh edilmiştir. Ancak bugüne kadar Melayê Cizîri hakkında Türkçe dilinde yapılan en kapsamlı çalışmanın, Abdulkaki Turan’ın *Melayê Cizîri Divanı ve Şerhi* adlı eser olduğunu söyleyebiliriz.

Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mela’nın hayatı, divanının genel karakteri, divanda işlenen musiki, raks, sema ve edebi sanatlar uzun uzadıya anlatılır. Bu bölümün sonunda divandan seçme 7 kaside, 1 terci-i bend, 1 tardiye, 1 rubai ve 34 gazel şerh edilir. Bu bölüm, eserin yarısından fazlasını teşkil etmektedir. Eserin ikinci kısmı Mela’nın aşk felsefesine ayrılmıştır. Bu bölümde aşkın tanımı, cemel ve celal kısımları, sevgilinin güzellik unsurları ele alınmış ve edebi sanatlara çokça yer verilmiştir. Eserin üçüncü kısmında da Mela’nın tasavvufi görüşlerine yer verilmiştir. Bu bölümde tasavvuf ve insan, gönül, şarap ve nur gibi kavramlar etrafında Mela’nın vahdet-i vücud görüşü ele alınmıştır. Son bölümün konusu ise Mela’nın vahdet-i vücud meselesine bakışı ve buna bağlı olarak dinerin birliği ve bu çerçevede divanda kullanılan metaforik anlatım ele alınmıştır.

Bu güne kadar üzerinde pek çok akademik çalışmanın yapılması gereken böylesi bir eserin, ilim dünyasınca yeteri düzeyde bilinmemesi ciddi bir eksikliklerdir. Bu açıdan bakıldığında klasik ile moderni mezdetmiş Prof. Dr Abdulkaki Turan hocamızın, Divanı, ilim dünyasınca yeniden tanınmasını sağlaması noktasındaki çabası takdire şayandır. Tasavvuf, tasavvuf felsefesi, dil, edebiyat ve benzeri pek çok bilim alanını havi “Divan” üzerinde çalışma yapmanın zorluğu ortadadır. İleride tekrar basımının yapılması durumunda dikkate alınabilecek birkaç hususun arz edilmesinde yarar mülhaza etmekteyiz. Bunları birkaç başlık altında toplamak mümkündür:

1.Eserin Şerh olarak değerlendirilmesi; Bu eserin tam olarak bir şerh sayılıp sayılmayacağı konusu tartışmaya açıktır. Zira eser, yukarıda isimleri zikredilen birkaç şerhte görüldüğü gibi Cezerî’nin divanında yer alan ilk şiirinden son şiirine kadar sistematik olarak belli ilkeler dairesi içinde yapılmış klasik şerhlerde olduğu gibi tam bir şerh kabul etmek güçtür. Eserde Mela’nın şiirlerinin birçoğuna yer verilmiştir. Bu sebeple eseri

bir kısmı şerh olarak takdim etmemizde sakınca yoktur. Başka bir yaklaşımla eser, belli konular etrafında bir araya getirilmiş şiirlerin şerhidir.

2.Konu bütünlüğü; eser konu bütünlüğü noktasında da problemler barındırmaktadır. Eserin karmaşık yapısı öyle açıktır ki, bazen bir konu altında ele alınan bir şiirin bir ya da birkaç beyiti konu ile ilgiliyken diğer beyitleri ise konunun dışında kalmaktadır ki, bu durum okuyucu yoran ve sistematik olmayan bir eser görüntüsü vermektedir (örneğin s.76 daki gazel).

3. İçeriğe dair bazı mülahazalar; çalışmada bir başka problem de içerikle alakalıdır. Yazar, kitabın önsözünde ilk cümlesi ile (“*Tasavvuf olgusu, büyük dinlerin sınırları içinde mutlak hakikati arama çabasında olan insan aklını özgürleştiren zihinsel ve felsefi açılımların toplam ve özetini teşkil etmektedir*” (s.7)) okuyucuyu divanın felsefi ve tasavvufi bir şerhinin yapılacağı ile ilgili bir beklenti içine sokmaktadır. Oysa eserin geneline hâkim olan şerh yöntemi dilsel ve edebi yöntemdir.

Yazar, önsözünde tasavvufu *felsefi, sosyal ve romantik (aşk) tasavvuf* olmak üzere üç kısma ayıran bir taksimin etkisinde kalarak Mela’yı sonuncu ekolün lideri olarak takdim etmeyi tercih etmiştir (s.9). Oysa tasavvufun bu şekilde taksim edilmesi gerektiği ile ilgili okuyucuyu tatmin edici izahlar yazarın açıklamalarında hemen hemen yok gibidir.

Ayrıca önsözde Mela, yazarın elinde “Kitap Sünnet çizgisi dışına çıkmayan” biri olarak da takdim edilir ki (s.8), bu ifadenin epistemolojik sınırlarının ne olduğu ile ilgili düşünce tarihimizin büyük tartışmalara sahne olduğu bilinmektedir. Bir başka ifadeyle vahdet-i vücudçu bir sufi-filozof olan Cezeri’yi “*sünnileştirmek*” arzusu ve çabası içinde olmak başlı başına bir problemdir.

Mela yine kitabın başında mutlak vahdete delalet etmesi bakımından ilk defa rakamsal metoda başvuran kişi olarak da takdim edilir ki, bu iddia tasavvuf felsefesinin ve özellikle İbn Arabi’nin kullandığı en önemli metaforlarından biri olan “sayı metaforu”ndan haberdar olanlar biliyorlar ki daha erken tarihlerde de konuyla ilgili değerlendirmeler mevcuttur.

4. Divan'ın fikri kaynaklarını tespit etmemekten kaynaklanan problemler; Yazarın ve kendisinden önceki şarihlerinin Mela'nın divanını şerh ederken dikkatten kaçırdıkları temel hususlardan birisi de Mela'yı tasavvuf felsefesinin meseleleri ve bu kapsamda İbn Arabî'nin felsefi ve tasavvufî düşünceleri ışığında ele almamış olmalarıdır. Söz konusu eserler, Mela'nın divanını dil ve edebiyat açısından ele almışlar ve düşünceye taalluk eden meselelere fazla girmemişlerdir. Bu durum Mela'nın düşüncelerini ortaya koyarken büyük bir boşluk meydana getirmiştir. Abdülbaki Turan hocanın eserinde de hâkim olan yaklaşım arapça dilinde kullanılan edebi sanatlar kapsamındadır. Hatta bazen edebi sanatlar mübalağalı bir biçimde anlatılmış ve Arap dilinin ve belağatının meselelerine dalmıştır. (örneğin teşbih, mübalağa, cinas konuları, s.95, 99, 102). Kitabın pek çok yerinde konunun özünden uzaklaşmış olduğu hissini uyandıracak derecede edebi sanatların ayrıntılarına girilmiştir.

5. Tasavvuf Felsefesi Dikkate Alınmaksızın Yapılmış Mülahazaların Problematığı; Eserde Mela'yı ve düşüncelerini ele alırken İbn Arabî'den bağımsız hareket etmesinin getirdiği bazı sorunları dikkate alarak bir kaç örnekle değerlendirme yapıldığında konu daha rahat anlaşılabilir.

Yazar, Mela'nın şiirlerinde kullandığı 'Selma' isminden dolayı diğer şarih selefleri gibi Mela'ya bir sevgili bulma arayışına girmiş ancak tam olarak ortaya çıkaramamanın verdiği üzüntüyü dile getirmiştir (s.20, 539). Yazara göre bunun sebebi, Mela'nın sırları ifşa etmeyen bir sufi olduğu ya da büyük din adamlarının evlenmemeyi uygun görmesi ve Mela'nın da bu düşünceyi taşıdığıdır. Hatta yazar sufilerin tek eşliliği tercih ettikleri ve cariyeye satın alan sufünün olmadığını dahi aktarmaktadır (s.541). Oysa 'Selma' bir Arap kadının ismidir. Hem Selma hem de diğer isimler (Zeynep, Hind, Lübna gibi) İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesinde ve şiirlerinde kullandığı metaforik isimlerdir. İbn Arabî, Selma ismini Süleyman ismi ile irtibatlandırarak Süleyman ve Belkis'in hikmetini ifade ettiğini ileri sür-

müştür. Dolayısıyla müşahhas bir Selma arayışından çok konunun metaforik boyutu göz önüne alınmalıydı.

Eserde Mela'nın aşk felsefesi de İbn Arabî'nin felsefesi ışığında ele alınmadığından bazı problemler ortaya çıkmıştır. Öyle ki yazar, İbn Arabî'den özel bir çaba ile uzak duruyormuş intibasını uyandırmaktadır. Mesela "İbn Arabî diyor ki..." diye başlayan cümlelerde İbn Arabî'den yaptığı alıntılarda kaynak bazen çağdaş bir araştırmacı (s.764) hatta bazen bir İspanyol yazar (Asin Palacios) bile olabilmektedir (s.527). Dolayısıyla İbn Arabî'nin aşk felsefesi ışığında ele alınmayan Mela'nın aşk görüşleri de genel tasavvuf felsefesi içerisinde bir yere oturtulamayan görüşler görünümlü vermektedir. Konu İbn Arabî'de olduğu gibi mecazi ve hakiki aşk, ontolojik ve varoluşsal aşk ve buna bağlı olarak tabii, ruhani ve ilahi aşk taksimleri ışığında ele alınmalıydı.

Bu bağlamda Mela'nın "*Şeyh-i Saniyim aşk sanatında, gönülde ise bir mana deniziyim/Akl-ı selim ve gönlü hüşyar olanlar için şifa var işaretlerimde*" ifadesinden yazar, diğer sabık şarihlerin çoğu gibi, aşkta birinci üstadın Şeyh-i San'an Mela'nın ikinci üstat olduğunu iddia etmiştir (s.308). Şeyh-i San'an Feridüddin Attar'ın "*Mantıku't-Tayr*" adlı eserinde sembolik anlamlarla yüklü bir hikâyesinin kahramanıdır. Tasavvuf kültüründe Şeyh-i San'an'ın aşk sanatında birinci üstat olduğunu gösteren herhangi bir kanıt söz konusu değildir. Oysa Mela'nın düşünceleri İbn Arabî'nin felsefesi ışığında şekillenmiştir. Ontolojik ve epistemolojik görüşlerinde aşk merkezinde düşüncelerini ortaya koymuştur. Bu durum, divanın hemen hemen her şirinde açıkça mülâhaza edilebilir. Bu bağlamda aşkın ilk üstadını 'şeyh-i ekber'in dışında bir yerde aramamak gerekir.

Yazarın Mela'yı İbn Arabî'den bağımsız ele almasının doğurduğu sancıların en önemli örneklerinden biri de varlık meselesi hakkındaki tespitleridir. Yazar "Muhammedî Nur" konusunu işlerken Mela'nın Allah'ın ilk yarattığı varlığın Muhammedi Nur olmadığını düşündüğünü ve böylelikle genel tasavvuf felsefesinden ayrı düştüğünü söyler (s.711). Oysa eserde hiç olmayan ve aslında olması gereken şey, Mela'nın varlık görüşünün İbn Arabî'nin *tenezzülât-ı hamse* ya da *hazerat-ı hamse* olarak bilinen teorisi etrafında ele alınmasıydı. Mela'nın bu teoriden yoksun olarak ele

alınan görüşleri karmaşık görünmekte ve bu tip sorunlara yol açmaktadır. Oysa iyi bir inceleme ve dikka sonucu görülecektir ki, Mela'nın varlık felsefesi ve ontolojik görüşleri İbn Arabî'nin teorisi etrafında şekillenmiştir.

Benzer bir hata dinlerin birliği meselesini ele alırken de karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, yazar Mela'nın Hristiyan teslisini, Yahudi inançlarını ve hatta "şeytana tapan Yezidileri" (bu ifade yazarın alıntıladığı bir ifadedir ki yazar, Yezidilik hakkındaki bu yanlış düşünceleri düzeltme ihtiyacı duymadan aynen aktarmıştır) bile doğru bulduğunu iddia etmiştir (s.760-1). Öncelikle belirlemek gerekir ki Mela, Müslüman sufi bir muvahiddir. Yazarın hakkında konuştuğu mesele ise, "Aşk Dini" kavramı etrafında ele alınmalı ve İbn Arabî'nin görüşleri ışığında işlenmeliydi. Aşk Dini ibaresinin geçtiği Mela'nın hiçbir beyiti bu konu bağlamında ele alınmamıştır ki bu durum büyük bir eksikliğe yol açmaktadır.

Mela'nın kullandığı felsefi sembolleri de zaman zaman ele alan yazar, Mela'nın "ayna sembolünü" ilk kullanan kişi olduğunu iddia etmiştir (s.766). Oysa Ayna sembolü, çok eski çağlardan beri hemen hemen her felsefi sistemde ve dinde kullanılan bir semboldür. Ayna sembolünü Gazâlî'nin eserlerinde bulmak mümkündür. İslam tasavvufu ve felsefesinde bu sembolü en sistematik biçimde ve felsefi argümanlarla kullanan ise İbn Arabî'dir. Yazar, burada İbn Arabî'ye başvurmamanın getirdiği zaafı düşüyor. Ayrıca yazarın Ayna sembolünü felsefi bir yöntemle ele aldığı da söylenemez. Çünkü Mela, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi âşık-maşuk ilişkisi olarak gören ve bunun için suret-ayna metaforunu kullanan vahdet-i vücudçu düşüncenin epistemolojisini kullanmıştır.

Eserde yer alan bazı isimler ve terimler ya yanlış verilmiş ya da kapalı bırakılmıştır. Mesela yanlış yazılan 'Jan Jak Rousseu' (s.545), 'Pitagor' (s.759) ve hakkında bilgi olmayan 'Harabati', 'Kalender', 'Arif Azeri' (s.671), 'İbn Ataullah el-İskenderani' (s.697), 'Mansur el-Mağribi' (s.703), 'Nineva' (s.763), 'es-Safedi' (s.788) gibi isim ve terimler bir dipnotla açıklanmalıydı. Eserde bazı kavramların orijinali kullanılmamıştır. Mesela Yezidilerin kutsal suyu olan *Ava-Spi/Beyaz Su* olarak isimlendirilen su, Arapça karşılığı *Aynu'l-Beyza* (s.763) olarak kullanılmıştır. Kaynakların orijinal ve özgün olmasına dikkat edilmeliydi. Mesela Arif Azeri'ye ve Nicholson'a ait görüşün dipno-

tunda Mahmud Erol Kılıç'ın (s.671 ve 679) ismi geçmektedir ki bu hususlar, bu çalışmada görülen bariz hatalardır.

Özetleyecek olursak; Mela'nın divanını şerh etmek elbette çok zor ve zahmetli bir iştir. Burada önemli olan ve yapılması gereken şimdiye kadar yazılan şerhlerin boşluğunu doldurmaktır. Aksi takdirde tekrara düşmüş oluruz ve Mela'nın düşüncelerini açıklamaya katkıda bulunmuş olmayız. Bir ikinci husus da, Mela'nın metafizik, epistemolojik ve estetik görüşlerini İbn Arabî'den bağımsız ele alamayız. Çünkü bütün tasavvuf felsefesinin mutasavvıfları şöyle veya böyle İbn Arabî'nin etkisi altındadır. Bu açıdan bakıldığında Turan'ın şerhinin, daha önceki şerhlerin boşluğunu dolduran bir nitelikte olduğu söylenemez. Kanaatimce daha önceki şerhlerin en önemli eksikliği, divanı felsefi ve tasavvufi bir yöntemle şerh etmekten yoksun olmalarıdır. Öyle görünüyor ki, bu boşluk ve boşluğu kapatmaya yönelik ihtiyaç hala ortadadır.

Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)

Yrd. Doç. Dr. Harun Ögmüş,

İstanbul, İSAM Yayınları, 2010 / 318 sayfa

Tanıtın: Muhammed ERSÖZ*

Şiir, Kur'an yorumunda önemli bir yer tutar. Apaçık Arap dili ile inmiş olan Kur'an, yorumlanırken Arap dil üstadlarının kullanımlarının göz ardı edilemeyeceği açıktır. Şiirle istişhad, sahabe devrinde dahi başvurulduğu rivayet edilen eski bir yöntemdir. Hz. Ömer'e nispet edilen "Ey insanlar! Divanınız olan Cahiliye şiirine sarılın. Çünkü onda kitabınızın açıklamaları ve kelamınızın manaları vardır." sözü, bu metodun meşruiyetini ispat için sıkça zikredilir. Tefsir tarihi incelendiğinde şiirle istişhad ama aslı kaynaklardan ama tâli kaynaklardan uygulana gelmiş bir metoddur. Arap diliyle ilgili çalışmaların yoğunlaşmış tefsirde şiirden faydalanmanın yaygınlaştığı asır ise II./VIII. asırdır. Bu yüzden şiirle istişhadın II./VIII. asırdaki durumu ve sonraki çağlara etkileri tespit edilmesi gereken önemli bir husustur. Şiirle istişhadın sistemleşme asrı olan II./VIII. asrın ele alındığı eser, alanında bir ilk olma özelliğini taşımaktadır.

Eser "Önsöz", "Konu ve Kaynaklar" isimli "Giriş", üç bölüm, "Sonuç", "Kaynakça", "Şiir Dizini", "Recez Dizini" ve "Kavram ve Özel isimler Dizini"den oluşmaktadır. Yazar, giriş bölümünün "Konu" kısmında konu sınırlandırmasından, eserin içeriğinden kısaca bahsetmekte ve bu çalışma sonunda ne gibi sorulara yanıt aradığını da ifade etmektedir.

Kaynak bölümünde Tefsir kaynaklarını II./VIII. asırda te'lif edilenleri aslı; şiirle istişhad konusunda bu kaynakların etkisinde kalan II./VIII. asır sonrası eserleri tali kaynak şeklinde sınıflandırarak vermektedir. Yazarın temel aldığı II./VIII. asır tefsir kaynakları Ebu Ubeyde'nin Mecazü'l-Kur'an'ı, Ahfeş ve Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'an'larıdır. Bunun yanında kaynak

* Arş. Gör. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

olarak şiir divanları, Arap dili ile ilgili temel eserler, istişhad ve biyografi ile ilgili kaynaklar kullanılmıştır. Giriş bölümünün ikinci bölümünde şiir ile ilgili temel bilgiler verilmekte İslam'ın şiire bakışı ve Arap şiirinin mevsu-kiyeti işlenmiştir.

Birinci bölümde “Şevâhid” kavramı üzerinde durulmuş şevahid ile ilgili temel meseleler işlenmiştir. İkinci bölümde tefsirde istişhadın sahabe ve tabiün devrinde nasıl olduğu örnekler eşliğinde anlatılmaktadır. Bu şekilde II./VIII. asra kadar şiirle istişhadın geçirdiği süreç ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fakat kanaatimizce bu bölümde “Tefsirde Şiirle İstişhad” anlatılmadan önce “Sahabe Devrinde Tefsir” ve “Tabiun Devrinde Tefsir” başlıkları ve hemen hemen bütün tefsir usulü eserlerinde mevcut bu bilgilere temas edilmeyebilirdi.

Eserin ana bölümü olan üçüncü bölümde II./VIII. asırda yazılan tefsirlerde şiirle istişhad konusu işlenmiş bunun öncesinde II/VIII. asırda tefsirin temel özelliklerine değinilmiş, söz konusu tefsirlerin şiirle istişhad alanları ve sonraki döneme etkileri üzerinde durulmuştur. Bu bölümde doğal olarak çokça şiire yer verilmiştir. Verilen her şiir tercüme edilmiş tercüme edilirken şerhlerden faydalanılmış, şerhlerden elde edilen ayrıntılar parantez içersinde anlama katkıda bulunacak şekilde eklenmiş, şiirin hangi divandan alındığı şairinin kim olduğu hangi sebeple söylendiği dipnotta gösterilmiştir.

Eserde söz konusu tefsirlerde şiirlerin istişhadta kullanılması ile ilgili sayısal veriler zikredilerek somut verilerle daha sağlıklı bir sonuca gitme yolu benimsenmiştir. Fakat sayısal değerlerin bazen yazı ile bazen de sayı ile gösterilmesi yerine her biri tek yolla gösterilmesi kanaatimizce daha uygun olurdu.

Eserde bazı sayfalara yapılan göndermelerde sayfa uyumsuzlukları vardır. Kanaatimizce doktora tezi formatında bazı sayfalara yapılan göndermeler kitap basımında düzeltilmemiştir. Örneğin 265. sayfada II./VIII. asır tefsirlerinin kaç adet şiire yer verildiğini gösteren tabloya yapılan gönderme 169 ve 170. sayfayı gösterirken bu tablo 182 ve 183'te bulunmaktadır.

Emek mahsulü bu eserde II./VIII. asır tefsir çalışmalarından olan üç eserde şiirden şahit gösterilen 2000 şevahidin yaklaşık 140 tanesi zikredilmiş ve her bir şahid için gerekli açıklamalar yapılmıştır. Bunun yanında 30 tane de recez zikredilmiştir. Şiirlerin seçiminde istişhad alanları göz önünde bulundurulmuş, konular örneklere boğulmamış genel kanaat uyandıracak şekilde verilmeye özen gösterilmiştir. Kitabın son bölümünde şairlerin isimleri alfabetik şekilde sunulmuş bu şairlerin yaşadıkları çağ, kabilesi, şiirlerinin hangi divanlarda mevcut olduğu, şair hakkında hangi eserden bilgi bulunabileceği ve üç eserde bu şairlerin kaç şiirinden faydalandığı tablo halinde verilmiştir. Aynı şekilde şiir dizini de eklenmiştir. Kafiye asıl alan bu dizinde şiirin hangi kelime ile başladığı, kafiyesi, vezni, şairi ve hangi sayfada olduğu verilmektedir. Recez dizini de hangi kelime ile başladığı, kafiyesi, vezni, racizi ve hangi sayfada geçtiği verilmekte ve böylece eser içersinde şiir ve recezlere ulaşma kolaylığı sağlanmaktadır.

Eser, Kur'an yorumunda şiirin önemini, şiir ile istişhadın sistemleşmeye başladığı II./VIII. asrın önemini ve sonraki çalışmalara etkisini ortaya koymaktadır. Şiirle istişhadla ilgili genel bazı çalışmalar olmakla beraber bir asrı temel alarak tefsirde şiirle istişhad konusunda genel bir tasavvur oluşturma noktasında ve metodolojik bir çalışma olması sebebiyle bir ilk olma özelliği taşımaktadır.

Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak (Armageddon, Hıristiyan Kıyametçiliği ve İsrail)

Grace Hallsell

Çev.: Mustafa Acar, Hüsnü Özmen
İstanbul, Kim Yayınları, 2003 / 159 sayfa

Tanıtan: Tamer YILDIRIM*

Genel olarak Evanjelist öğretinin anlatıldığı bu eserde Evanjelistlerin Amerikan Yahudileri ve İsrail sağı ile aralarında ne tür ittifakların kurulduğu ve bunların gerçekleşmesi için yapılan faaliyetler, bu örgütün sahip olduğu güç, Kudüs'ün ve İsrail'in önemi ile bu bağlamda Hz. İsa'nın (Mesih) yeryüzüne dönmesi, Kudüs'ü merkez edinmesi ve Süleyman Mabedi'nin yeniden inşa edilmesi, A.B.D'nin başına geçen veya önemli devlet kademelerinde bulunmuş olanların konuyla ilgili açıklamaları anlatılmaktadır. Kitabın tanıtımına geçmeden önce eserde bolca geçen bizim de metin içinde kullandığımız iki kavramın anlamını vermemiz anlatılanların daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır. İlki yukarda da zikrettiğimiz *Evanjelizm*. Sözlük anlamı olarak, Kutsal Kitaba yönelmek, dönmek anlamına gelen Evanjelizm, bugün için Amerika'daki Hıristiyan toplumunun tutucu kanadını temsil etmektedir. Amerika'da son yıllarda büyük bir sayıya ulaşan Evanjelistler inanç açısından Yahudiliğe en çok benzeyen cemaatlerden biridir. Cemaat üyelerinin sayısı hakkında farklı bilgiler verilmektedir. Gallup 2002 yılı araştırmalarına göre Evanjelistler'in Amerikan nüfusuna oranı %35, yani yaklaşık olarak 100 milyon, cemaatin kurucusu olan Jerry Farwell'e göre ise 70 milyon, kitabın yazarı Grace Hallsell'e göre 1986 yılı itibariyle 40 milyon civarındadır. Bir diğer kavram ise *Armageddon*. Kelime anlamı Megido Tepesi demek olan Armageddon, Müslümanlar ile Yahudiler arasında yaşanacağı ifade edilen söz konusu büyük savaşın Yahudi ve

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Hristiyan kaynaklarındaki adıdır. İslami kaynaklarda ise bu kavram *Mel-heme-i Kübra* (büyük ve kanlı savaş) olarak geçmektedir.

Eser akademik olmaktan ziyade popüler bir tarzda yazılmış olup basit ve anlaşılır bir anlatıma sahiptir. Bundan dolayı bizim burada değineceğimiz nokta da eserde genel olarak ifade edilen görüşlerin tutarlılığı üzerine olacaktır. Her şeyden önce çevirmenlerin de haklı olarak ifade ettikleri gibi eser eğer bütünüyle kabullenici mantıkla okunursa insana her taşın altında bir Yahudi parmağı arama zafiyeti verecektir. Zira her olayı Yahudi oyunuyla açıklamak, aşırı indirgemeci ve komplocu bir yaklaşım olduğu gibi aynı zamanda bu düşünüş biçimi en başta böyle düşünenlerin zararına olacak ve sorunları çözmekten öte; kolay izah, sorumluluktan kaçma ve ruh sağlığını olumsuz etkileyecektir (s. 9). Fakat bu uyarı kitabın böyle bir etki yapmasını engelleyebilmiş midir? Konu ile ilgili yayınlanan gerek akademik gerek popüler eserlere bakarsak; bunu olumlu olarak cevaplandırmak mümkün değil. Şöyle ki, eser yayınlandıktan sonra bu konuda yazılan pek çok esere kaynaklık etmiş ve komplo teorisi olarak değerlendirileceğimiz pek çok yeni düşüncelerle olayın kurgusu daha da genişletilmiştir. Millet olarak komplo teorisine düşkün bir yapıya sahip olmamız da bu tür yaklaşımların revaç bulmasına imkân vermiştir.

Dolayısıyla kitabı okurken verilen bazı bilgileri ihtiyatla karşılamamız gerekir. Örneğin s.17' de belirtilen ve ilk okunduğunda insana Ortaçağ'da Papa'nın cenneti satmasını hatırlatan şu bilgiler:

“Oral Roberts. Tulsa papazı dinleyicilerine bir keresinde 8 milyon dolara ihtiyacı olduğunu söylemiş “aksi takdirde Tanrı beni yanına çağıracak” demişti. Takipçileri de bu parayı göndermişti.

26.000 üyeli Dallas İlk Baptist Kilisesi papazı W. A. Criswell vaazında kilisenin “ödenecek elektrik faturası” için 1 milyon dolara ihtiyacı olduğunu söyledi. Söz konusu parayı da tek bir günlük bağış toplama seansında elde etti.”

Bunlar kısmen doğru olabilir fakat verilen miktarın abartılı olduğu açıktır.

Eserde dikkat çekilen bir diğer husus Armageddon ile ilgili eserlerin son yıllarda İncil'den sonra en çok satan eserler listesinde yer almasının belirtilmesidir. Burada şu hususun gözden kaçırılmaması gerekir, bu kitabın yazıldığı yıl 1999 yani millenyum arefesi. O dönem hatırlanırsa çevrilen filmlerin de pek çoğu dünyanın sonunun geldiğini anlatan senaryolar içeriyordu. Kıyamet senaryolarını ve buna ilginin artmasını biraz da içinde bulunulan dönemle bağlantılı olarak düşünmek gerek.

Değınmemiz gereken bir diğer konu da; bilindiğı gibi Hıristiyanlığın bir sevgi dini olduğu belirtilir. Fakat dispensasyonalistlerin ifadelerinde sevgiden eser olmadığı gibi şiddetin en dehşet verici hali vardır. Hallsell, kitabın 'Sonsöz' kısmında bu konuya değınerek şöyle demektedir. "Jerry Farwell ve diğer dispensasyonalistlerin vaazlarında Hz. İsa'nın evrensel sevgisinden veya Hz. İsa'nın dağdaki vaazından bahsettiklerini hiç işitmemişimdir." (s.140). Fakat belki de en çok değınilmesi gereken ve içinde önemli bir sorunsalı barındıran bu konu bir iki cümleyle geçiştirilmektedir. Hallsell, konuştuduğı dispensasyonalistlere bu konu hakkında sorular sorsaydı sanıyorum olayın mahiyeti daha açık bir şekilde ortaya çıkardı.

Bunun yanında eserde şöyle bir çelişki de görölmektedir: Kitabın 98-99. sayfalarında yer alan ve Hall Lindsey'e ait olduğu belirtilen bir alıntı var. Bu alıntıda ki üslup, kitabın ilk kısımlarında Hallsell'in kendisiyle konuştuduğunu belirttiğı ve Megiddo'yla ilgili görüşlerini konuyu açıklamak için verdiğı İsrail'e yapılan ziyaretteki yol arkadaşıydı. Alıntının Lindsey'e ait olduğunu kabul edecek olursak T.V. Evanjelistleri'nin önde gelenlerinden birinin kıyamet senaryosuyla ilgili olarak endişeye kapıldığını kabul edeceğiz ki bu kitabın bütününde anlatılanlarla çelişen bir durumdur. Dolayısıyla bu alıntı -büyük bir ihtimalle- yanlışlıkla Hall Lindsye'e atfedilmiştir. Eseri yayımlayanların bu hatayı düzeltmeleri gerekir.

Teknik ve kullanılan kelimeler açısından da bazı hususlara işaret etmemiz gerekiyor. Bunlardan biri; Türkçe'de de kullandığımız *Beytüllahim* şehrinin adının İngilizce'deki haliyle *Bethlehem* şeklinde verilmesidir. Bir diğeri ise metin içinde dağınık bir şekilde yerleştiren alıntılar konunun bütünlüğünü bozmaktadır. Bunların bölümlerin başında veya sonunda verilmesi böyle bir bölünmeyi önleyecektir.

Fakat kitabın akıcı ve sade bir üslupla Türkçe'ye çevrilmesi, kitabın adının içerik göz önünde bulundurularak *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak* şeklinde ifade edilmesi, kitabın sonuna literatüre alışkın olmayanların metni daha iyi anlaması için bir lügatçe eklenmesinden dolayı çevirmenleri kutlamak gerekir.

Sonuç olarak eser Amerika'daki muhafazakâr Hıristiyan grupların en güçlülerinden biri olan ve İsa'nın geliş sürecini hızlandırarak deyim yerindeyse bu süreçte bizim de tuzumuz bulunsun diyen TV. Evanjelistleri'nin A.B.D yönetimiyle ve İsrail'le olan siyasi, mali ve dini ilişkilerini anlatmakta olup, Amerika-İsrail ilişkilerinin arkasındaki farklı bir boyuta ışık tutması açısından önem taşımaktadır. Eserde belirtilen bir takım varsayımların gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini ise zaman gösterecek. Fakat içinde bulunduğumuz dönemi de göz önünde bulundurarak şunu söyleyebiliriz ki, Amerikan halkı içlerinde şiddet taraftarı olanlar bulunsa da eserde belirtildiği kadar kanlı bir olayın içinde bütünüyle yer almayacaklardır.

Savaş Esintisi (Sömürünün Gerçeği)

Malik Bin Nebi

Çev.: Salih Özer, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1997 /174 Sayfa

Tanıtan: Tamer YILDIRIM*

Eser, M. b. Nebi'nin 1940'lı yılların sonları ve 1950'li yılların başında yazmış olduğu makalelerden oluşmaktadır. M. b. Nebi tarafından bunlar daha sonra hem Fransızca hem de Arapça olarak yayınlanmıştır. Fakat makaleler her ne kadar 1940'lı ve 1950'li yıllarda yazılmış ise de gerek Cezayir için, gerekse sömürü için değinilen hususlar günümüzde de farklı şekillerde devam etmekte ve sadece Cezayir için değil, sömürüyü yaşayan bütün ülkeler –özellikle de İslam âlemi- için geçerliliğini hâlâ korumaktadır. Bunun kökeninde de, M. b. Nebi'nin her konuyu gerçekçi bir bakış açısıyla ele alması ve ideolojiyi bir kenara bırakıp özeleştiri yapması yatmaktadır. Yani M. b. Nebi meslekten gelme bir muharrir veya odasında masasının üzerindeki hareketsiz eşyaya, kâğıtlara, kelimelere eğilerek çalışan bir araştırmacı değildi. Beşerî duygunun hem manevî hem de içtimâî manasını hususi hayatında hisseden bir insandı. Ayrıca, P. Valery'nin de belirttiği gibi “Mühendislik tahsili müellife meseleleri teknik açıdan ele almakta yardımcı olmuş fakat aynı zamanda manevî kültüre de haiz olması sebebiyle bu teknik bilgileri beşeri plana sevk etmiş ve bu mükemmeliyet, eserlerinin neticesini de parlak ve heyecan verici kılmıştır.”

M. b. Nebi'ye göre İslam dünyasındaki çıkmazların çözümü sağlıklı düşünme ve sağlıklı fikir üretmekte yatmaktadır: Teknolojide olduğu gibi fikir açısından da Batı karşısında geri kalmış durumdayız. Çünkü İslam dünyasında fikir açısından iki kesim var; Bir tarafta fikir üretemeyen ve eskinin ölü fikirleri üzerinde ayakta durmaya çalışan kesim; diğer tarafta dışardan ithal edilen fikirlerle toplumu yaşatmaya çalışan kesim. Her ikisi de maalesef perişanlığı sergilemektedir. (Erol Güngör büyük bir ihtimalle

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

M. b. Nebi'nin etkisiyle bu konuyu *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* adlı eserinde genişçe ele almıştır.)

Asıl meselenin medeniyet problemi olduğunu, beyin ve gönül bağımsızlığı olmadıkça bir ülkenin bağımsızlığından söz edilemeyeceğini, değişimin de kişinin bizzat kendisinden başlaması gerektiğini savunan, olayların tarihi perspektifi ve derinliğinde görülmesi gerektiğine inanan M. b. Nebi'ye göre, "İslam toplumu Farabi döneminde düşünce üretiyordu, İbn Rüşd döneminde düşüncüyü Avrupa'ya taşımıştı, İbn Haldun'dan sonra ise ne düşünce üretecek ne de taşıyacak gücü kalmıştı". Bu nedenle kitaplarının konusunu İslam toplumundaki düşünce sorunları oluşturmaktaydı ve "Kendini değiştir ki, tarih değişsin." sözü adeta onun parolasıydı.

Özellikle gençlerin kültürel etkinlik kazanması için makale, kitap yayınlayıp dergi çıkaran ve çeşitli örgütlere giren veya kuran M. b. Nebi, maalesef ne ülkesinde ne de diğer İslam ülkelerinde hak ettiği ilgiyi görebilmiştir. Oysa M. b. Nebi belirttiğimiz gibi İslam dininin bugünkü sorununu bir medeniyet problemi olarak değerlendirmiş ve çözümünü İslam'da ya da daha açık bir ifadeyle Hz. Peygambere inen İslam'da görmüş ve "Bizim inandığımız fikrin, yani İslam düşüncesinin aynı zamanda günlük ekmeğimizi temin eden bir fikir olabilmesi için ne yapmalıyız? Nasıl yapmalıyız? Halen içinde yaşadığımız ve dini inanç bakımından bizi metafiziğe, gündelik hayatımız açısından ise Marx'ın ve rakiplerinin İncil'ine mahkûm eden bir sosyal şizofreniden nasıl kurtulmalıyız?" gibi soruların cevabını aramıştır.

Burada ele aldığımız eserin değerlendirmesine gelince: İçeriğine baktığımızda eser, Lüblan'da bulunan Malik b. Nebi kürsüsü başkanı Ömer Muskavi tarafından yazılan "Takdim", M. M. Şakir tarafından yazılan "Önsöz", M. b. Nebi'nin yazdığı "Önsöz" ve dört bölümden oluşmaktadır. Kitapta; I. Bölüm "Sömürü Mercek Altında", II. Bölüm "Sömürü ve Siyaset", III. Bölüm "Sömürü ve Toplum", IV. Bölüm "Sömürü ve Kültür" adını taşımakta olup sömürünün ilişkili olduğu hemen her konuya kısa da olsa değinilmektedir.

Eserde yer alan makaleler yukarıda da belirttiğimiz gibi, M. b. Nebi'nin, özelde Cezayir halkının, genelde ise açık veya gizli sömürü altında bulunan halkların şahsiyeti ve modern uygarlığın çerçevesi dışında olan üçüncü dünyanın kişiliği hakkındaki görüşlerini içermekte ve içinde bulunulan dönemin olaylarını siyasi, toplumsal ve kültürel açıdan incelemekte, onlar aracılığıyla Cezayir ise İslam gençliğinin çözmesi gereken problemlere ışık tutmaktadır. Bunu yaparken de hemen her olayı, eseri, sözü vs. incelemiş, tartıştığı ve gözlemlediği her şeyde batı kültürünün verilerinin ve terimlerinin özlerini kavramayı engelleyen temel faktörleri ortaya koymaya çalışmıştır.

Bütün bunlara rağmen eserde bazı eksiklikler ve çelişkiler de mevcuttur. Örneğin, eserin ilk makalesi olan '*Sömürünün Psikolojisi*' adlı yazıda M. b. Nebi, makaleyi sömürülen ülkelerdeki halkların psikolojisini inceleyen psikolog Mannoni'nin eserini tanıtmak için yazmadığını belirtse de makalenin neredeyse tamamı bu eserin tanıtımını ve eleştirisini içermektedir. Ayrıca s.101'de Galile'nin, Dünya'nın Güneş etrafında döndüğünü söyleyen ilk kişi olduğunu ve bunu hayatıyla ödediğini belirtmesi de tarihi bilgilerle çelişen bir hatadır. Bunun yanında eserde en çok göze çarpan husus ise sömürüye ve sömürgecilere karşı yazılan bir eserde kullanılan üslubun son derece pasif bir mahiyet taşımasıdır. Oysa sömürgecilerin halkına yaptıklarını gören ve yaşayan bir kişinin daha farklı bir üsluba sahip olması beklenir. (Kanaatimizce M. b. Nebi'nin böyle pasif bir üslup kullanmasında sömürgecilerin açtığı okullarda ve onların sağladığı burslarla okumasının etkisi var gibidir).

Eserin çevirisine gelince; çeviride kullanılan dildeki uyumsuzluk hemen ilk makede göze çarpmakta ve eser boyunca devam etmektedir. Şöyle ki, dil olarak bazen kelimelerin Arapçası, bazen zorlama yeni kullanımları, bazen de batı dilindeki karşılığı kullanılmıştır. Bu kelimelerin günlük dilde kullanılmasına rağmen kısa sayılabilecek bir eserde bu kadar çeşitliliğin olması üslubu bozmaktadır. Bu kelimelere bazı örnekler verecek olursak; prehistoria, mantalite, self-determinasyon, elit, basınsal, yazınsal, mütenasip, kollektif, itimatname, deklerasyon, ırsî, özsel, empoze, dâi, semptom, kontak, prestij, angaje, deforme, kompleksleştirmek, fasih,

tayf, direkt, etap, süredurum, bigâne, sitatik, nükse, efemine, amazone, literal, erimli, mütecanis, görüngü, ukde, çıkarsama, vartaya düşmek, marazî, akit, muahede, zevk-i selim, taji-komik (?), gayr-ı mümeyyiz, nakıs, (Tanrı, Allah), (karn, asır) gibi (bu son iki kelime s. 77'de aynı cümle içinde kullanılmıştır). Bir hukuk terimi olan 'veli' kelimesinin 'bakıcı' kelimesiyle ve felsefe terimi olan 'yapısal' kelimesinin 'ontoloji' kelimesiyle açıklanması da doğru değildir. Ayrıca kullanılan bazı tabirlerle neyin kasdedildiği de parantez cümleleriyle veya dipnotlarla kısaca açıklanmalıydı. Örneğin; Arap ligi (s. 66), Hatın bayramı (s. 72), OEGE (s. 79). Ayrıca eserde geçen bazı isimlerin kim oldukları hakkında kısa da olsa bilgi verilmesi incelenen konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilirdi. Örneğin; Quai d'Orsay, Cellavî, Hâdi Şakir, Messalî Hac, Madam Loisefis, Seyyid Muhammed Ali, İbn Aliva, Şeyh Hafizî gibi.

Bunun yanında cümle içerisinde aynı kelimelerin tekrarı ve Türkçe olmamasına rağmen sel-sal ekinin çokça kullanılması üsluba en çok zarar veren durumdur. Kısaca, çeviri dili oldukça karmaşık eserin okunmasını kolaylaştıracak akıcı bir dil yerine sıkıcı bir dil kullanılmıştır. Bu husus, makalelerin Fransızca asıllarından değil de Arapça çevirilerinden yapılmasına bağlanabilirse de Fransızca asıllarıyla karşılaştırdığını belirten çevirmen için bir çıkış yolu değildir. Çevirmen çeviride bir başka dile aktarırken eserin daha iyi anlaşılması için yapabileceği makul değişikliklere başvurarak bu eksiklikleri büyük ölçüde giderebilirdi. Dileğimiz ikinci baskıda bu eksikliklerin giderilmesidir. Fakat bunlara rağmen M. b. Nebi okurları için bir eserin daha Türkçe'ye kazandırılması büyük bir kazançtır.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın
Esasları

1. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı olarak yayımlanır.
2. Dergide telif ve çeviri makale, metin neşri ve tercümesi, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmî çalışmalar; sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır.
3. Metin neşri ve tercüme, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçemez.
4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilebilir.
6. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 30 dergi sayfasını (10.000 kelime) aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50–100 kelime) ile anahtar kelimeler (5–10 kelime) bulunmalıdır.
7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımla-

Publication Guidelines for the Journal of the Divinity School, Şırnak University

1. Journal of the Divinity School, Şırnak University, is a peer-reviewed journal published twice a year.
2. It is devoted to the publication of articles, translations, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries.
3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue.
4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
5. One author may have at most two pieces of any work published in the same issue of the journal.
6. Articles may not exceed 30 pages (10,000 words), including appended material such as pictures, charts and maps etc. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words).
7. Although the journal is published in Turkish, articles in foreign languages are also welcome.
8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They

nabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir.

9. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa da iade edilmez. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır.
11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
12. Çalışmalar Times New Roman fontuyla 12 punto olarak yazılmalı ve CD'siyle birlikte bir nüsha olarak Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmeli veya
sirnakilahiyatdergisi@hotmail.com
adresine gönderilmelidir. Tercüme-lerin orijinal metinleri de eklenmelidir.

may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material.

9. Material submitted to the journal is not returned, even if it is not accepted for publication. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects.
10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi (TDV Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal.
11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference.
12. The material to be considered for publication should be submitted to the Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dekanlığı on a CD along with a hard copy or
sirnakilahiyatdergisi@hotmail.com.
Translated material should be submitted together with the original article.