



# MILEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 10 Sayı/Number: 1  
Ocak – Nisan / January – April 2013

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 10 Sayı/Number: 1 Ocak – Nisan / January – April 2013

ISSN: 1304-5482

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

## Sahibi / Owner

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

## Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

## Editör / Editor

Şinasi Gündüz

## Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

## Yayın Kurulu/ Editorial Board\*

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

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

Necdet Subaşı, Burhanettin Tatar

## Danışma Kurulu/Advisory Board\*

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

\* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

## Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Nisan 2014

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

## Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 4/5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

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

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

*Milel ve Nihal*'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz.

Yazıların yayımlanıp yayılmamasından yayın kurulu sorumludur.

# bu sayıda / contents

5-6 | Editörden / From Editor

## Makaleler / Articles

---

- 7-39 | Hakan OLGUN  
Modern İsrail'in Millî Kimlik Kaynağı  
Olarak Josephus'un 'Masada' Anlatısı  
Josephus' Account of Masada as a Source  
of the National Identity of Modern Israel
- 41-70 | Mehmet KUBAT  
İslâmî Öğretide Kerâmet  
Dignity (al-Karamat) in Islamic Doctrine
- 71-89 | Yasin MERAL  
Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı  
The Perception of Islam in Medieval Jewish World
- 91-129 | Hammet ARSLAN  
Manu Kanunnamesi'nde Evlilik  
Marriage in the Laws of Manu
- 131-156 | Ferhat AKDEMİR  
Clark H. Pinnock'un Felsefî Teolojisinde  
Geleneksel Cehennem İnancının Eleştirisi ve  
Yok-Etmeci Cehennem Anlayışının Savunusu  
The Defense of Traditional Annihilation Faith of Hell  
and the Criticism of the Doctrine of Annihilasionist Hell  
in Clark H. Pinnock's Philosophical Theology
- 157-186 | Zekiye DEMİR  
Din Değişirmede  
Cinsiyet Rolü: Belçika Örneği  
The Role of Gender in Religious Conversion:  
The Belgian Case

Ömer BOZKURT  
İbn Seb'in'in Vasiyeti:  
Vasiyyetu İbn Seb'in li Eshâbihî  
Ibn Sab'in's Testament:  
Wasiyyatu Ibn Sab'in li Ashâbihî  
187-210

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Reviews

---

- 211-216 Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*
- 216-218 Robert McClory, *Power and the Papacy: The People and Politics Behind the Doctrine of Infallibility*
- 219-223 Christopher Dole, *Healing Secular Life: Loss and Devotion in Modern Turkey*

## Milel ve Nihal Geleneğinden / Traditions of Milel & Nihal

---

- 225-238 Süleyman Nazif'ten  
Hz İsa'ya Açık Mektup  
Ahmet TÜRKAN

## Editörden

Milel ve Nihal Dergisi'nin yeni sayısı, karma içeriğiyle okuyucularımızla tekrar buluşuyor. Dergimiz, dosya konulu sayılarının yanı sıra alana ilişkin çalışmalar yapan araştırmacılarımızdan gelen özel konulu makaleleri değerlendirmek için sıklıkla bu tür karma sayıların yayınını sürdürecektir. Dolayısıyla araştırmacılarımızın dosya konularından bağımsız makale çalışmalarını dergimiz için değerlendirmeye devam edeceğiz.

Burada paylaşmak istediğimiz diğer bir husus, editörlüğümüzün, yayın konseptini genişletmeye ilişkin düşüncesidir. Dergimizin alt ismini oluşturan "inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları" bağlamında yayın konseptimizin, teoloji ve dinler tarihi konusu merkezde kalmakla birlikte farklı dini sosyal bilim araştırmalarına yer verecek şekilde genişletilmesinin disiplinler arası çalışma geleneğine katkı sağlayacağından kuşku yoktur. Böylece ilahiyat araştırmalarının yanı sıra filoloji, antropoloji, sanat tarihi ve dini mimari gibi alanlarda çalışan sosyal bilimcilerin araştırmalarını dergimizde daha fazla değerlendirme fırsatı doğacaktır. Dolayısıyla ilahiyat alanıyla sınırlamaksızın, bu tür farklı alanlarda üretilmiş özgün çalışmaları beklediğimizi de ifade etmek isteriz.

Bu sayı yine birbirinden değerli akademik çalışmaları içeriyor. Hakan Olgun, "Modern İsrail'in Milli Kimlik Kaynağı Olarak Josephus'un 'Masada' Anlatısı" adlı makalesinde modern ulus-devlet ideolojilerinin arkeolojik istismarını İsrail ve Masada arkeolojisi bağlamında ele aldı. Mehmet Kubat, İslam geleneğindeki keramet tartışmalarını "İslâmî Öğretide Kerâmet" adlı makalesiyle irdeledi. Orta Çağ'da Hıristiyanların İslam ve Hz. peygamber tasavvuru hakkında çokça çalışma yapılmış ancak mesele Yahudilik açısından pek de ele alınmamıştı. Bu eksikliği gidermeye bir katkı mesabesinde, Yasin Meral "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı" adlı çalışmasını gerçekleştirdi. Uzak bir kültür olarak hep merak edilen Hind dinlerinin medeni kurallarına ilişkin ilginç bir çalışma, "Manu Kanunnamesi'nde Evlilik" başlığıyla Hammet Arslan tarafından kaleme alındı. Din Felsefesi bağlamında Ferhat Akdemir "Clark H. Pinnock'un Felsefî Teolojisinde Geleneksel Cehennem İnancının Eleştirisi ve Yok-etmeci Cehennem Anlayışının Savunusu" adlı makalesinde Hıristiyan gelenekteki cehennem tasavvuruna ilişkin önemli bir doktrini değerlendirdi. "Din Değiştirmede Cinsiyet Rolü: Belçika Örneği" başlığını taşıyan Zekiye Demir'in çalışması, din değiştirme olgusuna istatistikî verilere dayalı sosyolojik bir bakış açısını yansıtıyor. Son olarak Ömer Bozkurt İslam Felsefesi bağlamında "İbn Seb'in'in Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb'in li Eshâbihî" adlı makalesini kaleme aldı. Kitap tanıtımlarının ardından Milel ve Nihal Geleneğinden kısmında Ahmet Türkan'ın transkribe ettiği "Süleyman Nazif'ten Hz İsa'ya Açık Mektup" metni yer alıyor.

Gelecek sayıda "Doğu Hıristiyanlığı" dosya konusuyla tekrar buluşmak ümidiyle...

*Editor*

# Modern İsrail'in Milli Kimlik Kaynağı Olarak Josephus'un 'Masada' Anlatısı

Hakan OLGUN\*

---

## Josephus' Account of Masada as a Source of the National Identity of Modern Israel

---

**Citation/©:** Olgun, Hakan, (2013). Josephus' Account of Masada as a Source of the National Identity of Modern Israel, *Milel ve Nihal*, 10 (1), 7-39.

**Abstract:** Archaeology has become a most important legitimacy tool of the construction of the ethnic identity and nation-building for the modern ideologies. This is especially true for Israel. The modern state of Israel has turned the country into a virtual archaeological site to prove that they are the ancient owners of the land. Masada represents one of the centers of archaeological researches having this purpose. Mythical Masada definition shaped according to Josephus' account of Masada is seen as a major source forming Israeli national identity. However, there is a highly serious criticism about the reliability of archaeological data and the authenticity of Josephus' account of Masada.

**Key Words:** Archaeology, Biblical archaeology, Israel, Zionism, Masada.

---



---

**Atıf/©:** Olgun, Hakan, (2013). Modern İsrail'in Milli Kimlik Kaynağı Olarak Josephus'un 'Masada' Anlatısı, *Milel ve Nihal*, 10 (1), 7-39.

---

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
[holgun@istanbul.edu.tr].

**Öz:** Arkeoloji, etnik kimlik ve ulus inşası konusunda modern ideolojilerin en önemli meşruiyet aracı haline gelmiştir. Bu, İsrail açısından özellikle geçerli bir durumdur. Modern İsrail devleti, üzerinde buldukları toprakların kadim sahipleri olduklarını ispatlamak için ülkeyi adeta bir arkeolojik sit alanına çevirmişlerdir. Masada, bu amaçla sürdürülen arkeolojik araştırmaların merkezlerinden birisini ifade etmektedir. Josephus'un Masada anlatısı üzerine şekillendirilen Masada mitik tanımı, İsrail milli kimliğini tesis eden önemli bir kaynak olarak görülmektedir. Bununla birlikte elde edilen arkeolojik veriler ile anlatının gerçekliği ve Josephus'un güvenilirliği hakkında çok ciddi eleştiriler söz konusudur.

**Anahtar Kelimeler:** Arkeoloji, Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi, İsrail, Siyonizm, Masada.

---

Filistin: "Arkeoloji adına muhtemelen yeryüzünün herhangi bir yerinden daha fazla günah işlenmiş bir bölgedir." Sir Mortimer Wheeler, İngiliz arkeolog, 1956.<sup>1</sup>

Profesyonelden amatörüne kadar İsraili arkeologlar, sadece bilgi ve keşfin değil bütün ülkeye dağılmış olan kadim İsrail kalıntlarına dayanarak kendi köklerine dair şüpheleri gidermenin peşindeler. Amos Elon, İsraili gazeteci, 1971.<sup>2</sup>

## Giriş

Kudüs'te İsrail'in Harem-i Şerif'in altında galeriler açtığı ve arkeolojik çalışmalarda bulunduğu uzun süreden beri bilinen bir husustur. Esasen sadece burada değil, İsrail'in elinde tuttuğu geniş bir coğrafyada uzun süreden beri benzer arkeolojik kazılar yapıldığı bilinmektedir. Söz konusu coğrafya, İsrailoğulları'nın Yûşa bin Nun önderliğinde ulaştığı dönemden MS. 70'li yılların başına kadar genellikle Yahudi halkının elinde bulunan bir bölgedir. Daha eskiye gidilecek olursa Yahudilik tarihine göre patriark peygamberleri de yaşamlarının önemli bir bölümünü bu coğrafyada geçirmişlerdir. Dolayısıyla günümüzde İsrail ve Filistin halkının yaşadığı toprakların İsrailoğulları'nın tarihine ait çok fazla kalıntı içerdüğinden şüphe yoktur.

MS. 70 yılında Romalı komutan Titus tarafından kutsal mabedin yıkılıp Yahudilerin diasporaya gönderilmesinden sonra Yahu-

---

<sup>1</sup> John C. H. Laughlin, *Archaeology and the Bible* (London: Routledge, 2000), s. 3.

<sup>2</sup> Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), s. 99.



diler, İsrail devletinin 1948 yılında resmen kuruluşuna kadar bölge üzerinde egemenlik kurabilmiş değillerdir. Bu nedenle, İsrail'in kendi halkının ataları olarak gördüğü patriarkların yaşadığı “vatan” topraklarından yaklaşık iki bin yıllık bir süre uzak kalışın, Yahudi bilincinde milli aidiyet hissini zaafa uğrattığı genel bir kanaattir. Yahudiler tarihlerinin erken dönemlerinde de bu tür sürgünlere uğramışlardı ancak, örneğin Babil sürgününden dönüş çok da uzun sürmemişti. Buna rağmen Ezra'nın Yahudi münhasır kimliğini onarmak için çok radikal kararlar aldığı, söz gelimi sürgün yıllarında İsrail soyundan olmayan bir kadınla yapılan evliliği sürgün sonrasında geçersiz kılacak kadar etnik kimliği saflaştırmayı hedefleyen uygulamalarda bulunduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla yirmi asır sonra “vatan” topraklarına geri dönmek, Yahudiler için güçlü bir köken tespiti ve tarihsel/bölgesel devamlılık duygusu oluşturmayı gerekli kılmıştır. Tarihsel bir köken oluşturma projesinin en önemli aracı ise modern arkeoloji biliminin verileridir. Bu makalede arkeolojik veriler ışığında modern “İsrail ülkesi” bilincini oluşturma çabaları ünlü Yahudi tarihçi Josephus'un (37-100) Masada anlatısı bağlamında incelenecektir.

### **Arkeoloji ve İsrail Kimlik İnşası**

Bilimsel verilerin, belli bir ideolojinin kurgulanmasında ve özel politikaların oluşturulmasında zaman zaman oldukça kullanışlı malzemelere dönüştüğü bilinmektedir. Irk, inanç ve kültür çerçevesinde ulus-devleti inşa politikalarının yaygınlık kazandığı modern çağda bu amaç uğruna en çok kullanılan bilim dalının ise arkeoloji olduğundan şüphe yoktur. Arkeolojinin politikayla ilişkilendirilmesinin önemi, bu bilim dalının hem millet hem de bireysel kimlik inşası için yorumlanabilecek uygun veriler sunmuş olmasıdır. Bu nedenle arkeoloji, özel tarihsel olayların keşfedilmesi ve kolektif hatıraların canlandırılmasına yardım etmesi için önemli bir araca dönüşmüştür. Bu şekilde arkeolojik projelerin bir ırk, millet ya da etnik gruba has olan bir “geçmiş”in üretilmesi veya ortaya çıkarılması ya da köken vurgusunun bilimsel geçerliliğinin kanıtlanması sürecinde açıkça kullanıldığı dikkati çekmektedir. Bu

sürecin sonunda ise arkeolojik veriler farklı milli ideolojiler ile bu ideolojilerin bu günün şartlarına uyarlanmasında meşrulaştırıcı bir unsur haline gelmiştir.<sup>3</sup>

“Millet yapma” projesinde, sosyal, kültürel ve kurumsal uygulamaların yanı sıra söz konusu etkisinden dolayı arkeolojik çalışmaların da değeri oldukça fark edilmiştir. Çünkü millet bilincine dayalı bir toplum inşası açısından arkeoloji, sadece bu millet için hayal edilmiş bir topluluk oluşturmak değil aynı zamanda bu topluluğun içinde yaşayacağı bir ülkenin de tasavvur edilmesine katkı sağlama etkisine sahiptir. XX. yüzyılda bu etkinin en çok işlevselleştirildiği ülkelerden birisi Almanya olmuştur. Adolf Hitler döneminde Alman arkeologların çoğu milliyetçi bir ideolojiye sahiptir ve doğal olarak Nazi iktidarının cömert desteğiyle çalışmışlardır. Nazi ideolojisi etkisindeki Alman arkeolojik çalışmaları, kadim çağlarda kalmış Alman mitini canlandırmanın peşinde olmuşlardır. Böylece Nazi ideolojisi doğrultusunda Alman milli bilincinin tesisi yönünde bir amaç güdülmüştür.<sup>4</sup> Aynı şekilde mabedin ikinci kez yıkılışından asırlar sonra diasporaya dağılmış Yahudileri bir millet yapma projesinde arkeoloji oldukça uygun bir araç haline gelmiştir.<sup>5</sup> Dolayısıyla “Yahudi arkeolojisi” olarak isimlendirilebilen bu tür çabalarla İsrailoğulları’nın kadim geçmişinin günümüze kadar yaklaştırılması ve bu sûretle bir süreklilik bağının oluşturulması hedeflenmektedir.<sup>6</sup> İsrail halkının geçmişine dair bölgede sürdürülen arkeolojik çalışmalarda bu temel hedefin peşinde koşulmaktadır. Bu hedef, bölgedeki varlıkları feci bir yıkımla sona ermiş olan milletin adeta yeniden doğuşuyla birlikte yeniden

---

<sup>3</sup> Bkz. Philip L. Kohl, Clare Fawcett, “Archaeology in the Service of the State: Theoretical Considerations”, *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, ed. P. L. Kohl, C. Fawcett (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), ss. 14-18.

<sup>4</sup> Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. 241.

<sup>5</sup> Peige Desjarlas, “Excavation Zion: Archaeology and Nation-making in Palestine/Israel”, *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, vol. 21, Issue 1, 2013, s. 2.

<sup>6</sup> Saul B. Cohen, Nurit Kliot, “Place-Names in Israel’s Ideological Struggle over the Administered Territories”, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 82, No. 4, 1992, s. 659.

kurulması gereken bir ülke için milli bir "altın çağ" mitolojisi geliştirmek ve böylece tartışmalı topraklar üzerindeki güncel varlığın meşruiyeti için geçmişini yeniden diriltmektir.<sup>7</sup>

İngiliz egemenliğinden devralınan Filistin topraklarındaki İsrail varlığının tarihi meşruiyeti açısından özel bir "geçmiş" oluşturma gayretinin modern İsrail devletinin en katı politikalarından birisi olduğu bilinmektedir. Geçmişini olmayan milletlerin zaman içerisinde meşruiyet temellerini kaybedeceği korkusuyla İsrail devleti, üzerinde yaşadığı kadim coğrafyanın bu ideoloji yönünde kolayca yorumlanabilen materyaller sunduğunu fark etmiştir. Dolayısıyla İsrail'in çalıştığı arkeolojik kazı bölgelerinin ve İsrail'e ait maddi kültürün kimlik saptaması politik arkeolojinin en temel parçası olmuştur. Esasen geçmişe ait maddi kanıtların keşfi ve milliyet bağlamıyla tanımlanması yeryüzünün her bölgesinde sosyal kimliğin oluşturulup güçlendirilmesinde yaygın bir uygulama olmuştur.<sup>8</sup> Bu nedenle İsrail arkeolojisinin mutlak bilimsel bir araştırmadan daha politik bir hedefe yönelik olduğu konusunda şüphe yoktur. Bu durum, tarihsel kalıntılar açısından münbit bir alanda çalışan İsraili arkeologların, her ne kadar mutlak bilimsel bir metotla hareket ettiklerini söyleseler de İsrail arkeolojik araştırmaları ile devlet kaynakları arasındaki yakın ilişkinin izahı olmaktadır. Çünkü arkeolojik araştırmalar ile İsrail ulus-devleti ve İsrail milli kimliği oluşturma politikası arasında ayrılmaz bir bağ söz konusudur. Zira İsrail'de arkeoloji, farklı kültürel kökene sahip insanlar için ortak bir zemin oluşturmak için Avrupa devletlerinde olduğundan daha yoğun bir şekilde kullanılmaktadır.<sup>9</sup>

Devlet politikası olarak sürdürülen arkeoloji, İsrail'in kültür ve eğitim hayatında da önemli bir etkiye sahip olacak şekilde projelendirilmiştir. Restore edilip korumaya alınan pek çok arkeolojik

---

<sup>7</sup> Desjarlas, "Excavation Zion: Archaeology and Nation-making in Palestine/Israel", s. 9.

<sup>8</sup> Bkz. Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (New York: Routledge, 2009), s. 186.

<sup>9</sup> Maja Gori, "The Stones of Contention: The Role of Archaeological Heritage in Israeli-Palestinian Conflict", *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, 2013, s. 216.

sit alanı birer milli anıt ve müze haline dönüştürülmüş ve bu arkeolojik alanlar öğrenciler, askerler, sivil halk ve hatta turistler için birer ziyaret merkezleri haline getirilmiştir. Bu şekilde arkeolojik verilerin İsrail halkının tarihsel bilinç algısına sunulması, ülke ile millet arasındaki bağı güçlendirilmesi çabasına işaret etmekle birlikte uluslararası düzeyde de bu algının propagandası yapılmış olmaktadır. Özellikle İsrail halkı arkeolojik buluntular ile kendilerine ait tarihsel anlatılar arasında somut bir ilişki kurmaya teşvik edilmiştir. Arkeolojik verilerin bu şekilde popülerleştirilmesinin İsrail halkı ile üzerinde yaşadıkları topraklar arasındaki bağı güçlendiren bir etki sağladığı aşikârdır.<sup>10</sup>

Bu nedenle İsrail'in politik kültüründe arkeolojinin sembolik rolü oldukça açıktır. Zira artık profesyonelden amatörüne kadar İsraili arkeologlar objektif bir araştırmadan ziyade bütün ülkeye yayılmış kadim İsrail'in kalıntılarını bularak köklerine dair vurguyu sağlamaya çabalamaktadırlar.<sup>11</sup> Hatta İsrail devletinin kamu alanında kolayca görünür olan milli sembolleri, resmi mühürleri, madalyalar, metal paralar ve posta pulları bu amaçlı arkeolojik çalışmalardan türetilmiştir. Bu tür görsel malzemenin, arkeolojinin inşa ettiği milli kimlik duygusunu güçlendirmek ve ülke üzerindeki egemenlik taleplerinin tarihsel bir hak olduğunu vurgulamak gibi bir hedefi söz konusudur. Bu hedef aynı zamanda, yine aynı amaçlar için sürdürülen Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin de telkin ettiği fikirlere dayanarak kadim İsrail'in keşfinin en önemli güdüsüdür.<sup>12</sup> Arkeolojinin, modern politikalar çerçevesinde milli bir tarih bilinci oluşturup bu bilinci milletin bireyleri arasında yaygınlaştırma işinin aracı olması hasebiyle bu bilim dalının modern İsrail devleti açısından pek çok hedefinden söz etmek mümkündür: (i) Kutsal metnin tarihsel tanımlamalarını, özellikle de kadim İsrail kabileleri tarafından ülkenin fethedilmesi dönemine ait tanımlamaları doğrulamak; (ii) İsrail diyarının sınırsal genişliği kadar bu topraklardaki Yahudi yerleşiminin sürekliliğini kanıtlamak;

<sup>10</sup> Ofer Bar-Yosef, Amihai Mazar, "Israeli Archaeology", *World Archaeology*, Vol. 13, No. 3, 1982, s. 322.

<sup>11</sup> Amos Elon, *The Israelis: Founders and Sons* (Pelican Books, 1983), s. 280.

<sup>12</sup> Whitelam, *The Invention of Ancient Israel*, s. 187.

(iii) Yakın dönemde Yahudi yerleşimcilerin ülkeye dönük tutum ve düşüncelerini güçlendirmek; (iv) İsrail'deki Yahudi yaşamının gerçekçi ve uygulanabilir yönüne vurgu yapmak; (v) Ülkedeki yeni Yahudi varlığına yeni ve derin bir tarihi anlam sağlamak; (vi) Yeni Yahudi varlığına ülkenin tarihi geçmişinden güçlü semboller sağlamak. Çünkü bu semboller tarihi geçmişi doğrulamakta ve İsrail halkının ülkedeki varlığını meşrulaştırmaktadır.<sup>13</sup>

Meşruiyet söz konusu olduğunda, özellikle Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin modern İsrail kimliği kurgusunu destekleyen ve modern İsrail devleti ile "kutsal metinde öykülenen İsrail" arasında mitik bir süreklilik oluşturmak suretiyle Filistin topraklarına dönük Siyonist politika açısından oynadığı role işaret edilmelidir. Arkeoloji, İsrail'in kadim tarih ve kadim topraklarda köklerini yeniden tesis edip güçlendirmek için milli bir araç durumunda olduğundan, arkeolojik kazılara katılmak, geçmişe köprü kurma yolunda vatansever bir eylem yapmak ve milli geçmiş ve milli hatıra ile bağı yeniden tesis etmektir. Siyonist politika söz konusu olduğunda, İsrail için arkeolojinin milli kimliği güçlendiren etkisi elbette hâlâ önemlidir ancak bu etki bir din olarak "Yahudilik" için değil milletin temel unsurunu oluşturan bir birey olarak "Yahudi"nin şahsiyetinin İsrail bileşeninin bir parçasına dönüştürülmesi açısından önemlidir. Bu düşünceye göre İsrail'in Yahudi vatandaşları için arkeoloji, Yahudi inancı açısından çok az bir anlama sahiptir. Nitekim Yahudilik, iki bin yıldır kendisine ait bir bölgesi olmaksızın ve çoğunlukla da kendilerine düşmanca davranan yabancı memleketlerde varlığını koruyabilmiştir.<sup>14</sup>

Yahudilik tarihi uzmanı olan Y. Shavit, bütün bu gerekçelere bağlı olarak İsrail için derin ve yoğun halk coşkusunun çoğunun arkeoloji tarafından oluşturulduğunu düşünmektedir. Ancak bu arkeoloji, ilginçtir Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi değil daha çok ikinci mabet dönemine yöneliktir. Çünkü ikinci mabet dönemi

<sup>13</sup> Bkz. Nachman Ben-Yehuda, *Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995) s. 64.

<sup>14</sup> Magen Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls* (London: Sheffield Academic Press, 2001), s. 55.

içerisinde, milli Siyonist Yahudi kimliği için oldukça ihtiyaç duyulan sembollerin çoğunu elde etme imkânı bulunmuş ve bu imkân yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Sözelimi, kadim toprakların hem yerleşim merkezleri hem çöllerin derinliklerindeki kale, mağara ve diğer kalıntı mekânları bu çabanın temel konusu haline gelmiştir. Bu tür arkeolojik projelerin yani İsrail'in ikinci mabet dönemi çerçevesinde milli geçmiş kurgulaması çabasının en somut örneği Masada öyküsüne dayanmaktadır.<sup>15</sup> Bu öykü, ünlü Yahudilik tarihçisi Josephus'un kaleme aldığı haliyle Yahudilerin Masada kalesinde düşmana karşı kahramanca duruşunu anlatmaktadır. Putperest Roma egemenliğine karşı Yahudi savaşçılar tarafından verilen son direniş ve onurlu bir mücadele olarak anlatılan öykü ve öykünün geçtiği mekân olan Masada, İsrail arkeolojisinin "kahraman geçmiş" oluşturma sürecinin en dikkat çeken unsurlarından birisi olmuştur.

### Josephus ve Masada

Josephus, Yahudilik tarihinin özellikle ikinci mabet döneminin son günlerine ve tapınağın yıkılışına şahitlik etmiş bir Yahudilik tarihçisidir. Yahudilik tarihi konusunda Josephus'un kaleme aldığı eserler neredeyse kutsal metinlerden sonra en etkili bilgi kaynağı olarak önemini korumaktadır. İleri yaşlarında kaleme aldığı biyografisinde Josephus kendi yaşamını da oldukça detaylı bir şekilde öykülemektedir. Yahudilik tarihçisinin kaleme aldığı vak'aları anlamak açısından onun kişiliği ve yaşam seyri önemli ipuçları vermektedir.<sup>16</sup> Josephus Kudüs'te varlıklı ve dindar bir ailede dünyaya gelmiştir. Uzun süre farklı Yahudi düşünce çevreleri içinde kalarak yüksek derece bir din eğitimi almış, daha sonra kendisini Roma valiliği altında yaşayan Yahudilerin karşılaştıkları idari problemlere adanmıştır. Bu çerçevede, örneğin 64 yılında, bazı Yahudi din adamlarının küçük suçlamalar sebebiyle tutuklanması üzerine Roma'ya gönderilmiş ve bu kimselerin salıverilmesi için

<sup>15</sup> Bkz. Ben-Yehuda, *Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, ss. 64-65.

<sup>16</sup> Josephus, *The Jewish War, Books IV-VIII*, tr. J. Thackeray (Cambridge: Harvard University Press, 1961), ss. 577-619.

yetkililerle görüşmelerde bulunmuştur. Ancak Josephus Roma'dan, Roma'nın gücüne olan saygısı ve Romalılar'ın yenilmezliğine olan kanaatiyle dönmüştür. İlginçtir, bu dönemde Yahudiler de Roma idaresine karşı ayaklanma hazırlığı içindedirler. Roma'nın gücünü yakından görmüş olan Josephus, ayaklanarak büyük bir felakete davetiye çıkardıkları yönünde Yahudileri şiddetle uyarmıştır. Fakat Roma'ya itaate çağırın bu cesaret kırıcı sözlerinden dolayı Yahudi isyancıları tarafından şüphe ve nefretle karşılanmıştır.<sup>17</sup> Can güvenliğinden endişe ederek Kudüs'teki mabede saklanan Josephus, Roma'nın Suriye bölgesinin valisi Cestius'un gelerek bu ayaklanmayı bastıracağını ummaktadır. Cestius gerçekten gelir, fakat ordusu Yahudi isyancılar tarafından yenilgiye uğrattılır. Ancak bir süre sonra Yahudiler misillemeye maruz kalırlar ve özellikle Suriye bölgesindeki paganlar tarafından kadın ve çocuklar dâhil pek çok Yahudi öldürülür.

Cestius'un yenilgisinden sonra Josephus, Galile bölgesindeki Yahudileri Roma'ya karşı ayaklanmama konusunda ikna etme misyonuyla bu bölgeye gönderilir. Bu görev Josephus'un yaşamının dönüm noktasını oluşturmuştur. 66-67 yılları arasında altı ay kaldığı bölgede savaş yanlısı grupları yatıştırmakla uğraşırken bir anda kendisini Galile'deki isyancıların komutanı olarak bulur. Josephus kırk yedi günlük bir kuşatmadan sonra Cestius'un yerine geçen Vespasyan'ın ele geçirdiği Galile'nin Jotapata bölgesindeki Yahudi gruplarına komuta eder. Josephus daha sonra Roma'da kaleme aldığı tarih yazılarında Vespasyan'ın gücü karşısında nasıl geri çekildiğini, Jotapata Romalılar tarafından yağmalanırken kendisinin bir mağarada nasıl saklandığını ve sağ kalan bir kısım Yahudi isyancının aksine kendisinin neden topluca intihar eylemine katılmadığını ayrıntılarıyla anlatır. Nihayet Josephus Vespasyan'a teslim olur ve zincirlenerek Romalı komutanın huzuruna çıkarılır. Josephus, anlatısına göre, Vespasyan'a kendisini bağışlayıp yanın-

<sup>17</sup> Yahudilerin Kudüs'teki Yahudi isyanlarının sebepleri ve süreci hakkında bkz. Hatice P. Erdemir, Halil Erdemir, "66-70 Yılları Arası Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Günümüze Yansımaları", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, Uluslararası Dördüncü Orta Doğu Semineri: İlkçağlardan İslamiyetin Doğuşuna Kadar Orta Doğu* (Elazığ, 29-31 Mayıs 2009).

da tutmasını önererek ona yakında imparator olacağını tahmin ettiğini bildirir. Nitekim Josephus henüz zincirleri çözülmemişken imparator Nero ölür ve askerleri tarafından Vespasyan imparator olarak ilan edilir. Bu kehaneti nedeniyle Vespasyan Josephus'u başışladığı gibi ona kendi ailesinin adı olan "Flavius" ismini de verir.

Vespasyan imparator olarak Roma'ya döndüğünde Josephus, Yahudi ayaklanmasını şiddetle bastırıp nihayet Kudüs'ü kuşatan Romalı komutan Titus'un yanındadır. Josephus, Kudüs şehrindeki Yahudilere Roma askerlerinin siperlerinden seslenerek, onlara egemen Roma'nın gücüne itaat edip teslim olmalarını tavsiye eder. Nitekim beş aylık bir kuşatmadan sonra kent ele geçirilip mabet imha edilir. Josephus, ancak yakını olan çok az sayıdaki Yahudi'nin canını kurtarmak için aracılık yapabilir. Şehrin imha edilip mabedin yıkılmasının ardından Josephus, Titus ile birlikte Roma'ya gider. Burada sırasıyla Roma imparatoru olan Vespasyan, Titus ve Domitian'dan yakın ilgi ve saygı görür. Trajan dönemindeki ölümüne kadar Roma'da kalarak Yahudilik tarihine ilişkin meşhur tarih yazılarını kaleme alır.

Josephus, Masada vak'asını "Yahudi savaşı" adını taşıyan metninde ve muhtemelen imparator Trajan döneminin (98-117) başlarında kaleme almıştır. Josephus'un bu metnindeki anlatıları daha çok mabedin yıkılması sürecini başlatan Roma'ya karşı Yahudi ayaklanmalarını içermektedir. Bu ayaklanmaların temel olarak iki nedeni vardır. Birincisi, Yahudiler ile Suriye bölgesindeki pagan komşuları arasında artan gerilimdir. Özellikle Haşmoni kralları döneminde Helenistik geleneğe sahip olan komşu topluluklar arasında önemli bir gerilim doğmuştur. Esasen bunun öncesinde Helenistik düşüncenin Yahudi inanç ve değerlerini inciten tutum ve uygulamaları da söz konusu olmuştur. Yahudi Haşmoni ailesi bu tür Helenistik ve paganist baskılara bir tepki olarak güçlenmiştir. İkincisi ise Roma valilerinin Yahudilere karşı ağır vergi politikası izlemeleri ve Yahudi halkını ekonomik açıdan baskı altına alma girişimleridir. Daha önce başlayan Helenistik-paganist



unsurlar ile Yahudiler arasındaki gerilim ağır vergilerle birleşince Yahudi halkı üzerinde önemli bir sosyal huzursuzluğa yol açmıştır. Bu gerekçelerle Yahudi toplumunun özellikle alt gelir grupları arasında bu dönemlerde Mesihçi akımlar ve radikal gruplar türemiştir.<sup>18</sup>

Tarihsel bir vakıa olarak kayda geçen Roma karşıtı Yahudi isyanları konusunu Josephus çok detaylı bir şekilde anlatmaktadır.<sup>19</sup> Ancak Josephus'un anlatısını önemli kılan ayrıntı, bu isyanlar sırasında yaşandığı ileri sürülen Masada direnişidir. Bu öykü, Yahudi halkının Roma egemenliğine karşı başlattığı ilk ayaklanmanın bir unsuru olarak tanımlanmaktadır. Yahudiler Roma'ya karşı tarihlerinde üç büyük isyan ve savaş gerçekleştirmişlerdir. Birincisi "Büyük İsyân" adıyla da anılan birinci Yahudi isyanı (66-73), ikincisi Kitos savaşı (115-117) ve son olarak Bar-Kokhba isyanı (132-135)'dir.<sup>20</sup> Büyük İsyân sırasında mabedin yıkılıp Kudüs'ün ele geçirilmesinin ardından Masada kalesi, bu felaketten kaçan son özgür Yahudi topluluğunun sığınağı olmuştur. Ancak çok geçmeden Yahudi direnişçilerin sığındığı Masada, Romalı askerler tarafından kuşatılmış ve bu kuşatmaya Yahudiler tarafından aylarca dayanılmıştır. Josephus'a göre Büyük İsyân döneminde ve 72-73 tarihleri arasındaki birkaç aylık süre içinde vuku bulan Masada direnişi, aslında Yahudilerin Roma'ya karşı ayaklanması sırasında yaşanan dramatik bir savunma ve düşman eline geçmektense topluca intihar etme şeklinde gelişen bir "kahramanlık" destanının ifadesidir.<sup>21</sup> Josephus, Masada öyküsünü oldukça ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır: <sup>22</sup> Yahudi ayaklanmasına karşı isyanı bastır-

---

<sup>18</sup> Shlomo San, *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland*, tr. G. Forman (London: Verso, 2012), s. 35.

<sup>19</sup> Josephus'un *Antiquities of the Jews* ve *The Jewish War* adlı metinleri kapsamlı bir Yahudilik tarihidir ve Yahudilerin Roma'ya karşı isyanları sırasında yaşanan olayların bütün ayrıntılarını içermektedir.

<sup>20</sup> Bkz. James J. Bloom, *The Jewish Revolts Against Rome, A.D. 66-135* (Jefferson: McFarland, 2010).

<sup>21</sup> Friedrich Avemarie, Jan Willem van Henten, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Noble Death* (London: Routledge, 2002), s. 83.

<sup>22</sup> Josephus, *The Jewish War, Books IV-VIII*, tr. J. Thackeray (Cambridge: Harvard University Press, 1961), ss. 577-619.

mak için harekete geçen Romalı askerlerden kaçan bir grup *Sicarii*, eş, çocuk ve akrabalarıyla Masada kalesine sığınmışlar fakat kale Roma valisi Flavius Silva tarafından 72 yılında kuşatılmıştır. Kuşatmaya karşı uzun süre direnen ve Roma askerlerine karşı her türlü askeri savunmada bulunan *Sicarii* grubun lideri Eleazar ben Ya'ir, yenilginin mukadder olduğunu fark edince çok dramatik bir karar alır. Mutlak bir yenilgi halinde yanlarında bulunan kadınların ve çocukların Roma askerlerinin eline düşmeleri ve erkeklerinin de öldürülmeleri kesin olduğuna göre düşmana teslim olmayacak ve hep birlikte kendilerini öldürüp bu felaketi yaşamayacaklardır. Eleazar, konuşmasında bu gerekçeyle topluca intihar etmeyi önerir. Yapılması gereken ise eşlerini, çocuklarını kendi elleriyle öldürüp ardından ise bizzat kendilerini öldürmeleridir. Bu kısımda Josephus, insanların eş ve çocuklarıyla vedalaşmaları ve birbirlerine son kez sarılmaları sahnesini oldukça dramatik bir dille anlatmaktadır. Eleazar'ın önerisine göre öncelikle seçilen on kişi Masada'daki bütün insanları, kadın ve çocukları kılıçtan geçirir. Son on kişi arasından seçilen bir kişi diğer dokuz kişiyi öldürür. Geri kalan son kişi ise kılıcıyla kendisini öldürür. Böylece Josephus'a göre sayıları 960 kişiyi bulan Yahudi topluluğu topluca intihar etmiş olur. Geriye sadece biri çok yaşlı olan iki kadın ve askerlere su taşımak için dehlizlerde dolaşan birkaç çocuk kalır. Günün sabahında kaleye büyük bir saldırı düzenleyen Roma askerleri böyle bir sürprizle karşılaşır. Yaşlı kadın onlara olan bitenleri anlatır. Böylece 73 yılı ortalarına doğru sona eren kuşatmanın ardından kaleye girip bu korkunç manzarayla karşılaşan Romalı askerler Yahudilerin ölümüne meydan okuyan bu cesaret ve kahramanca davranışlarından dolayı onlara saygı gösterir.

### **İsrail Etnik Kimliğinde Masada Öyküsünün Etkisi**

Masada, tarihi adıyla ifade edilecek olursa, Yahuda çölünde, Ölü Deniz'in güney batı kısmında yer alan ve coğrafyayı yüksekten gören doğal bir kaledir. M.Ö. ilk asırda bir Haşmoni kralı tarafından inşa edilen Masada kalesi bir asır sonra kral Büyük Herod tarafından gösterişli bir şekilde adeta yeniden yapılmış ve yazlık

saray işi de gören bir kraliyet kalesi olarak kullanılmıştır.<sup>23</sup> Üzerinde dramatik bir tarihin yaşandığı iddia edilen ve Yahudilik tarihinin en destansı anlatısına konu olan Masada kalesi ve öyküsü, ilginçtir ki diasporadaki Yahudi halkının asırlarca gündemine gelmemiştir. Bu anlatıya ait ilk tartışmalar 1920'lerde Filistin'in İngiliz sömürgesi altında olduğu dönemde başlamıştır. 1930 ve 1940'lı yıllarda ise konu Siyonist ideologlar tarafında ele alınmış ve Masada anlatısının önemi artırılmaya başlanmıştır. Özellikle bu yıllar, seküler Yahudiler için Masada kahramanlık algısı oluşturulması için politik bir zemin sağlamıştır. Sözü edilen algı, bu dönemde o bölgede bir Yahudi devleti kurma ideolojisini taşıyanlar için yeni bir Yahudi milliyeti ve kimliği oluşturmalarına katkı sağlayacaktır. Bu anlatı kadim toprakları ile tarihte korkusuzca savaşan ataları arasında bağ kurmak isteyen yeni Yahudi milli kimliği oluşturma sürecinde önemli bir unsur haline getirilmek istenmiştir.<sup>24</sup> Ardından Masada öyküsünün tarihsel bulgularla doğrulanıp desteklenmesi için gereken arkeolojik çalışmalar dönemine geçilmiştir.

Masada'da 1963-1965 yılları arasında İsrail ordusunda üst düzey görevli bir bilim adamı olan Yigael Yadin tarafından detaylı bir arkeolojik bir çalışma yürütülmüştür. Bu bölgedeki arkeolojik kazılardan elde edilen bilgiler ile İsrail'in en sembolik kahramanlık öyküsünün bilimsel geçerliliği ve güvenilirliği tespit edilmeye çalışılmıştır. İsrail'in devlet katkısıyla desteklenen Masada arkeolojisi güçlü bir finans kaynağının ve çok sayıda profesyonel ve gönüllü arkeologların katkısıyla yürütülmüştür. Masada arkeolojik projesini yürüten ve Masada'yı etnik bir kimlik bilincinin kaynağına dönüştüren figürlerin başında gelen Yadin, Masada kazısını "Arkeolojik çalışmamızın ana hedeflerinden birisi, Josephus'un kaydını destekleyecek kanıtları bulmak" şeklinde tanımlamakta-

<sup>23</sup> Neil Asher Silberman "Masada", *The Oxford Companion to Archaeology*, ed. B. M. Fagan, C. Beck (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 404.

<sup>24</sup> Nachman Ben-Yehuda "Excavating Masada: The Politics-Archeology Connection at Work", *Selective Remembrances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts*, ed. P. L. Kohl, M. Kozelsky, N. Ben-Yehuda (Chicago: The University Press of Chicago, 2007), s. 254.

dır.<sup>25</sup> Yadin için Masada, esasen milli ve arkeolojik bir meydan okumadır. Yadin, Masada direnişçilerini fiziksel ve ruhsal köleliğe düşmektense ölmeyi seçen, özgürlük peşinde koşan büyük milli şahsiyet ve kahramanlar olarak görmektedir. Bu duyguyla Masada'yı, tepesinde tutuşturulmuş özgürlük meşalesinin kanıtı, bağımsız İsrail'in oğulları olarak onların kendi toprakları üzerinde durmalarının metaforik işareti olarak görmektedir. Böylece ülkeyi canı pahasına savunup düşman elinde zillete düşmektense onurluca intihar etmeyi tercih eden Yahudi savaşçıların anısına bu bölge Yahudi kahramanlığının sembolü olmuştur.<sup>26</sup>

Masada öyküsünün İsrail milli kimliğinin sembolik değeri olmasının etkisi en çok İsrail askeri sistemi üzerinde görülmektedir. "İsrailcilik" bilincinin aşılması istenen ordu unsurlarına düzenli olarak Masada kalesini ziyaret ettirilmekte ve kale bu bilincin gözle görünür kaynağı olarak işlevselleştirilmektedir. Bu sebeple Masada, İsrail ordusu için adeta askeri bir hac kültü haline getirilmiştir.<sup>27</sup> İsrail ordusunun askerleri Masada ziyareti sırasında, "Masada bir daha asla düşmeyecek" sözleriyle marşlaştırılan bir yemin formunda İsrail toprakları adına düşmana karşı güç ve kararlılık duygusuyla adeta meydan okumakta ve ülkeyi savunma, egemenliği koruma ve bölgesel bütünlüğü güçlendirme adına önemli bir bilinç kazanmaktadır.<sup>28</sup>

İsrail'in meşhur arkeoloji yazarı N. A. Silberman'a göre modern İsraililer için, özellikle de egemenlik ve bağımsızlık konusuyula yakından ilgilenen İsraililer için Masada'da bulunanlar geçmiş ile günümüz arasında somut bir bağ kurmuştur. Bu bağın izini süren modern İsrail halkı yaklaşık iki bin yıllık sürgünden sonra kadim çağlardaki atalarının tecrübe ettiği görkem ve trajediyi orta-

---

<sup>25</sup> David P. Henige, *Historical Evidence and Argument* (Madison, WI, USA: University of Wisconsin Press, 2005), s. 119.

<sup>26</sup> Yigael Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (New York: Random House, 1966), ss. 3, 265.

<sup>27</sup> Nachman Ben-Yehuda, "The Masada Mythical Narrative and the Israeli Army", *The Military and Militarism in Israeli Society*, ed. E. Lomsky-Feder, E. Ben-Ari (Albany: State University of New York, 1999), s. 67.

<sup>28</sup> M. Evan Brooks, *Military History's Most Wanted* (Washington: Brassey's, Inc., 2002), s. 217.

ya koymak için geri dönmüşler ve Yahuda çölündeki uzak bir dağ olan Masada bu sürecin en güçlü politik metaforu olmuştur.<sup>29</sup> Bu önemi nedeniyle Masada sit alanı, modern bir milletin yeniden doğuşunun sembolü ve kahraman geçmişiyle bağlantılı olarak restore edilip halkın ziyaretine açılmıştır. Arkeolojik kazılar ile keşfedilen Masada öyküsünü meydan okuma olarak tanımlayan Silberman, öykünün önemini, İsrail'in modern dünyada milli varlığının meydan okuyan haklılığı ve gerekçesiyle eşdeğer görmektedir.<sup>30</sup> Nitekim atfedilen bu öneme bağlı olarak Masada 2001 yılında oldukça önemli bir evrensel değer olarak UNESCO'nun dünya mirası listesine dâhil edilmiştir.

N. Ben-Yahuda, arkeolog Yadin'in Masada'ya dönük kişisel ve milli bir ilgisinin çok açık olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde arkeologun Masada mitik anlatısının bilimsel açıdan meşrulaşması ve bu mitik anlatının yaygınlaşmasında olağanüstü çabasının olduğu da ortadadır.<sup>31</sup> Bu nedenle İsrail'in keşif amacıyla gösterdiği büyük çabaları sayesinde Masada, İsrail arkeoloji tarihinin en ünlü projesi olmuştur; Masada en azından XX. yüzyılda büyük bir popülerlik kazanan Tutankamon'un mezarından sonraki ikinci keşif olarak değer kazanmıştır.<sup>32</sup> Ancak ilk keşiften farklı olarak ikincisi politika ve ideoloji ile yakından ilişkilendirilmiş ve bu suretle Masada arkeolojik kazısı arkeoloji ile politikanın nasıl etkileşim içinde olduğunu gösteren doğal bir laboratuvar haline getirilmiştir. Hiç şüphe yok ki Yadin'in Masada yorumları, bu tür politik ve ideolojik bir anlatım olarak sembolleştirilen Masada öyküsünün mitik önemini güçlendirme amacına yöneliktir. Bu amaç, buluntular üzerinden sadece gerçeği çarpıtmakla değil daha ziyade buluntuların mitik anlatılara uygun olarak yorumlanmasıy-

---

<sup>29</sup> Neil Asher Silberman, *Between Past and Present: Archaeology, Ideology, and Nationalism in the Modern Middle East* (New York: Henry Holt and Company, 1989), s. 87.

<sup>30</sup> Silberman, *Between Past and Present*, ss. 99-100.

<sup>31</sup> Ben-Yehuda, "Excavating Masada: The Politics-Archeology Connection at Work", s. 247.

<sup>32</sup> Silberman, *Between Past and Present*, s. 89.

la gerçekleşmiştir.<sup>33</sup> Yadin'in Masada kazısı üzerinde bu kadar güçlü bir ideoloji kurgusu, Masada kazısının verileri ve tarihsel anlatının otantikliği konusunda yaygın bir şüphenin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

### **Masada Anlatısı ve Arkeolojisine Eleştirel Yaklaşım**

Yadin'in arkeolojik çalışmalarıyla gün yüzüne çıkarılmak istenen Masada kahramanlık öyküsüne ve arkeolojik yorumlara yönelik çok güçlü bir eleştiri müktesebinden söz edilebilir. Hatta bu eleştirileri dile getirenlerin önemli bir kısmının Yahudi tarihçileri olması daha da dikkat çekicidir. Temel olarak bu eleştirileri, Yadin'in arkeolojik bulgularının Josephus'un öyküsünü desteklediği tezine karşı itirazlar; Josephus'un Yahudilik tarihindeki misyonu ve kişiliğine yönelik şüpheler; Masada liderinin topluluğu intihara sevk eden tarihi hitabındaki temel söylemlerine yönelik eleştiriler ve anlatının ana unsurunu oluşturan *Sicarii* topluluğunun mahiyetine dair tartışmalar çerçevesinde ele almak mümkündür.

### **Arkeolojik buluntu sorunu**

Yadin'in Masada kazısında ortaya çıkardığı arkeolojik materyallere bakıldığında bunların bir Yahudi kahramanlığını, vatanseverliğini ve esarete düşmektense ölümü tercih etme onurunu destekleyen kanıtlar olduğunu söylemek oldukça zordur. Öncelikle arkeolojik sit alanının bir kraliyet kalesi olduğu, hatta kral Herod tarafında yazlık saray olarak kullanıldığı düşünüldüğünde çok fazla sayıda ve türde kalıntıya ulaşılması gayet doğal görünmektedir. Nitekim yapılan çalışmada çok sayıda bahçe, teras, yeraltı dehlizleri ve hamam kalıntıları keşfedilmiştir. Ancak Yadin'in Josephus anlatısındaki "kahramanlık" tezini güçlendirecek kadar toplu intihar olayına dair bir iz veya kalıntıya rastlandığını söylemek kolay değildir. Yadin'in çalışmasında toplam yirmi beş adet ceset kalıntısına rastlanmıştır. Masada'da keşfedilen bu az sayıdaki bedensel kalıntının Yahudi bir aileye, Romalılar'a ya da Bizans rahiplerine

---

<sup>33</sup> Ben-Yehuda, "Excavating Masada: The Politics-Archeology Connection at Work", s. 247.

ait olduğu tahmin edilmektedir.<sup>34</sup> Ben-Yahuda'ya göre arkeolog Yadin'in keşfettiği ve olayın konusu itibarıyla beklentinin çok altında kalan bedensel kalıntıların çoğu muhtemelen Romalılar'a aittir. Her ne kadar Yadin, bu kalıntıları Josephus anlatısını doğrulayan veriler olarak tanımlasa da, dokuz yüzden fazla kişiye ait bedensel kalıntıların neden ortaya çıkarılmadığı ya da bu kalıntıların akıbeti hakkında ikna edici bir tez ileri sürülemediği.<sup>35</sup>

Bölgede bulunan ceset kalıntılarında üç tanesinin askeri kıyafet ve zırhlarıyla gömüldüğü anlaşılmaktadır ki bu uygulama bir Yahudi uygulaması olmayıp Roma geleneğinin bir parçasıdır. İnsanlara ait kalıntıların yanında bulunan, başta domuz olmak üzere bazı hayvan kemikleri ise bu mezarlar için kurban edilmiş hayvanlara ait olabileceğini göstermektedir. Bu durum da yine Yahudi uygulamasıyla elbette bağdaşmamaktadır. Arkeolog Yadin ise bu tür hayvan kemiklerini Roma askerlerinin Yahudilerin cesetlerine saygısızlık göstergesi olarak oraya attıklarını ve bunların rastlantısal buluntular olduğunu iddia etse de bu yaklaşım çok da inandırıcı görünmemektedir. Buna rağmen Yadin, Josephus'un anlatısının doğruluğunda ısrar etmekte ve topluca intihar eden Yahudilerin cesetlerinin Romalılar tarafından kaldırıldığı ya da yakılarak yok edildiğini ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Bu durumda kitle halinde hayatına son veren topluluğun bedensel kalıntısının nerede olduğu izah edilememektedir.<sup>37</sup> Arkeolojik çalışmalar Masada'da Josephus'un sözünü ettiği bir intihar olayını esasen doğrulayacak veriler sunmamıştır.

Topluca intihar hadisesinin Yahudilik açısından dini geçerliliği de sorgulanmaktadır. Zira Masada öyküsünde ifade edilen intihar eylemlerinin Yahudi hukukuna aykırı olmasıdır. Bu çerçevede Tora kuralları bir kimsenin kendini öldürmesi bir yana bedenini

---

<sup>34</sup> Jodi Magness, *The Archaeology of the Holy Land* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), s. 227.

<sup>35</sup> Bkz. Steven J. Mock, *Symbols of Defeat in the Construction of National Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), ss. 115-116.

<sup>36</sup> Magness, *The Archaeology of the Holy Land*, s. 227.

<sup>37</sup> Bkz. Mock, *Symbols of Defeat in the Construction of National Identity*, ss. 115-116.

yaralayıp sakatlamasını dahi yasaklamaktadır.<sup>38</sup> Ancak intihar eyleminin Yahudi hukukuna aykırı olması, ilginçtir ki Masada öyküsünü içeren anlatının hakikatliği kanaatini destekleyen bir etkiye dönüştürülmek istenmektedir. Zira yaklaşık iki bin yıldır Masada olayının Yahudiler arasında bile gündeme getirilmemesi, intiharın Yahudi hukukuna aykırı olması nedeniyle bu olayın gizlendiği teziyle açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu teze göre bağımsız İsrail devletinin kurulmasıyla birlikte tarihi Masada olayı İsrail devletinin korunması için nihayet yaşamın bile kurban verileceği ideal ve milli dayanışma bilincine kaynak sağlayan güçlü bir öykü olarak kullanılmıştır.<sup>39</sup> Durum böyle olsa bile dile getirilen izah, dini hukuk açısından intiharın yasak olduğu ve intihar eden Masada Yahudilerini büyük bir günah işlediği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Josephus'un Masada anlatısının gerçekliği aleyhinde ileri sürülen diğer bir şüphe kaynağı olarak, tarihinin Yahudi tarihine dair anlatılarında çok farklı intihar hadiselerine işaret etmiş olması gösterilmektedir. Örneğin Gamla'nın Yahudi sakinleri Romalılar'dan kurtulmak için kendilerini uçurumlardan aşağı atmışlardır. Ayrıca Jotapata'da Josephus'un emrindeki Yahudi direnişçiler de intihar etmiştir. Dini hukukun bütün yasaklarına rağmen Yahudi tarihinde yaşandığı ileri sürülen bu kadar toplu intihar haberi, Masada'daki intihar vurgusunun da tarihsel anlatım standardı içinde kurgulandığı şüphesine yol açmaktadır. Josephus'un bahsettiği gibi, bu kadar kitlesel intihar olayı yaşanmış mıdır ya da Josephus anlatısının değerini artırmak ve daha heyecanlı hale getirmek için bu tür kurgularla donatmış mıdır? Bu husus Masada anlatısının gerçekliğine dair kuşklar doğuran önemli bir tartışmanın konusudur.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Gregorio Kohon, "The Aztecs, Masada, and the Compulsion to Repeat", *Time and Memory*, ed. R. Perelberg (London: Karnac Books, 2007), s. 117.

<sup>39</sup> Bkz. Randi Haaland, Gunnar Haaland, "Landscape", *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, ed. T. Insoll (Oxford: Oxford University Press), s. 28.

<sup>40</sup> Kohon, "The Aztecs, Masada, and the Compulsion to Repeat", s. 117.



Masada anlatısının gerçekliğini destekleyen veriler yetersiz bulunurken bir diğer eleştiri de, düşmana karşı ölene kadar mücadele etmek yerine bizzat intihar edip mücadeleye son vermenin erdemle olan sorunlu ilişkisidir. T. Weiss-Rosmarin'e göre Masada'nın son savunucularının ölümünü iddia eden Josephus-Yadin kurgusunda bir kahramanlık değil kendini savunmak için savaşıarak ölmekten kaçınmanın korkaklığı söz konusudur. Bu olumsuz imaj, Josephus'un kendi canını kurtarmak için Jotapata'da ihanet ettiği ileri sürülen ve bu nedenle intihar eden otuz dokuz Yahudi direnişçi için vicdan azabını dindirme gayretiyle ilişkili olabilir. Josephus, Masada'nın son savunucuları olarak 960 kişinin topluca intiharı kurgusuyla Jotapata'da arkadaşlarına yaptığı hile ve aldatmanın suçluluğuyla kendini kandırmakta ve kuşatma altında kalıp yenilginin mukadder olduğu görüldüğünde intihar etmenin adeta bir Yahudi geleneği haline geldiğini ve bu sûretle Jotapata'daki direnişçi arkadaşlarının her halükarda intihar edeceklerini imâ etmektedir. Ancak neticede, bir intihar vak'ası yaşanmışsa bile bu tutumun modern çağda millet bilincine kaynak olacak bir cesaret değil bir korkaklık davranışı olduğuna dair yaygın bir kanaat söz konusudur.<sup>41</sup>

### *Josephus ve Yahudiler*

Josephus'un anlatısının gerçekliği aleyhinde sıralanan gerekçelerden bir diğeri, Josephus'un Masada öyküsünü, Tacitus dâhil kendisinden başka hiçbir tarihçinin kaydetmiş olmamasıdır.<sup>42</sup> Roma egemenliğinin son döneminde yaşadığı iddia edilen Masada anlatısının yegâne tarihsel kaynağı Josephus'tur. Josephus, Galile'deki isyan ordusunda öne çıkan bir komutandır, fakat Romalılar'a karşı yenilgiyle yüzleştğinde Romalılar'a teslim olmuş ve Roma imparatorluk ailesine katılmıştır. Ardından kendisini imparatorun himayesinde tarih yazılarına adanmıştır. Yahudilerin gözünde Jotapata kuşatması sırasında Yahudileri terk eden bir "hain" olarak gö-

<sup>41</sup> Trude Weiss-Rosmarin, "Masada, Josephus and Yadin", *Jewish Spectator* 32 (1967): 5, s. 32s.

<sup>42</sup> Magness, *The Archaeology of the Holy Land*, s. 227.

rülmüştür.<sup>43</sup> Bu durumun, Josephus'un verdiği bilgilerin gerçekliğini şüpheli hale getirip yeniden gözden geçirilmesini gerektirdiği açıktır. Josephus'un bu tür tutum ve davranışları yaygın olarak bilinmesine rağmen onun Masada hakkındaki anlatısı otantik sayılarak İsrail halk kültürü içinde kabul edilmesinin ideolojik bir gerekçeye dayandığı aşikârdır.<sup>44</sup>

Josephus'un Jotapata ve Masada anlatılarında aktardığı ve Romalılar karşısında Yahudi isyancıların yenilgisine dair kehanet yorumları da esasen Yahudiler açısından pek hoş gidecek türden değildir. "Yahudi Savaşı" adını taşıyan metnindeki ifadelerinden anlaşıldığına göre Josephus, Yahudi ayaklanması sırasında Tanrı'nın, bu ayaklanmayı bastırmaya çalışan Romalıların yanında olduğunu savunmuştur. Josephus, Roma'ya dönük ilahi desteği birbiriyle ilintili üç faktör çerçevesinde ifade etmektedir: (i) Tanrı Yahudilerin günahlarına ceza olarak Romalıları kullanmaktadır; (ii) Romalılar tapınağa karşı saygılı tutumlarından dolayı ilahi bir mükâfatla karşılaşmışlardır; (iii) Talih Romalıların yanındadır.<sup>45</sup> Diğer yorumculara göre Josephus Romalılar ile savaş sırasında yaşadıklarını Yahudilerin günahlarına karşılık ilahi bir cezalandırma olduğuna işaret ederken Kitab-ı Mukaddes kehanet geleneğini, özellikle de Yeremya anlatısını kullanmıştır.<sup>46</sup> Buna göre Tanrı kötülükleri yüzünden onları cezalandırmıştır. Tıpkı Yeremya'nın tövbe etmeyen Yahudilere karşı Tanrı'nın Babillileri kullanacağı kehaneti gibi Josephus Romalıları Yeremya'nın kehanetindeki Babillier olarak görür ve Romalıları Yahudileri cezalandırmak için Tanrı'nın aracı olarak değerlendirir. Ona göre Tanrı tapınağını

---

<sup>43</sup> Kohon, "The Aztecs, Masada, and the Compulsion to Repeat", s. 117.

<sup>44</sup> Yael Zerubavel, "The Multivocality of a National Myth: Memory and Counter-Memories of Masada", *The Shaping of Israeli Identity: Myth, Memory, and Trauma*, ed. R. S. Wistrich, D. Ohana (Portland: Frank Cass, 1995), s. 133.

<sup>45</sup> Nicole Kelley, "The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the 'Jewish War'", *The Harvard Theological Review*, Vol. 97, No. 3, 2004, s. 260.

<sup>46</sup> Kelley, "The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the 'Jewish War'", s. 260.

temizlemek ve bu kirlenmiş şehri yok etmek üzere Romalılarla ateşi göndermiştir (JW. VI: 110, VII: 453).<sup>47</sup>

Josephus pek çok günahundan dolayı bu ilahi cezayı hak eden Yahudileri özellikle iki günahlarından dolayı suçlamaktadır. Birincisi, onların Roma'ya karşı savaş başlatmalarıdır ki bu durum Josephus'un kehanetine göre günahkârca bir davranıştır. Josephus Kudüs halkına şöyle seslenir: "Siz sadece Romalılara değil Tanrı'ya karşı da savaş açmış durumdasınız" (JW. V: 378).<sup>48</sup> İkincisi ise Yahudilerin, tanrının evini profanlaştırıp hürmetsiz davranmalarıdır. "Mabet günahkârların yuvası oldu, kutsal mekânı kendi elleriyle kirlittiler. Bu ilahi mekâna uzaklardan, Romalılar tarafından bile saygı gösterilmişti. Romalılar Yahudi hukukuna aykırı olan pek çok geleneği terk etmişlerdir. Bu durumda Yahudiler Tanrı'nın kendileri için müttefik olmasını nasıl umut edebilirler?" (JW. V: 402-403).<sup>49</sup> Dolayısıyla Yahudiler tapınağı profanlaştırarak ve Roma'ya karşı günahkârca isyanı kışkırtarak ilahi cezayı hak etmişlerdir. Bu nedenle Yahudi halkı isyancıların günahkâr tutumlarından dolayı Romalıların zulmüne uğramışlardır. Öyle anlaşılmaktadır ki Josephus, Masada trajedisini de içerecek şekilde o dönemde olan biten her şeyin Yahudi günahkârlığının bir ürünü olduğunu ifade etmektedir. Bu tanımlama bile Masada anlatısının yüceltilen değerinin esasen bizzat Josephus tarafından tartışmalı hale getirildiğini göstermektedir. Masada'daki onurlu direniş hakkında yazan Josephus'un bu metni milli bir bilinç kaynağına dönüştürülürken başka bir metindeki Masada tutumuna dönük olarak tarihinin eleştirisi görmezden gelinmektedir.

### *Eleazar'ın hitabı: Helenistik bir söylem*

Josephus'un anlatımında Masada kalesindeki direnişçilerin lideri Eleazar iki konuşma yapmıştır. Pek de kısa sayılmayan bu iki konuşma Josephus'un metninde tamamen ve kelimesi kelimesine kaydedilmiştir. Masada olayından onlarca yıl sonra kaleme alınan bu metinde yer alan ifadelerin konuşmaları duyan yaşlı bir kadının

<sup>47</sup> Josephus, *The Jewish War*, ss. 406, 633.

<sup>48</sup> Josephus, *The Jewish War*, s. 319.

<sup>49</sup> Josephus, *The Jewish War*, s. 327.

bunları Romalı askerlere anlattığı, onlardan da aktararak Josephus'a kadar ulaştığı ileri sürülürse de bu durumda konuşma metninin hafızalarda harfiyen tutulduğunun aleyhinde güçlü bir kuşkunun doğması normaldir. Çünkü Josephus'un kendisinin şahitlik etmediği bu olay sırasında yaşananları ve konuşulanları kelimesi kelimesine kaydetmesi mümkün değildir.<sup>50</sup> Gerçekten de Eleazar'ın hitabını aktarım tekniğine uygun olarak tırnak içinde vermiş olmasının ve bu konuşmayı dinleyen kişilerini yüzlerine yansıyan duygusal ifadeleri, bu olay sırasında orada olmayan bir yazar tarafından şahit olunmuş gibi kaydedilmiş olmasının, öncelikle Josephus'un tarih yazıcılığının güvenilirliği açısından önemli bir sorunu ifade ettiği açıktır.

Hitap metnini aktarım metoduna dair bu çekince bir yana, Eleazar'ın konuşması, içeriğinde dile getirdiği argümanlar açısından da tartışmaya açık görünmektedir. Eleazar taraftarlarına yönelik hitaplarının ilkinde, Romalıların eline geçmektense herkesin eş ve çocuklarını öldürdükten sonra kendilerini de öldürüp topluca intihar etmeyi önermiştir. Josephus'un anlatısına göre, Eleazar'ın ilk konuşması aslında bir kahramanlık çağrısıdır. Zira Tanrı, Romalıların galibiyete daha yakın olduklarını onlara göstererek kendilerinin ölmesi gerektiğine karar vermiştir. Bu sebeple Eleazar Romalıların eline geçip zelil olmaktansa, onursuz ve kölece bir hayat yaşamaktansa "özgürlük içinde soyluca ölümü" (JW. VII: 326)<sup>51</sup> önermektedir. Ancak eş, çocuk ve yakınlarıyla birlikte kendilerini kendi elleriyle öldürme fikri topluluk için kolay kabul edilebilir bir öneri değildir. Dolayısıyla Eleazar'ın topluca intihar önerisine tereddütlü yaklaşmıştır. O da topluluğun gözündeki kararsızlığı ve isteksizliği görünce "ruhun ölümsüzlüğü" (JW. VII: 349-357)<sup>52</sup> üzerine ikinci konuşmasını yapmıştır. Bu konuşmanın ana temaları bir kahramanlık coşkusundan çok bu intihar kararını gerekçelendiren bir takım metafizik söylemler içermektedir. Örneğin ruh, ölüm ve ölümden sonra ruhun özgürleşmesi gibi hususlar

<sup>50</sup> Weiss-Rosmarin, "Masada, Josephus and Yadin", s. 32.

<sup>51</sup> Josephus, *The Jewish War*, s. 597.

<sup>52</sup> Josephus, *The Jewish War*, ss. 603-604.

çerçevesinde bir konuşma dile getirilmiştir.<sup>53</sup> Bu kısımda Eleazar, ölümün neden hayata tercih edilmesi gerektiğini uzun uzun anlatır ve temel olarak ölümden sonra ruhun özgürleştiği düşüncesini savunur. Buna göre, yaşam boyunca ruh ölümlü beden içinde mahpus durumdadır. Ölümle birlikte ruh kendisini yeryüzünde tutsak bırakan bütün arızı sınırlarından kurtulup özgürleşir. Nihayet ruh, kutsal bir kudret ve özgür bir kuvvet ile ait olduğu âlemde yaşamaya devam eder. Eleazar burada rüyayı örnek vermek sûretiyle “ölümün ruha gerçek bir özgürlük sunduğu, kendi saf mekânına ulaşmasına izin verdiği ve böylece bütün felaketlerden özgürleştiği” (JW. VII: 344-348)<sup>54</sup> düşüncesini anlatır.

Eleazar'ın hitapları çerçevesinde iki önemli ayrıntıya işaret etmek gerekmektedir. Birincisi, bu hitaplardaki argümanların Yahudi inanç ve düşüncesiyle olan olumsuz ilişkisidir. Josephus'un anlatısında Eleazar, savaşı kazanma umudunun kalmadığını, dolayısıyla Tanrı'nın Yahudilerin kendilerini yok etmelerine hükmettiğini ve böylece Tanrı'nın kendilerine, kendilerini öldürmeyi seçme özgürlüğünü verdiğini ifade etmektedir. Hattı zatında Eleazar'ın söylemine göre bu şartlarda yaşamak ölümden daha kötü bir felakettir. Ancak bu kesin kanaate rağmen düşman eline düşmek mukadder görülerek insanların intihar etmelerinin Yahudi geleneğinde kesinlikle yeri yoktur. Bu yaklaşım daha çok antik Grek ve Stoacı felsefenin kader yaklaşımı olarak değerlendirilmektedir.<sup>55</sup> Esasen Eleazar'ın hitabında Yahudi düşüncesinden ziyade bütünüyle antik Grek geleneğinden gelen argümanların kullanıldığı görülmektedir. Masada liderinin ikinci hitabında dile getirdiği ruhun ölümsüzlüğü, ölümün ruhu özgürleştiği ve uyku halinde ruhun geçici özgürleştiği söylemi de önemli bir eleştiri konusudur. Nitekim burada sözü edilen ruhun ölümsüzlüğü ve beden mahpusluğundan ölüm yoluyla özgürleşmesi düşüncesi de geleneksel Yahudi doktrinine uygun görülmemektedir.<sup>56</sup> Bazı yorumculara

<sup>53</sup> Shaye J. D. Cohe, *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), s. 145.

<sup>54</sup> Josephus, *The Jewish War*, s. 603.

<sup>55</sup> Kohon, “The Aztecs, Masada, and the Compulsion to Repeat”, s. 117.

<sup>56</sup> Bkz. Gnuse, *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus*, s. 144.

göre bu konuşmadaki ruhun tanımlanması ve onun rüyalarla olan ilişkisi, yukarıdaki söylemde olduğu gibi tamamen Eflatuncu bir yaklaşımdır. Aynı şekilde, uyku sırasında ilahi alandan vahyin rüyalar aracılığıyla ruha bildirildiği inancı, Josephus'un çağında oldukça yaygın bir Helenistik düşüncedir.<sup>57</sup>

Esasen Josephus'un tarih metninde Eleazar gibi diğer tarihsel figürlere atfedilen konuşmalarda benzer argümanlar dile getirilmiştir. Zira kaleme aldığı metinlerine bir bütünlük içinde bakıldığında Josephus da ruhun dünya yaşamının prensibi olduğunu ifade ederken içinde ruhun bulunduğu varlığın canlı, ruhun terk ettiği varlığın ise ölü olduğunu savunduğu görülür. Ayrıca o da ruhun uyku halinde kısa süreli serbest kaldığını, beden öldüğünde ise tamamen özgürleştiğini ifade eder.<sup>58</sup> Bu durumda, sözü edilen bu argümanların aslında Josephus'un kendi düşünceleri olduğuna ve ayrıca bu tür retorik Josephus dönemindeki Helenistik tarih aktarımıyla paralel olduğuna dair yaygın bir kanaat ortaya çıkmaktadır.<sup>59</sup> Dolayısıyla Eleazar'ın ruh üzerine yaptığı konuşmanın Josephus tarafından onun Greko-Romen okuyucularına yönelik bir tanımlama olduğu söylenebilir. Zira bu anlatım doğrultusunda Greko-Romen okuyucular, Yahudilerin Masada'da nasıl motive edildiklerini daha aşina oldukları kuramlar çerçevesinde anlayabileceklerdi. Hatta bu yolla Romalılar'ın bir takım çapulcu ve köylü güruhunu değil erdemli bir düşmanı yendiklerini fark etmeleri hedeflenmiş olabilir.<sup>60</sup> Bu durumda Masada anlatısı, Josephus'un ölüm ve ruha dair kendi argümanlarını Eleazar'ın dilinden ifade ettiği şüphesi gibi farklı bir tartışmanın kaynağı haline gelmiştir.

Josephus'un Yahudi savaşını işlediği metninde Eleazar'ın ile birlikte Herod hanedanlığının son kralı II. Agrippa'nun retorik,

---

<sup>57</sup> Francis Schmidt, "Between Jews and Greeks: The Indian Model", *Between Jerusalem and Benares: Comparative Studies in Judaism and Hinduism*, ed. H. Goodman (New York: State University of New York Press, 1984), s. 50.

<sup>58</sup> Alan Segal, *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion* (London: Random House, 2010), s. 383.

<sup>59</sup> Bkz. Robert Karl Gnuse, *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus: A Traditio-Historical Analysis* (Leiden: Brill, 1996), s. 144.

<sup>60</sup> Segal, *Life After Death*, s. 384.

esasen Josephus'un Roma idaresini kutsayan ve yücelten bir kurguyla kaleme alındığını göstermektedir. Bu metinleri aktarırken Josephus'un aslında Roma idaresinin deterministik ve apokaliptik bir zemin üzerinde Tanrı'nın yargılamasının bir işareti olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Özellikle topluca intihar anlatısının, Helenistik dönem Yunan tarihçisi olan Polybius (Mö. 200–118)'un kaleme aldığı Yunan literatürüne yakın olduğu fark edilmektedir. Ayrıca Josephus'un kaleme aldığı Yahudi savaşı dönemi dikkate alındığında, Eleazar'ın konuşmasındaki duygusal vurgular, Flavius rejiminin fanatik muhalifleri tarafından Roma'da dile getirilmekteydi. Bu Romalı muhalifler şehitliğin ve intiharın en mükemmel figürü olarak Sokrat'ı görmekteydi.<sup>61</sup> Dolayısıyla Josephus, Eleazar'ın hitabını kaleme alırken daha çok pagan okuyucularına, Pisagor ve Eflatun öğretilerine aşına olan kimselere seslenmektedir.<sup>62</sup>

Josephus'un Eleazar'ın hitabındaki bu söylemler çerçevesinde dini ve felsefi açıdan Helenizm ile Yahudiliği bağdaştırma gayreti içerisinde olduğu konusunda oldukça yaygın bir kanaat söz konusudur. Hatta bu çerçevede "Tevrat'ı Helenleştirdiği" iddia edilmektedir. Böyle olunca başta Musa peygamber olmak üzere diğer Yahudi peygamberleri Josephus tarafından birer antik Yunan filozofu veya siyaset kuramcısı gibi tanımlanmıştır. Josephus Yahudiliğin inanç ve ibadet boyutlarını Helen formları çerçevesinde açıklamıştır.<sup>63</sup>

### *Sicarii kavramı*

Masada anlatısında Yadin'in yaklaşımını şüpheli hale getiren diğer bir unsur, Josephus'un metni içindeki *Sicarii* kelimesidir. Elçiler'in İşleri'ndeki "tedhişçi" ifadesi bir yana bırakılacak olursa Josephus

<sup>61</sup> Louis H. Feldman, "Introduction", *Josephus, Judaism, and Christianity*, ed. L. H. Feldman, G. Hata (Detroit: Wayne State University Press, 1987), s. 27.

<sup>62</sup> Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible* (Los Angeles: University of California Press, 1998), s. 280.

<sup>63</sup> Bekir Zakir Çoban, "Hıristiyanlık Öncesi Yahudilik Tarihi Bağlamında Josephus Flavius", *Bütün Yönleriyle Yahudilik: Dinler Tarihi Araştırmaları VIII* (Ankara, 2012), s. 261

bu kavramı ilk kez zikreden yazardır.<sup>64</sup> Zira Josephus, Eleazar önderliğindeki Masada direnişçilerinin bir *Sicarii* grubu olduğunu ifade etmiştir. Ancak Yadin, Masada anlatısına temel olan Josephus'un metnindeki "Sicarii" ifadesinin her geçtiği yerde, bunun yerine "Zelotlar" ifadesini tercih etmiştir. Esasen Josephus'un Masada direnişçileri metninde kesinlikle "Zelotlar" olarak değil *Sicarii* olarak kaydedilmiştir.<sup>65</sup> Josephus'a göre bu iki grup birbirinden tamamen farklıdır. Yadin ise *Sicarii* yerine neden Zelotlar ifadesini kullandığını açıklamaz. Dolayısıyla *Sicarii* kelimesinin Zelotlar ile benzeştirilmeye kalkışılması önemli bir sorunu ifade etmektedir. Ancak Yadin'in *Sicarii* yerine Roma egemenliğine karşı politik bir direnç gösteren ve Yahudi kimliğini yüceltip Tanrı'ya adanmış bir grubu ifade eden Zelotlar'ı ikame ederek bu grubun Yahudi bağımsızlık savaşındaki olumlu algısını kullanmak istediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Yadin'in *Sicarii* yerine Zelotlar ismini tercih etmesinin politik ve ideolojik bir anlamı vardır ve onun Masada kazılarındaki İsrail'i yüceltici temel görüşüyle de uyumlu bir tutumdur. Ancak bu tanımlama bilimsel açıdan elbette hatalı ve yanıltıcıdır.<sup>66</sup> Dolayısıyla Josephus'un anlatısı İsrail mitik kurgusu bağlamında değerlendirilirken "Sicarii" kavramı önemli bir sorunu ifade etmektedir.

Josephus'un metninden hareketle *Sicarii* kavramını açıklayan yaklaşımlara göre bu kavram pek de olumlu bir anlam içermemektedir. Zira *Sicarii* kelimesi Latince karşılığında "suikastçı" ya da "katil" anlamına gelmektedir ve kendilerini her türlü hukuk ve kuralın dışında gören kimseleri niteler. *Sica* kelimesi "kısa kama" veya "hançer" anlamındadır ve *Sicarii* bu tür silahı üzerinde taşıyan kriminal şahsiyetlerin oluşturduğu grubu ifade etmektedir. Bu kavram o dönemde Romalılar tarafından söz konusu olumsuz

<sup>64</sup> "Sen bundan bir süre önce bir ayaklanma başlatıp dört bin tedhişçiyi çöle götürsen Mısırlı değil misin?" Elç. 21: 38. Bkz. Mark Andrew Brighton, *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations* (Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2009), s. 1.

<sup>65</sup> David P. Henige, *Historical Evidence and Argument* (Madison, WI, USA: University of Wisconsin Press, 2005), s. 119.

<sup>66</sup> Ben-Yehuda, "Excavating Masada: The Politics-Archeology Connection at Work", s. 258.



niteliğe sahip insanlar için yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu durumda Yadin'in Yahudi kahramanlığı olarak anlamlandırıldığı Masada anlatısındaki savaşçılar için *Sicarii* ifadesini kullanmaktan kaçınmasının en önemli nedeni *Sicarii* grubunun o dönemde soygun ve cinayet suçlarını işlediklerinden toplum tarafından sevilmeyen bir grup olmasıyla izah edilebilir. Öte yandan Zelotlar ise *Sicarii* grubu gibi Roma egemenliğine karşı politik bir direnci savunup özgürlük savaşçıları olarak bilinseler de Tanrı'ya ve Tanrı'nın hukukuna sıkıca bağlılıklarıyla öne çıkan bir topluluktur.<sup>67</sup>

Masada anlatısında Josephus'un tanımladığı *Sicarii* grubunun nitelikleri, esasen Romalılar'ın o dönemde aynı grup için kullandığı olumsuz tanımlamalarla tamamen uyuşmaktadır. Josephus'a göre *Sicarii*, Roma'ya itaat etmek istemeyen ve her durumda onları düşman sayan ve Yahudilerin zor kazandıkları özgürlüklerini Roma egemenliğine bağlamaya karşı olan kişilerin oluşturduğu bir topluluktur (*JW*. VII: 254-55).<sup>68</sup> Bu ifadeye göre *Sicarii* Roma'yı gayrimeşru olarak değerlendirir ve bu otoriteye karşı isyanı savunur. Ancak onların devrimci tutumları, Romalılar'a karşı isyan girişimi kadar kendi düşüncelerine sahip olmayan Yahudilerin canlarına kast edecek kadar radikaldir. Örneğin Josephus'a göre "festivaller onların özel dönemleridir. Bu dönemlerde düşmanlarını öldürmek için elbiselerinin altına sakladıkları hançerleriyle kalabalığın arasına karışırlar. Onlar tarafından işlenen ilk cinayet baş kâhin Jonathan'ın öldürülmesidir."<sup>69</sup> Yine Josephus, *Sicarii*'nin Roma'ya karşı Yahudi ayaklanmasını desteklemesinin, bu ayaklanmanın onların politik duruşlarına uygun olması kadar suç eylemlerini rahatça gerçekleştirmelerine imkân veren kaotik bir ortamı sağlamış olmasıyla da ilgisini kurmaktadır. Bu tespitini savunmak için Josephus, *Sicarii*'nin kendi Yahudi vatandaşlarını da şiddetle tehdit ettiklerini ve ayaklanmaya karşı olan Yahudilerin hayvanla-

---

<sup>67</sup> Valentin Nikiprowetzky, "Josephus and the Revolutionary Parties", *Josephus, the Bible, and History*, ed. L. H. Feldman and G. Hataby (Detroit: Wayne State University, 1989), s. 232-233.

<sup>68</sup> Josephus, *The Jewish War*, s. 577.

<sup>69</sup> Kelley, "The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the 'Jewish War'", s. 264.

rını, mal ve mülklerini çaldıklarını, evlerini ateşe verdiklerini belirtmektedir. Hatta onların görüşlerini paylaşıp savaşlarında yer alan Yahudilerin bile zulümlerinden kurtulamadıklarını ifade etmektedir. Bu durumda *Sicarii* sadece savaşı teşvik etmekle kalmamış aynı zamanda “kendi yakınlarına bile hukuksuz ve zalimlik örneği vermiştir” (JW. VII: 262).<sup>70</sup>

Josephus Masada’daki savaşçıların o dönemde karakteristik bir topluluk olarak *Sicarii* grubu olduğunu açıkça ifade ederken bu grubun kendilerinden farklı olan Yahudilere dönük şüpheli tutumlarını da yine Masada anlatısı içinde not etmiştir. Bu çerçevede *Sicarii* grubuna mensup olmayan Simon isimli birisinin ve maiyetindeki kişilerin *Sicarii* grubuyla olan güvensiz ilişkisi anlatılmaktadır. Josephus’a göre Simon, Masada’ya kaçıp sığınmış fakat Masada direnişçileri kendisinden şüphelendikleri için onu ve arkadaşlarını kendilerine göre daha aşağı bölgelerde tutmuşlardır. Fakat bir süre sonra Simon hakkındaki şüpheleri ortadan kalktığında kendilerine katılmasına izin verilmiştir (JW. IV: 503-507)<sup>71</sup>. Josephus’un bu ayrıntıya dikkat çekmesi Masada’da konumlanan Yahudi grubun diğer Yahudilere karşı dışlayıcı bir tutum sergileyen ve müstakil bir akımı temsil ettiklerini göstermektedir.

Yadin’in Masada’daki direnişçi Yahudi grubunu Esseniler ile yakınlaştıran bir tezi de söz konusudur. Masada kazısı sırasında bulunduğu küçük bir parşömeni Kumran’daki Esseni parşömenleri ile özdeşleştirmiş ve Masada’ya çok da uzak olmayan Kumran’daki Esseni mezhebine mensup Yahudilerin Masada’da yer aldığı savına gerekçe tutmuştur. Bu nedenle Yadin, Kumran mezhebi taraftarlarını “*Sicarii* Zelotlar” olarak anmaya eğilimlidir. Ona göre muhtemelen çok sayıda Esseni Roma isyanına katılmıştır ve elde ettiği bu küçük parşömen muhtemelen Roma’ya karşı Yahudi isyanına katılan çok sayıdaki Esseninin de Masada’da yer aldığı işaretidir. Bu isyana katılan çok sayıdaki Esseni ülkenin Romalılar tarafından yıkılmasından sonra yegâne sığınak ve karakol olarak ayakta kalan *Masada*’ya sığınmıştır. Bu durum Yadin’e göre Kum-

<sup>70</sup> Josephus, *The Jewish War*, s. 579.

<sup>71</sup> Josephus, *The Jewish War*, s. 151.

ran cemaatine ait parşömenin *Masada*'da bulunmasını açıklamaktadır.<sup>72</sup> Yadin'in bu yaklaşımı, Masada vak'asını öyküleyen Josephus'un ifadeleriyle uyuşmamaktadır. Zira Josephus Masada anlatısı bağlamında *Sicarii* ile Esseniler arasında keskin bir çizgiyle ayırmakta ve Masada halkını kesinlikle Essenilerle de özdeşleştirmemektedir. Bu durumda Masada'da Yadin'in keşfettiği parşömenlerin varlığını izah etmek gerekmektedir. N. Ben-Yehuda'ya göre muhtemelen Kumran bölgesine baskın düzenleyen bir *Sicarii* grubu bu parşömenleri Esseniler'den almış olabilirler. Zira bu *Sicarii* grubu daha önce de bir başka Esseni yerleşim yeri olan Ein Gedi'yi basmış ve çaldıkları mallar arasında parşömen parçaları da yer almıştır.<sup>73</sup>

Yadin öncülüğündeki kutsal mâzi savunucularının aksine Josephus'un Masada'daki *Sicarii* grup ile Zelotlar ya da Esseniler arasında bir ilişkilendirme yönünde bir vurgusunun olmadığı görülmektedir. Bu grubun fanatizmi, hatta Yahudi muhaliflerine yönelik şiddet ve suikast girişimleri onların *Sicarii* adını almalarına ve Zelotlar'dan özellikle farklılaştırılmalarına yol açmıştır.<sup>74</sup> Bu durumda, Masada direnişçilerinin, Yadin'in arkeolojik veriler ışığında temellendirmeye çalıştığı gibi saf bir niyetle mücadele eden ve ülkenin son kalesini elinde tutmak için canını ortaya koyan özgürlük savaşçıları değil marjinal bir suç grubunu ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Kutsal geçmiş miti üzerinde güçlü bir İsrail milleti kimliği kurgulama gayretinde olan arkeolog Yadin'in bu yöndeki arkeolojik keşifleri sırasında Josephus'un anlatısına kayıtsız bir ön kabul ile yaklaştığı ortadadır. Ancak hem Josephus'un verdiği bilgiler hem de Yadin'in keşfettiği arkeolojik buluntular, Masada anlatısının tarihsel vak'a olduğunun aksine yönünde bir kanaat oluşturmaktadır. Ancak Yadin ve seküler/Siyonist İsrail unsurları bu ön kabul üzerinde popüler bir algıyı çoktan oluşturmuşlardır. Ayrıca,

<sup>72</sup> Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, s. 174.

<sup>73</sup> Ben-Yehuda "Excavating Masada: The Politics-Archeology Connection at Work", s. 259.

<sup>74</sup> Brighton, *The Sicarii in Josephus's Judean War*, s. 3.

başta Kudüs ve Hebron (el-Halil) olmak üzere bölgeye ait onlarca arkeolojik sit alanında yapılan kazıların aynı ideolojik metotla sürdürüldüğünü tahmin etmek zor değildir. Ancak önemli bir kısmı Yahudi olan arkeologlar ile Yahudi tarihçileri Masada'nın, tarihsel gerçekliğine uygun olacak şekilde yeniden "keşfedilmesini" önermektedirler.

### **Sonuç**

İsrail halkı kabaca iki bin yıllık bir ayrılıktan sonra uluslararası projenin bir sonucu olarak 1948 yılında Filistin toprakları üzerinde resmi bir devlet kurma fırsatını yakalamıştır. Toplumların tarihinde anavatan olarak görülen topraklardan asırlar boyunca uzak kalış, etnik kimlik ve köken aidiyeti konusunda önemli bir zafiyet oluşturur. Zira asırlarca diasporada kalan Yahudiler bu tür tarihi bağlarını göz ardı eden pek çok dini, düşünsel, ideolojik ve sosyal paradigmalara oluşturmuşlardır. Örneğin "vaadedilmiş topraklar" doktrinini ve Tevrat öğretilerini tarihsel ya da sembolik değerler olarak tanımlayıp bunların artık işlevini yitirdiğini savunan çok sayıda reformist Yahudi söz konusudur. Bununla birlikte Batı'nın antisemitik politikalarından vazgeçip adeta bir tazminat tarzında Yahudilere karşı geniş alanlar açması, modern çağda Batılı Yahudilere sosyal ve ekonomik açıdan yüksek mevkilerin yolunu açmıştır. Dolayısıyla Batı ülkelerinin engin ekonomik ve sosyal imkânlarını terk edip Ortadoğu'nun, kadim Kenan topraklarının çorak arazilerine dönmenin anlamı ne olabilir?

İsrail ile arkeolojinin ilişkisi işte tam bu aşamada işlevsel hale gelmektedir. Diaspora Yahudilerinin tümü belki İsrail devletine gelerek Ortadoğu halklarına katılmayacaktır. Ancak en azından bu coğrafyanın geçmişi ile günümüz arasında kurulacak etnik ve milli kahramanlık öyküleriyle "bu topraklara gidilmese de kökeninin orada olduğu bilincinin" oluşturulmak istendiği açıktır. Bu aşamada arkeolojinin kutsal ve kahraman bir mâzi miti oluşturmak için önemli bir kaynağa ve bilimsel meşruiyet aracına kolayca dönüştürüldüğü görülmektedir. Burada ele aldığımız örnek, kutsal metin döneminden çok sonrasına ait bir zaman dilimini zemin

edinmiştir. Örneğin Kudüs'teki Davut kentini konu alan kutsal metin temelli arkeolojinin çok daha güçlü bir mitolojik köken vurgusu çerçevesinde yorumlanmasına imkân verdiği oldukça açıktır.

### Kaynakça

- Alan Segal, *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion* (London: Random House, 2010).
- Amos Elon, *The Israelis: Founders and Sons* (Pelican Books, 1983).
- Bekir Zakir Çoban, "Hıristiyanlık Öncesi Yahudilik Tarihi Bağlamında Josephus Flavius", *Bütün Yönleriyle Yahudilik: Dinler Tarihi Araştırmaları VIII* (Ankara, 2012).
- Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- David P. Henige, *Historical Evidence and Argument* (Madison, WI, USA: University of Wisconsin Press, 2005).
- Francis Schmidt, "Between Jews and Greeks: The Indian Model", *Between Jerusalem and Benares: Comparative Studies in Judaism and Hinduism*, ed. H. Goodman (New York: State University of New York Press, 1984).
- Friedrich Avemarie, *Jan Willem van Henten, Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Noble Death* (London: Routledge, 2002).
- Gregorio Kohon, "The Aztecs, Masada, and the Compulsion to Repeat", *Time and Memory*, ed. R. Perelberg (London: Karnac Books, 2007).
- Hatice P. Erdemir, Halil Erdemir, "66-70 Yılları Arası Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Günümüze Yansımaları", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, Uluslararası Dördüncü Orta Doğu Semineri: İlkçağlardan İslamiyetin Doğuşuna Kadar Orta Doğu* (Elazığ, 29-31 Mayıs 2009).
- James J. Bloom, *The Jewish Revolts Against Rome, A.D. 66-135* (Jefferson: McFarland, 2010).
- Jodi Magness, *The Archaeology of the Holy Land* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012),
- John C. H. Laughlin, *Archaeology and the Bible* (London: Routledge, 2000).
- (JW) Josephus, *The Jewish War, Books IV-VIII*, tr. J. Thackeray (Cambridge: Harvard University Press, 1961).
- Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (New York: Routledge, 2009).
- Louis H. Feldman, "Introduction", *Josephus, Judaism, and Christianity*, ed., L. H. Feldman, G. Hata (Detroit: Wayne State University Press, 1987),
- \_\_\_\_\_, *Josephus's Interpretation of the Bible* (Los Angeles: University of

- California Press, 1998).
- Magen Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls* (London: Sheffield Academic Press, 2001).
- Maja Gori, "The Stones of Contention: The Role of Archaeological Heritage in Israeli-Palestinian Conflict", *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, 2013.
- Mark Andrew Brighton, *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations* (Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2009).
- M. Evan Brooks, *Military History's Most Wanted* (Washington: Brassey's, Inc., 2002).
- Nachman Ben-Yehuda, *Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995).
- \_\_\_\_\_, Ben-Yehuda, "The Masada Mythical Narrative and the Israeli Army", *The Military and Militarism in Israeli Society*, ed. E. Lomsky-Feder, E. Ben-Ari (Albany: State University of New York, 1999).
- \_\_\_\_\_, Ben-Yehuda, "Excavating Masada: The Politics-Archeology Connection at Work", *Selective Remembrances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts*, ed. P. L. Kohl, M. Kozelsky, N. Ben-Yehuda (Chicago: The University Press of Chicago, 2007).
- Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).
- Neil Asher Silberman, "Masada", *The Oxford Companion to Archaeology*, ed. B. M. Fagan, C. Beck (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- \_\_\_\_\_, *Between Past and Present: Archaeology, Ideology, and Nationalism in the Modern Middle East* (New York: Henry Holt and Company, 1989).
- Nicole Kelley, "The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the 'Jewish War'", *The Harvard Theological Review*, Vol. 97, No. 3, 2004.
- Ofer Bar-Yosef, Amihai Mazar, "Israeli Archaeology", *World Archaeology*, Vol. 13, No. 3 (Regional Traditions of Archaeological Research II, Feb., 1982).
- Paul Archambault "Flavius Josephus", *Multicultural Writers from Antiquity to 1945: A Bio-bibliographical Sourcebook*, ed. A. F. Amoia, B. L. Knapp (Westport: Greenwood Press, 2002).
- Peige Desjarlas, "Excavation Zion: Archaeology and Nation-making in Palestine/Israel", *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, vol. 21, Issue 1, 2013.
- Philip L. Kohl, Clare Fawcett, "Archaeology in the Service of the State: Theoretical Considerations", *Nationalism, Politics and the Practice of*

- Archaeology*, ed. P. L. Kohl, C. Fawcett (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Randi Haaland, Gunnar Haaland, "Landscape", *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, ed. T. Insoll (Oxford: Oxford University Press).
- Robert Karl Gnuse, *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus: A Traditio-Historical Analysis* (Leiden: Brill, 1996).
- Shaye J. D. Cohe, *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).
- Shlomo San, *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland*, tr. G. Forman (London: Verso, 2012).
- Steven J. Mock, *Symbols of Defeat in the Construction of National Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Trude Weiss-Rosmarin, "Masada, Josephus and Yadin", *Jewish Spectator*, 32 (1967): 5.
- Valentin Nikiprowetzky, "Josephus and the Revolutionary Parties", *Josephus, the Bible, and History*, ed. L. H. Feldman and G. Hataby (Detroit: Wayne State University, 1989).
- Yigael Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (New York: Random House, 1966).
- Yael Zerubavel, "The Multivocality of a National Myth: Memory and Counter-Memories of Masada", *The Shaping of Israeli Identity: Myth, Memory, and Trauma*, ed. R. S. Wistrich, D. Ohana (Portland: Frank Cass, 1995).





Masada Kalesinin Maketi



# İslâmî Öğretide Kerâmet

Mehmet KUBAT\*

---

## Dignity (al-Karamat) in Islamic Doctrine

---

**Citation/©:** Kubat, Mehmet, (2013). Dignity (al-Karamat) In Islamic Doctrine, Mîlel ve Nihal, 10 (1), 41-70.

**Abstract:** In Islamic thought, presence of a number of unchangable laws called "âdatullah" or "sunnetullah" (the laws of God in nature) are accepted on which Allah validates in the universe and substitutes the perfect order of the universe. However, occurance of some spectacular miracles are accepted such as irhas, miracle and inveigling (al-istidrac) by temporary suspension of these laws. Because it is only Allah but no other founds and executes this order in the universe, people must avoid to substitute the cause-effect relationship for God by the time and be aware that there is not a self-continuity and repetition in an action-reaction mechanism in nature. In Islamic literature, if this extraordinary event appears in the hands of a saint believer, who is aware of his responsibility, has piety and taqwa, heads on a righteous way, it is called as the concept of dignity (al-karamat). Although many types of dignity mentioned in the sources, this article delivers firstly the opinions of Theology (Kalam) scholars' views on the subject and then it is tried to determine the teachings of the Qur'an about dignity.

**Key Words:** Extraordinary, miracle, dignity, saint, integrity.

---



---

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
[mehmet.kubat@inonu.edu.tr]

Atıf/©: Kubat, Mehmet, (2013). İslâmî Öğretide Kerâmet, Mîlel ve Nihal, 10 (1), 41-70.

Öz: İslâm düşüncesinde “âdetullah” veya “sünnetullah” kavramıyla ifade edilen Allah’ın evrende geçerli kıldığı ve mükemmel kâinat nizâmını üzerine ikame ettiği bir takım değişmez yasalarının varlığı kabul edilir. Ancak İslâm’da insanın sebep-sonuç ilişkisine şartlanıp zamanla onu tanrı yerine ikâme etmesinin önüne geçmek ve tabiatta görülen düzenli işleyişin salt etki-tepki mekânizması içinde kendi kendine bir süreklilik ve tekrarlaysız olmadığı, gerçekte bu düzen ve intizamı kuran ve işletenin Allah olduğu hikmetine mebnî olarak, bu yasaların geçici olarak durdurulması suretiyle irhâs, mûcize ve istidrâc gibi bazı hârikulâde olayların vuku bulduğu da kabul edilir. İslâmî literatürde hârikulâde olay, sorumluluğunun bilincinde, zühd ve takvâ sahibi, istikamet üzere bulunan velî bir mü’min elinde zuhur ederse, bu hâdise “kerâmet” kavramıyla karşılanmıştır. Kaynaklarda kerâmetin birçok türünden bahsedilmiş olsa da, bu makalede önce kelâm bilginlerinin konuya dair görüşleri aktarılmış, daha sonra Kur’ân’ın kerâmete dair öğretisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hârikulâde, mûcize, kerâmet, velî, istikamet.

## Giriş

İslâmî öğretilerde hârikulâde olay bir nebî yahut peygamberin elinde gerçekleşirse buna *mûcize*, bir velî yahut zühd, takvâ, marifet ve istikâmet sahibi sâlih bir mü’minin elinde zuhur ederse buna *kerâmet*, bir yalancı peygamber yahut inkârcı bir kâfirin elinde ortaya çıkarsa buna da *istidrâc* denilmiştir.<sup>1</sup>

İslâm düşünce tarihinde ilk defa İmam A’zâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767)’nin *el-Fıkhu’l-Ekber* adlı eserinde geçen *kerâmet*,<sup>2</sup> II. (VIII.) yüzyıldan itibaren ulemâ tarafından kullanılmaya başlanmış,<sup>3</sup> III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında ise bir inanç ilkesi haline getirilmiştir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Abdulkâhîr el-Bağdadî, *Kitâbu Usûli’l-Dîn*, Beyrut, 1981, s. 175; Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Beyrut, 1990, s. 37; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti’l-Fünûn ve’l-Ullûm*, Beyrut, 1996, I/149-150; Muhammed Hamidullah, “Mucize, Keramet, İstidrâc”, Çev. Zahit Aksu, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl: 2, S. 3, Ocak-Haziran, 2009, s. 83-84.

<sup>2</sup> Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Azâmın Beş Eseri*, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1992, s. 57; Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi’l-Fıkhi’l-Ekber*, Beyrut, 1984, s. 113.

<sup>3</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, İstanbul, 2008, s. 63; Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, İstanbul, 2002, XXV/265.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kerâmet”, *DİA*, İstanbul, 2002, XXV/268.

Sâlih amel işleyen, zühd ve takvâ sahibi, velî kuldân zuhur eden hârikulâde hâdiseler demek olan *kerâmet*,<sup>5</sup> tıpkı mûcize gibi, tabiat kanunlarıyla açıklanamayan, sıra dışı bir olaydır. Bu açıdan bakıldığında kerâmet, mûcizeden farklı değildir. Aralarındaki fark, yalnızca meydana geliş şekliyle alakalıdır. Mûcize peygamberlerden, kerâmet bütün benliği ile Cenâb-ı Allah'a, yani O'nun emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı olan velî kullardan sâdır olur. Ancak peygamber gösterdiği olağanüstü hâdiselerle meydan okur, peygamberliğini iddia eder ve peygamberliğini ispat için mûcize gösterirken; istikamet üzere bulunan velî, hiçbir iddiada bulunmadığı gibi, kimseye meydan okumaz<sup>6</sup> ve bir şeyleri ispat etmek için her hangi bir cehd ve çaba içine de girmez.

Nübüvvet iddiasında bulunan peygamberin olağanüstü bir hâdiseler ile hasımlarına meydan okuması, yani mûcize göstermesi gerekli görülmüştür. Çünkü mûcize, nübüvvetin ispatının temel şartıdır. Ancak kerâmette böyle bir şart yoktur. Yani peygamberi örnek olarak kerâmet gösteren velî için, velîlik iddiasında bulunma ya da meydan okuma gibi bir durum söz konusu değildir.

Sâlih kulun elinde olağanüstü hâdisenin cereyan etmesinin bir takım hikmetleri vardır. Bu hikmetlerinden biri; insanların, sebep-sonuç ilişkisine şartlanıp zamanla onu tanrı yerine ikâme etmelerinin önüne geçmektir.<sup>7</sup> İstikâmet üzere yürüyen sâlih bir kimse elinde olağanüstü bir hâdisenin zuhur etmesinin bir diğer hikmeti ise, tabiatta görülen düzenli işleyişin etki-tepki mekânizması içinde kendi kendine bir süreklilik ve tekrarlayış olmadığı, gerçekte bu düzen ve intizamı kuran ve işletenin "*her an yaratmakta, bir iş ve oluşturma*"<sup>8</sup> olan Yüce Allah olduğu, istediğinde bu düzeni değiştirebileceği inancının sonucu olarak, bu yasaların geçici olarak durdurulmasıdır.<sup>9</sup> Bilinmelidir ki, tabiat kanunlarının yaratıcısı Cenâb-ı Allah olduğuna göre onları değiştirmek de O'nun kudreti dâhilin-

<sup>5</sup> M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/181.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Tkd. Ali Ebû Mulhim, Beyrut, 1993, s. 221; Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, XXV/265.

<sup>7</sup> M. Sait Şimşek, "Kerâmet", *SÜİFD*, Yıl: 1990, Sayı: 3, s. 108.

<sup>8</sup> Rahmân, 55/29.

<sup>9</sup> Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, XVI/181.

dedir “Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır. Allah, her şeye kadirdir.”<sup>10</sup>

Kerâmetin “peygamberlik iddiası taşımaksızın istikamet üzere bulunan üstün ahlâk ve sâlih amel sahibi mü’min kulun elinde zuhur eden olağanüstü hadise”<sup>11</sup> şeklinde yapılan tanımından hareketle İslâm âlimleri, eli üzere hârikulâdelikler gerçekleşen kimse ile dinî konumu arasında daima doğru bir ilişki kurmuşlardır. Buna göre bir taraftan kerâmet gösteren kimsenin istikamet üzere bulunan zühd ve takvâ ehli velî bir kul olması, İslâm’ın ilkelere sıkı sıkıya bağlı bulunması gerekli görülürken, öbür taraftan insanlara meydan okumaması veya velâyet iddiasında bulunmaması da zorunlu görülmüştür.<sup>12</sup>

İslâm kelâmcılarının bir kısmı kerâmeti reddederken, çoğunluğu kerâmeti ilke olarak kabul etmiştir. Kaderî-Mu’tezilî âlimlerin tümü ile Ehl-i Sünnet’e mensup bazı kelâmcılar, Allah’ın peygamberlere verdiği kesin kanıtlar olan hârikulâde olayların, peygamber olmayan velî kimseler elinde gerçekleşmesinin, mûcizeyi nübüvvetin delili olmaktan çıkaracağı endişesiyle kerâmeti reddetmişlerdir.<sup>13</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcıların kâhir ekseriyeti ile Şîa âlimleri ise, Kur’an ve Sünnet’te kerâmet örneklerine yer verilmesi ve bu hâdisenin aklen imkânsız olmamasından hareketle mü’min kulun elinde olağanüstü hâdisenin zuhurunu kabul etmişlerdir.<sup>14</sup>

Bu makalede kerâmet kavramı sözlük ve ıstılah anlamıyla irdelendikten sonra, öncelikle kelâm âlimlerinin konuya dair görüşleri aktarılacak, daha sonra da kerâmetin imkânı Kur’an ve Sünnet açısından ele alınacaktır.

<sup>10</sup> Âl-i İmrân, 3/189.

<sup>11</sup> Cürcanî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 198.

<sup>12</sup> Bağdadî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 174-175; Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebî’l-İzz el-Hanefî et-Tahavî, *Şerhu Akideti’t-Tahâviyye*, Riyâd, 1412, s. 508-509; Yavuz, “Kerâmet”, *DİA*, XXV/268.

<sup>13</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fisal fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, Beyrut, 1317, V/9-11; Bağdadî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 175; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, 1986, I/84-85; Krş. Kemâluddîn Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtu’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm*, Tkd. M. Zâhid el-Kevserî, İstanbul, 1949, s. 338.

<sup>14</sup> Yavuz, “Kerâmet”, *DİA*, XXV/268.

## 1. Kerâmet

### a. Sözlükte Kerâmet

Sözlükte *kerâmet* kelimesinin kök harfleri olan “ke-ra-me” ve bu kökün diğer türevleri “değerli, üstün, güzel” gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen *el-keramu* ve Yüce Allah’ın da sıfatı olan *el-Kerîmu* “cömertlik, eli açıklık, fazîlet ve kendi alanında değerli” gibi anlamlara gelir.<sup>15</sup> Bu kökten türeyen ve “şeref, itibar, ikrâm ve cömertlik” gibi anlamlara gelen *kerâmet*<sup>16</sup> ise, “iyi, ahlâklı ve cömert olmak,<sup>17</sup> asîl ve değerli olmak” mânalarında masdar; “iyilik ve cömertlik” anlamında isim olarak kullanılır.<sup>18</sup>

En genel anlamda *kerâmet*, “Yüce Allah’ın bir kimseye cömertliğini, lütfunu, himâyesini ve yardımını göstermesi;<sup>19</sup> bilhassa dar-da kalmış veya sıkıntıda olan sâlih kullarına yaptığı ikrâm” manâsına gelir.<sup>20</sup>

### b. İstilahta Kerâmet

İstilahta *kerâmet*, “peygamberlik iddiası taşımaksızın ve açık bir meydan okuma (tahaddî) şartı olmadan şerîatin zâhirine sıkı sıkıya bağlı, istikamet üzere bulunan üstün ahlâk, takvâ ve sâlih amel sahibi mü’min kulun velî elinde zuhur eden olağanüstü hadise” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>21</sup>

Tariftten de anlaşılacağı üzere hârikulâde olay, peygamberlerin dışında, nübüvvet iddiası ve meydan okuma olmaksızın iman-ı

<sup>15</sup> Râğib el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1997, s. 707; Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kum, 1405, XII/510 vd.

<sup>16</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü -el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm-*, Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 2004, s. 262-264; İsfehânî, *Müfredât*, s. 707.

<sup>17</sup> Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 707; Krş. Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, XXV/265.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII/511-512; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebî, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 182.

<sup>19</sup> D.B. Macdonald, “Kerâmet”, *İA*, İstanbul, 1977, VI/37.

<sup>20</sup> Şimşek, “Kerâmet”, s. 105.

<sup>21</sup> Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 198; Özerverli, “Hârikulâde”, *DİA*, XVI/181; Murat Serdar, “Ehl-i Sünnet İnançında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi”, *Bilim-name*, Sayı: XIX, Kayseri, 2010, s. 25-26.

kâmil, zühd, takvâ, ma'fîret ve istikâmet sahibi velî bir mü'minin elinde gerçekleşirse, bu hâdise kerâmet olur.<sup>22</sup>

Bazı âlimler ise hârikulâdelik öngörmeden ya da olağanüstü olma şartı koşmaksızın Yüce Allah'ın velî kullarına verdiği her türlü ikrâma genel anlamda "kerâmet" ismini vermişlerdir.<sup>23</sup>

## 2. Kerâmetin Hususiyetleri

Âlimler, bir hâdisenin kerâmet olarak nitelendirilebilmesi için şu hususiyetleri barındırması gerektiği konusunda söz birliğine varmışlardır:<sup>24</sup>

a) Kerâmet, tıpkı mûcizede olduğu gibi, tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü bir hâdisedir.<sup>25</sup> Bir başka ifadeyle kerâmet, âdetullah veya sünnetullah dediğimiz tabiat kanunlarının üstünde ve onlara aykırı olan bir hâdisedir.

b) Kerâmet, şerîata bağlı velî kimselerin elinde zuhur eder. Çünkü kerâmetin zuhur etmesi, kerâmet sahibi şahsın hallerinde doğruluk üzere bulunduğunun alâmetidir. Bu nedenle kerâmet, şerîata bağlı olmayan yalancılara veya fâsıkların elinde ortaya çıkmaz.

c) Kerâmet, mubah olan şeyler cinsinden olmalıdır. Kerâmette şerîatın emirlerine muhalif unsurlar bulunamaz.<sup>26</sup>

d) Her ne kadar sâlih kimselerin elinde zuhur etse de, tıpkı mûcizede olduğu gibi, kerâmet de Allah'ın fiilidir. Yani kerâmeti

<sup>22</sup> Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ullûm*, I/150.

<sup>23</sup> Takiyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Kâide fi'l-Mu'cizat ve'l-Kerâmât*, Zerka, 1989, s. 7; Seyyid Sâbık, *el-Akâidu'l-İslâmiyye*, Beyrut, Ts., s. 214; Şimşek, "Kerâmet", s. 105; M. Sait Şimşek, "Kerâmet", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, IV/313.

<sup>24</sup> Abdulkâhir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut, Ts., s. 444 vd.; Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Beyrut, 2001, s. 378 vd.; Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, (*Hâşiyetu'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*), İstanbul, 1976, s. 175-176; Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 338; Şimşek, "Kerâmet", s. 114-115; Serdar, "Ehl-i Sünnet İnançında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi", s. 26.

<sup>25</sup> Tahavî, *Şerhu Akâidet't-Tahâviyye*, s. 507.

<sup>26</sup> Şimşek, "Kerâmet", *ŞİA*, IV/315.

yaratma konusunda velî kulun mutlak anlamda bir dahli yoktur; zira o fiilin sahibi Yüce Allah'tır.

e) Kerâmet, meydana geliş şekli itibarıyla mûcizeden ayrılır. Nitekim peygamberler tarafından gösterilen mûcizeler, benzerlerinin meydana getirilmesi için meydan okuma ve peygamberlik iddiasında bulunma şartına bağlı olduğu halde, kerâmet sahibinin insanlara meydan okuması ve velâyet iddiasında bulunması söz konusu değildir.<sup>27</sup>

f) Peygamber, mûcizeyi izhâr etmek zorunda olduğu halde, kerâmeti saklı ve gizli tutmak velî üzerine vâciptir. Nitekim peygamber, mûcize sahibi olduğunu kat'î bir şekilde iddia ederken, velî kerâmet iddiasında bulunamaz ve kendisinde zuhur eden hallerin kerâmet olduğunu aynı kesinlikte söyleyemez. Zira velide zuhur eden olağanüstü hallerin kerâmet değil de istidrâc olması câiz ve mümkündür.<sup>28</sup>

### 3. Kelâmcılara Göre Kerâmet

Kelâm âlimlerinden bazıları, çeşitli nedenlerden hareketle kerâmeti kabul etmezken, çoğunluğu temsil eden diğer bazıları da Kur'an ve Sünnet'te sözü edilen hâdiseler ile pratikte meydana gelen bazı hârikulâde olaylardan hareketle kerâmeti kabul etmişlerdir. Biz bu iki kesimin görüşlerini desteklemek için öne sürdükleri argümanlar ile dayandıkları deliller hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

#### a. Kerâmeti Reddeden Kelâmcılar

Kaderiye-Mu'tezile âlimlerinin tamamı ile Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012), Ebû İshâk el-İsferayînî (ö. 471/1078) ve zâhirîlerden İbn Hazm (ö. 456/1064), peygamberlere özgü olağanüstü hallerle yani mûcizeyle karıştırılacağı endişesiyle velîlerde görülen kerâmetleri reddetmişlerdir.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Bağdadî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 174-175; Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 379; Krş. Yavuz, "Kerâmet", *DİA*, XXV/s. 174-175.

<sup>28</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 379.

<sup>29</sup> İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, V/9-11; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 175; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/84-85; Tahavî, *Şerhu Akideti't-Tahâviyye*, s. 512; Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 338.

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1024), şayet kerâmet sâlih kullarda görülen bir hâdise olması halinde bunun en çok ashab ve tabiîn neslinde müşahade edilmesi gerektiğini, halbuki bu iki neslin kerâmet gösterdiğini kanıtlayan mütevâtir hiçbir haberin bulunmadığını ileri sürerek kerâmeti inkâr etmiştir.<sup>30</sup> Ayrıca ona göre kendilerine kerâmet nispet edilen kimseler içinde, kerâmeti şöhret ve menfaat temini için kullananlar olmuştur. Mesela Hallâc-ı Mansûr'a atfedilen kerâmetler çeşitli hileler sonucu olup insanları aldatma amacı taşır.<sup>31</sup>

Mu'tezile'den ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) ise, "O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak peygamberlerden, bildirmek istediği bunun dışındadır"<sup>32</sup> âyetinden hareketle kerâmeti reddetmiştir.<sup>33</sup> Ona göre kerâmetin kendilerinden sâdır olduğu söylenen veliler, her ne kadar Allah'ın hoşnut olduğu kimseler olsalar da, peygamber değildirler. Oysa Yüce Allah bu âyette hoşnut olduğu kimselerden yalnızca peygamberlere gaybı bildirdiğini, bu işi sadece onlara tahsis ettiğini haber vermektedir. Âyet ayrıca kâhinlerle sihribaz ve falcıların da iddialarını iptal etmektedir. Kaldı ki onlar, Allah'ın kendilerinden hoşnut olduğu kimseler de değildir.<sup>34</sup>

Kerâmeti reddeden âlimlere göre hârikulâde olaylar, Allah'ın nübüvveti ispat etmek için peygamberlere verdiği kesin kanıtlardır. Peygamber olmayan kimselere, peygamberlerin davasında sâdik olduklarını ispat eden hârikulâde olayları gerçekleştirme imkânı vermek, mûcizeyi nübüvvetin delili olmaktan çıkarır ve bu durumda bazı sûfilerin iddia ettiği gibi, nebî ile velî eşit konuma gelmiş olur.<sup>35</sup> Bu âlimlere göre Kur'ân'da adları zikredilen bazı iyi kişilerle ilgili olarak anlatılan hârikulâde olaylar genellikle bir peygamberin çevresinde gerçekleştiğinden, bazı sâlihler eliyle

<sup>30</sup> Kâdî Abdulcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Nşr. İbrahim Medkûr editörlüğünde bir heyet, Kahire, 1960-65, XV/217-218, 241; Yavuz, "Kerâmet", *DİA*, XXV/269.

<sup>31</sup> Abdulcebâr, *el-Muğnî*, XV/226.

<sup>32</sup> Cın, 72/26.

<sup>33</sup> Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl*, Beyrut, 1995, IV/619-620.

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/619-620.

<sup>35</sup> Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 338; Krş. Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 378.



zuhur eden hârikulâde hadiseler, söz konusu peygamberin doğruluğunu teyid eden mûcizeler niteliğinde kabul edilmelidir.<sup>36</sup>

Mûcizeyle eşdeğer olacağı kaygısıyla kerâmeti reddeden âlimlerin görüşlerinin tutarlı olmadığı açıktır. Çünkü daha önce de vurguladığımız gibi, her ne kadar kerâmet, tıpkı mûcizede olduğu gibi, tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü bir hâdise olsa da, meydana geliş şekli itibarıyla mûcizeden ayrılır. Nitekim peygamberler tarafından gösterilen mûcizeler, benzerlerinin meydana getirilmesi için meydan okuma ve peygamberlik iddiasında bulunma şartına bağlı olduğu halde, kerâmet sahibinin insanlara meydan okuması ve velâyet iddiasında bulunması söz konusu değildir.<sup>37</sup>

Ayrıca Mu'tezile âlimlerinden ez-Zemahşerî'nin, Yüce Allah'ın gaybı hoşnut olduğu kimselerden sadece peygamberlere bildirdiğini haber veren âyetten<sup>38</sup> hareketle kerâmeti reddetmesinin de<sup>39</sup> tutarlı olmadığı açıktır. Çünkü her şeyden önce onun kerâmeti, "gaybı bilmekle eş anlamlı" görmesi, bakış açısının yanlışlığını gösterir. Oysa kerâmetin, gayb ile doğrudan bir ilgisi yoktur.<sup>40</sup>

## b. Kerâmeti Kabul Eden Kelâmcılar

Mu'tezile'nin aksine Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu ise kerâmetin sâlih amel işleyen zühd ve takvâ sahibi velî kulların elinde zuhur edebileceğini kabul etmişlerdir. İslâm düşünce tarihinde ilk defa İmam A'zâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767), "velîler için kerâmet haktır, gerçektir" sözleriyle kerâmetin câiz olduğunu beyan etmiştir.<sup>41</sup> Ebû Hanîfe'nin bu düşüncesi Hanefî fâkihler ve Mâturidî kelâmcılar tarafından kabul edilmiş ve tekrarlanmıştır.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Bağdadî, *Usûli'd-Dîn*, 175; Yavuz, "Kerâmet", *DİA*, XXV/269.

<sup>37</sup> Bağdadî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 174-175; Krş. Yavuz, "Kerâmet", *DİA*, XXV/s. 174-175.

<sup>38</sup> Cin, 72/26.

<sup>39</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/619-620.

<sup>40</sup> Krş. Şimşek, "Kerâmet", s. 114.

<sup>41</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, Beyrut, 1984, s. 113.

<sup>42</sup> Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, XXV/266.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) de "biz, Yüce Allah'ın kullarından sâlih mü'minler eliyle bazı alâmetler (kerâmetler)ini zuhur ettirmesinin câiz olduğu görüşündeyiz"<sup>43</sup> diyerek kerâmetin imkânını kabul etmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin bu düşüncesi daha sonraki dönemlerde Eş'arî kelâmcıların kâhîr ekseriyeti tarafından kabul edilmiş, tekrarlanmış ve savunulmuştur. Meselâ Eş'arî âlimlerden Abdulkâhîr el-Bağdadî (ö. 429/1037) kerâmete inanmayı Ehl-i Sünnet'in temel hususiyetlerinden biri olarak zikretmiştir.<sup>44</sup>

Erken dönem Sünnî âlimlerinden Abdulkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise şöyle aklî bir istidlâlde bulunarak kerâmetin gerçekliğini ispat etmeye çalışmıştır: "Evliyadan kerâmetin zuhur etmesi câizdir. Bunun delili şudur: Kerâmetin zuhura gelmesi aklen tasavvur edilen bir iştir, kerâmetin zuhuru aklî ve naklî esaslardan hiçbir aslın iptalini gerektirmez. Yüce Allah'ı kerâmeti icat ve yaratma kudretine sahip olmakla nitelemek vâciptir. Kerâmetin Yüce Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu bilmek zorunlu (vâcip) olduğuna göre, ortaya çıkmasının imkânına engel olan hiçbir şeyin bulunmadığı anlaşılmış olur."<sup>45</sup> İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ise, "Allah, eşyadaki kanunları değiştirmek suretiyle olağanüstü bir olay meydana getirebilir. Bu durum Allah için muhal değil, bilakis mümkündür. Allah için böyle bir imkân varsa, bunun sâlih kimselede meydana gelmesi de mümkündür"<sup>46</sup> diyerek Kuşeyrî'ye benzer aklî bir istidlalle kerâmetin varlığını ispat etmiştir.

Ayrıca İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi Selefî düşüncüyü savunan âlimler de kerâmetin varlığını kabul etmiş<sup>47</sup> ve bu düşünce mensupları kerâmetin hararetili savunucuları arasında yer almışlardır.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1410, s. 63; Krş. Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, Kahire, 1969, I/349.

<sup>44</sup> Abdulkâhîr el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut, Ts., s. 344.

<sup>45</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 378.

<sup>46</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 220-221.

<sup>47</sup> Takiyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Eoliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-Şeytân*, Kahire, 1387, s. 73-77.

<sup>48</sup> Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, XXV/266.

#### 4. Kur'ân'da Kerâmet

Kur'ân-ı Kerîm'de *kerâmet* kelimesinin kök harflerini oluşturan “*ke-ra-me*” ve türevleri çokça geçmekte ve “değerli, şerefli, üstün ve güzel” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Meselâ “*إِنَّ أَكْرَمَكُمْ*” *عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاتُمْ*: Allah katında en kerîminiz, en çok takvâ sahibi olanınızdır”<sup>49</sup> âyetinde “*أَكْرَمٌ*” kelimesi, “mevki itibarıyla en değerli, (Allah'ın katında) en kıymetli” anlamındadır.<sup>50</sup> “*وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ*” *Andolsun biz insanoğlunu kerem sâhibi kıldık*”<sup>51</sup> âyetinde ise “*كَرَّمٌ*” kelimesi “üstün, şerefli, faziletli” anlamındadır. Aynı şekilde “*فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ*” *Fakat insan, ne zaman Rabbi onu imtihan edip de kendisine ikrâmda bulunur ve ona bol bol nimet verirse, «Rabbim bana ikrâm etti» der*”<sup>52</sup> âyetinde iki defa geçen “*أَكْرَمٌ*” kelimesi “üstün tutma” anlamındadır.<sup>53</sup>

Ancak Kur'ân'da, doğrudan olağanüstü halleri ifade eden “mûcize” ve “hârîka” deyimleri geçmediği gibi, doğrudan “kerâmet” kavramı da geçmez.<sup>54</sup> Tıpkı mûcize gibi Kur'an ve hadislerde “âyet” terimiyle ifade edilen kerâmet sözcüğünün<sup>55</sup> kavramsal anlamıyla daha sonraki dönemlerde kullanılmaya başlanması ve bu anlam içeriğiyle tartışılması, bu hallerin Kur'ân ve hadislerde bulunmadığı anlamına gelmez.<sup>56</sup> Nitekim Kur'an'da aktarılan Hz. Meryem (a.s.)'e Allah katından rızık verildiği,<sup>57</sup> Hz. İsâ (a.s.)'yı babasız dünyaya getirdiği<sup>58</sup> ve kış mevsiminde üzerine taze hurma döküldüğü,<sup>59</sup> adı belirtilmeyen bir zâtın Sebe melîkesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman (a.s.)'a getirdiği;<sup>60</sup> Ashâb-ı Kehf'in köpekleriyle birlikte bir mağarada uzun süre uyuyup kal-

<sup>49</sup> Hucurât, 49/13.

<sup>50</sup> Krş. Hâkka, 69/40; Tekvîr, 81/19.

<sup>51</sup> İsrâ, 17/70.

<sup>52</sup> Fecr, 89/15.

<sup>53</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 262-264; Şimşek, “Kerâmet”, s. 105.

<sup>54</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, İstanbul, 2008, s. 63; Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, İstanbul, 2002, XXV/265.

<sup>55</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 63.

<sup>56</sup> Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, XXV/265.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân, 3/37; Meryem, 19/25.

<sup>58</sup> Meryem, 19/16-23.

<sup>59</sup> Meryem, 19/24-26.

<sup>60</sup> Neml, 27/38-40.

dıkları,<sup>61</sup> Hızır (a.s.) ve Zülkarneyn (a.s.) olayları<sup>62</sup> vb. hâdiseler, İslâm âlimleri tarafından kerâmet örnekleri olarak kabul edilmiştir.<sup>63</sup> Bu âyetlerde sözü edilen kişiler peygamber olmamasına rağmen kendilerinden hârikulâde hâdiseler zuhur etmiştir.

Kur'ân'da öne çıkan birçok hâdiseler, kerâmetin varlığını ispatlar niteliktedir. Biz, âlimlerin Kur'ân'da kerâmete delil olarak sundukları bu hâdiselerden yalnızca birkaç örnek aktararak konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak istiyoruz:

### Örnek I

Bilindiği üzere annesi, henüz Hz. Meryem (a.s.)'e hamile iken onu Allah'a adanmıştı. Doğunca onu mabedin bir odasına koydular. Onun bakımını teyzesinin kocası olan Hz. Zekeriyya (a.s.) üstlenmişti. Kur'ân'da bu olay şöyle dile getirilmiştir:

“Bunun üzerine Rabbi onu güzel bir şekilde kabul buyurdu ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekeriyya'yı da onun bakımıyla görevlendirdi. Zekeriyya, onun bulunduğu bölme-ye her girişinde yanında yiyecekler bulurdu. «Meryem! Bu sana nereden geldi?» derdi. O da «Bu, Allah katından; zira Allah, dilediğine hesapsız rızık verir» diye cevap verirdi.”<sup>64</sup>

Kaynaklar, Hz. Zekeriyya (a.s.)'nın, Hz. Meryem (a.s.)'in yanına her girişinde, onun önünde yazın kış, kışın ise yaz meyveleri gördüğünü aktarırlar.<sup>65</sup> Olayın cereyan ettiği çağ dikkate alındığında Hz. Meryem (a.s.)'e yaz mevsiminde kış, kış mevsiminde ise yaz meyvelerinin verilmesi başlı başına hârikulâde bir hâdisedir. Hz. Meryem (a.s.)'in elinde gerçekleşen bu olayı, şu birkaç sebepten ötürü kerâmetten başka bir şeyle izah etmek mümkün değildir:

<sup>61</sup> Kehf, 18/16-17.

<sup>62</sup> Kehf, 18/60, 83-98.

<sup>63</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 383.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân, 3/37.

<sup>65</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/302; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1997, III/207; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1987, IV/71; Kâdî Beydavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut, 1988, I/157.

1. Hz. Meryem (a.s.)'in peygamber olmadığı İslâm âlimlerinin ittifakıyla sabittir. O halde bu olağanüstü hâdise “Hz. Meryem (a.s.)'in mûcizesi” olarak nitelendirilemez.

2. Hz. Meryem (a.s.)'in elinde gerçekleşen bu olağanüstü hâdisenin, aktaracağımız şu nedenlerle Hz. Zekeriyya (a.s.)'nin mûcizesi olarak nitelendirilebilmesi de mümkün değildir:

a) Hz. Zekeriyya (a.s.)'nin önceden Hz. Meryem (a.s.)'e verilen bu tür meyvelerden haberdar olmadığı doğrudan âyetten anlaşılmaktadır.<sup>66</sup>

b) Hz. Zekeriyya (a.s.)'nin bu hâdiseden habersiz olması, olayın onun mûcizesi olmadığına delildir.<sup>67</sup> Zira bir peygamberin kendi mûcizesinden habersiz olduğunu düşünmek mantıkla bağdaşmaz.<sup>68</sup>

c) Hz. Meryem (a.s.)'in rızkının kendisine olağanüstü yolla verildiği belli olmaktadır.<sup>69</sup> Bunu Hz. Zekeriyya (a.s.)'nin duasından anlıyoruz. “Zekeriyya, «Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çatmış, karım da kısır iken benim nasıl çocuğum olabilir?» dedi”<sup>70</sup> âyetinde belirtildiği üzere Hz. Zekeriyya (a.s.) oldukça yaşlanmış, üstelik hanımı da kısırdı. Ancak o, Hz. Meryem (a.s.)'e gönderilen bu olağanüstü rızka şâhit olunca, “Zekeriyya Rabbine, «Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin» dedi”<sup>71</sup> şeklinde dua ederek, kendisi yaşlanmış, hanımı da kısır olduğu halde, Yüce Allah'ın, yürürlükteki yasalarını tersine çevirerek, kendilerine bir çocuk vermesi konusunda umutlanmıştır.<sup>72</sup>

3. Ayrıca rızık kelimesi âyette nekre (belirsiz) olarak zikredilmiştir. Bu durum, rızıkı ta'zîme, yani onu yüceltmeye delâlet et-

<sup>66</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III/207; Şimşek, “Kerâmet”, s. 108.

<sup>67</sup> Beydavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I/157.

<sup>68</sup> Şimşek, “Kerâmet”, s. 108.

<sup>69</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III/207.

<sup>70</sup> Âl-i İmrân, 3/40.

<sup>71</sup> Âl-i İmrân, 3/38.

<sup>72</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, III/207; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV/71; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2012, I/348.

mektedir. Burada Hz. Meryem (a.s.)'e verilen yiyeceklerin, beklenenin ve alışılmışın dışında bir rızık olduğuna işaret vardır.<sup>73</sup>

O halde denilebilir ki bu hâdise, hiç emzirilmeyen Hz. Meryem (a.s.)'e Yüce Allah'ın Cennet'ten gönderdiği bir ikrâmdır.<sup>74</sup> Bu durumda peygamber olmayan Hz. Meryem (a.s.)'in elinde zuhur eden hârikulâde hâdisenin kerâmetten başka bir şey olmadığı ispatlanmış olur. Bu ise, evliyânın kerâmetinin câiz olduğunun açık Kur'anî delilidir.<sup>75</sup>

## Örnek II

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Meryem (a.s.)'in Hz. İsa (a.s.)'yı babasız dünyaya getirdiğine dair aktarılan olay da olağanüstü bir hâdisedir:

“Kitap'ta (Kur'an'da) Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve (kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasında bir perde germiştir. Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü.”<sup>76</sup>

“Meryem, «Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)» dedi.”<sup>77</sup>

“Cebrail, “Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim” dedi.”<sup>78</sup>

“Meryem, “Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın da olmadığım hâlde benim nasıl çocuğum olabilir?” dedi.”<sup>79</sup>

“Cebrâil, «Evet, öyle. Rabbin diyor ki: O benim için çok kolaydır. Onu insanlara bir delil (mucize), katımızdan bir

<sup>73</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, III/207; Şimşek, “Kerâmet”, s. 108; Şimşek, “Kerâmet”, ŞİA, IV/314.

<sup>74</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I/302.

<sup>75</sup> Beydavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I/157.

<sup>76</sup> Meryem, 19/16-17.

<sup>77</sup> Meryem, 19/18.

<sup>78</sup> Meryem, 19/19.

<sup>79</sup> Meryem, 19/20.

rahmet kılmak için böyle takdir ettik. Bu, zaten (ezelde) hükme bağlanmış bir iştir» dedi.”<sup>80</sup>

“Böylece Meryem, çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi.”<sup>81</sup>

“(Derken İsa’yı doğurdu ve ) kucağında çocuğu ile halkının yanına geldi. Onlar Meryem’e «Ey Meryem! Çok çirkin bir şey yaptın!» dediler.”<sup>82</sup>

Aktardığımız bu pasajdan da açıkça anlaşıldığı gibi, Hz. Meryem (a.s.), Hz. İsa (a.s.)’yi babasız dünyaya getirmiştir. Bu hâdisenin hârikulâde olduğunda şüphe yoktur. Hz. Meryem (a.s.) peygamber olmadığı için bu hâdisiye mucize olarak da nitelendirilemez. O halde Hz. Meryem (a.s.)’in eli üzere zuhur eden bu olağanüstü hâdisiye kerâmetten başka bir şey değildir.

### Örnek III

Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Meryem (a.s.)’in, oğlu İsa (a.s.)’ya hamile kaldığında insanların kendisini ayıplamalarından ve kötü sözlerinden kurtulmak için kendini ibâdete adanmış mabetten ayrılarak nispeten daha uzak ve ıssız bir yere (Bethlehem<sup>83</sup>) çekildiğini, derken doğum sancısının onu bir hurma dalına sürüklediğini ve kendi kendine “keşke bundan önce ölseydim de, hafızalardan silinip unutulmuş verseydim”<sup>84</sup> dediğini haber verir. Hikâyenin geri kalan kısmı Kur’an’da şöyle zikredilmiştir:

“Bunun üzerine, hurma ağacının alt tarafından (bir ses) ona (Meryem’e) şöyle seslendi: «Üzülme! Rabbin senin alt yanında ufak bir dere akıttı. Hurma ağacını kendine doğru silkele ki üzerine taze hurma dökülsün. Ye, iç, gözün aydın olsun...»”<sup>85</sup>

Yukarıda vurguladığımız gibi, İslâm âlimleri Hz. Meryem (a.s.)’in peygamber olmadığı konusunda fikir birliği yapmışlardır.

<sup>80</sup> Meryem, 19/21.

<sup>81</sup> Meryem, 19/22.

<sup>82</sup> Meryem, 19/23.

<sup>83</sup> Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, Trc. M. Han Kayani vdğ., İstanbul, 1997, III/215.

<sup>84</sup> Krş. Meryem, 19/22-24.

<sup>85</sup> Meryem, 19/24-26.

Fakat rivayete göre mevsim kış, hurma ağacı da kuru olduğu halde Hz. Meryem (a.s.)'in üzerine taze hurmalar dökülmüştür.<sup>86</sup> Kısacası olağanüstü bir hâdise Hz. Meryem (a.s.)'in eli üzere zuhur etmiştir ki, biz bu fevkalâdeliklere kerâmet diyoruz.<sup>87</sup>

#### Örnek IV

“Mağara Ehli” olarak bilinen *Ashâb-ı Kefh* kıssası<sup>88</sup> da kerâmetin bir başka delili olarak kabul edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu hâdise şöyle aktarılmıştır:

“Yoksa sen (Ey Muhammed! Yalnızca) Ashab-ı Kefh ve Ashab-ı Rakîm’i mi bizim ibret verici delillerimizden biri sandın?”<sup>89</sup>

Kur’an’da zikredilen *Ashâb-ı Kefh* Kıssası’nda<sup>90</sup> puta tapıcıların baskı, işkence ve zulmünden dağlara kaçan Allah’ın birliğine inanmış gençler olağanüstü bir yolla bir mağarada üç yüz küsur yıl uyutulmuşlardır.<sup>91</sup> Kaynaklarda aktarılan bilgiye göre,<sup>92</sup> Hz. İsa (a.s.)’dan sonra onun mesajı Roma imparatorluğunun çeşitli bölgelerine ulaşmaya başladığında, Efesli yedi genç putperestlikten vazgeçip Allah’ı Rab olarak kabul etmişlerdi. Kur’an bu hâdiseden şöyle söz etmektedir:

“Biz sana onların haberlerini gerçek olarak anlatıyoruz: Şüphesiz onlar Rablerine inanmış birkaç genç yiğitti. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık. Kalkıp da, “Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. O’ndan başkasına asla ilâh demeyiz. Yoksa and olsun ki saçma bir söz söylemiş oluruz. Şunlar, şu kavmimiz, O’ndan başka tanrılar edindiler. Onlar hakkında açık bir delil getirselerdin ya! Artık kim Allah’a karşı yalan uydurandan daha zalimdir?” dediklerinde onların kalplerine kuvvet vermiştik.”<sup>93</sup>

<sup>86</sup> Beydavî, *Envâru’l-Tenzîl ve Esrâru’l-Te’vîl*, II/30.

<sup>87</sup> Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1992, s. 548.

<sup>88</sup> Kefh, 18/9-26.

<sup>89</sup> Kefh, 18/9.

<sup>90</sup> Kefh, 18/9-26.

<sup>91</sup> Kefh, 18/25-26.

<sup>92</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, III/155-157.

<sup>93</sup> Kefh, 18/9-17.



Dönemin imparatoru Decius, gençlerin inançlarını değiştirdiklerini öğrenince onları huzuruna çağırıp yeni dinlerine dair sorular sordu. Onlar, imparatorun, İsâ (a.s.)'nın dinine tamamen karşı olduğunu bildikleri halde, inandıkları Rabbin yerlerin ve göklerin Rabbi olduğunu ve O'ndan başka hiçbir ilâh tanımadıklarını, aksi takdirde büyük bir günah işlemiş olacaklarını açıkladılar. İmparator gençlerin din değiştirmelerine çok öfkelenmiş ve şayet eski dinlerine tekrar dönmezlerse kendilerini öldüreceğini söyledi. Fakat daha sonra gençliklerini ve toyluklarını göz önünde bulundurarak, eski inançlarına tekrar dönmeleri için onlara üç gün mühlet verdi. Bu süre zarfında eski dinlerine tekrar dönmezlerse öldürüleceklerdi.<sup>94</sup>

“(İçlerinden biri:) «Mademki onlardan ve Allah'tan başkasına tapmakta olduklarından yüz çevirip ayrıldınız, o hâlde dağlara çekilip mağaraya sığınınız ki, Rabbiniz size rahmetini yaysın ve içinde bulunduğunuz durumda yararlanacağınız şeyler hazırlasın» dedi.”<sup>95</sup>

Bunun üzerine bu yedi genç fırsattan istifade ederek şehirden ayrılır ve dağdaki bir mağaraya sığınmak üzere yola çıkarlar. Yolda bir köpek peşlerine takılır. Onu geri çevirmeye çalışsalar da köpek peşlerinden ayrılmaz. Sonunda sığınabilecekleri bir mağara bulur ve içinde gizlenirler. Köpek de mağaranın girişine oturur. Gençler yorgunluktan derin bir uykuya dalarlar:

“Hani o gençler mağaraya sığınmışlardı da, «Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır» demişlerdi. Bunun üzerine biz de nice yıllar onların kulaklarını (dış dünyaya) kapattık (onları uyuttuk).”<sup>96</sup>

Kaynaklarda bu yedi gencin ne kadar uyuduklarına dair farklı bilgiler yer alsa da,<sup>97</sup> Kur'an bu sürenin üç yüz küsur sene olduğu-

<sup>94</sup> Krş. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III/155-157.

<sup>95</sup> Kehf, 18/16.

<sup>96</sup> Kehf, 18/10-11.

<sup>97</sup> Krş. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III/155-157.

nu haber verir.<sup>98</sup> Gençler Tüm Roma imparatorluğunun Hıristiyan olduğu ve Efeslilerin de putperestlikten vazgeçtiği bir dönemde uyanırlar:

“Sonra iki zümreden hangisinin bekledikleri süreyi daha iyi hesap ettiğini bilelim diye onları uyandırdık.”<sup>99</sup>

“(Onlara baktığında) güneş doğduğunda onun; mağaranın sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün. Kendileri ise mağaranın geniş bir yerinde idiler. Bu, Allah’ın âyetlerindedir. Allah, kime hidayet ederse işte o, doğru yolu bulandır. Kimi de şaşırırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın.”<sup>100</sup>

Ashâb-ı Kehf’in Allah için kıyâmı, kavimlerini terk etmeleri, Allah’a tevekkül ederek mağaraya çekilişleri ve orada yaşadıkları hâdiseler kerâmettir.<sup>101</sup> Şöyle ki, putperestlerin zulmünden Allah’a sığınan ve mağarada uyutulan gençlerin bu süre zarfında bedensel açıdan hiçbir değişime uğratılmamaları, vücutları çürümeden yaşamaya devam etmeleri olağanüstü bir hâdisedir. Söz konusu gençler peygamber olmadıklarına ve bu olay da bir mucize olarak nitelendirilemeyeceğine göre, onların eli üzere gerçekleşen üç yüz küsur yıl bir mağarada uyutulma ve tıpkı uykudan uyandırılma gibi diriltirme hâdisesini kerâmetten başka bir şeyle izah etmek mümkün değildir.

### Örnek V

Kur’ân-ı Kerîm’de kerâmetin en kesin delillerinden biri, Süleyman (a.s.) ile Belkıs vak’asında sunulmaktadır.<sup>102</sup> Olay Kur’an’da şu ifadelerle aktarılmaktadır:

“Süleyman, “Ey ileri gelenler! Onlar bana teslim olmadan önce hanginiz bana onun (kraliçenin) tahtını getirebilir?”

<sup>98</sup> Ehl-i Kitab güneş yılını esas aldıklarından gençlerin mağarada kaldıkları müddet 300 yıldır. Müşrik Araplar ise ay yılını esas aldıkları için bu süre 309 yıla denk düşmektedir. Kur’an, Yüce Allah’ın bu süreyi herkesten iyi bildiğini haber vermektedir. Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, III/262-263.

<sup>99</sup> Kehf, 18/12.

<sup>100</sup> Kehf, 18/17.

<sup>101</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, Ts., V/3237.

<sup>102</sup> Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 548.

Cinlerden bir ifrit, «Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm ve şüphesiz ben, buna güç yetirecek güvenilir biriyim» dedi. Kendisine kitaptan bilgi verilen biri, «Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm» dedi. Süleyman, tahtı yanında yerleşmiş hâlde görünce şöyle dedi: “Bu, şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek için, Rabbimin bana bir lütfudur. Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse (bilsin ki) Rabbim her bakımdan sınırsız zengindir, cömerttir.”<sup>103</sup>

Kur’ân’da vârid olan bu pasajda tahtı getiren kimsenin kimliği hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler tahtı getirenin İlyas (a.s.) veya el-Yesâ (a.s.),<sup>104</sup> bazıları bir melek,<sup>105</sup> diğer bazıları da Cebrâil (a.s.)<sup>106</sup> olduğunu söylemişlerdir. Her ne kadar İbn Mes’ûd (r.a.) Belkıs’ın tahtını getiren kişinin Hızır (a.s.),<sup>107</sup> İbn Abbas (r.a.) Süleyman (a.s.)’ın veziri Âsâf,<sup>108</sup> Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209)’nin<sup>109</sup> de içerisinde olduğu bazı âlimler ise Hz. Süleyman (a.s.)’ın bizzat kendisi olduğunu iddia etse de,<sup>110</sup> İslâm âlimlerinin çoğunluğu (cumhur) onun Süleyman peygamber (a.s.) değil, Hz. Süleyman (a.s.)’a tâbi olan Benî İsrâil’den sâlih bir kul olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>111</sup> Bu görüşü savunanlar, söz konusu zatın Süleyman (a.s.) değil, onun ashabından biri olmasını nazmın siyakına daha muvafık görmüşlerdir.<sup>112</sup> Bu durumda peygamber olmadığı halde Kraliçe Belkıs’ın tahtını bir göz açıp yumma süresinde Hz.

<sup>103</sup> Naml, 27/38-40.

<sup>104</sup> Beydavî, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, II/17.

<sup>105</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VIII/556; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an*, XIII/205; Mevdûdî, , III/190-191; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, III/285.

<sup>106</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III/355.

<sup>107</sup> Hızır (a.s.)’ın hayatı hakkında hayati hakkında hiçbir sahîh hadis bulunmadığını, dolayısıyla Hızır (a.s.) hakkında zikrolunan hadislerin hepsinin mevzu veya yalan olduğunu söyleyen âlimler vardır. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V/3260.

<sup>108</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III/355; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an*, XIII/204.

<sup>109</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VIII/556.

<sup>110</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III/355; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VIII/556; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an*, XIII/205.

<sup>111</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an*, XIII/206; Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 548-549.

<sup>112</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an*, XIII/205; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V/3680.

Süleyman (a.s.)'ın yanına getiren velî kulun elinde zuhur eden olağanüstü hâdisenin kerâmet olduğu ispatlanmış olmaktadır.<sup>113</sup>

## Örnek VI

Kerâmetin Kur'ânî dayanaklarından biri de "Hz. Mûsa (a.s.) ile Hızır (a.s.) kıssası" olarak bilinen hâdisede söz konusu edilmektedir. Kur'an, bu kıssanın Mûsa ile Yüce Allah'ın "tarafımızdan kendisine ilim verdiğimiz kullarımızdan bir kul"<sup>114</sup> olarak nitelediği şahıs arasında cereyan ettiğini haber vermektedir:

*"Derken yola koyuldular. Nihayet, bir gemiye bindiklerinde (adam) gemiyi deldi. Mûsâ, «Sen gemiyi içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu, şaşılacak bir iş yaptın» dedi.*"<sup>115</sup>

*"Adam, «Sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi?» dedi.*"<sup>116</sup>

*"Mûsâ, «Unuttuğum için bana çıkışma ve bu işimde bana güçlük çıkarma!» dedi.*"<sup>117</sup>

*"Yine yola koyuldular. Nihayet bir erkek çocukla karşılaştıklarında, adam (hemen) onu öldürdü. Mûsâ, «Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? And olsun çok kötü bir iş yaptın!» dedi.*"<sup>118</sup>

*"Adam, «Sana, benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?» dedi.*"<sup>119</sup>

*"Mûsâ, «Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme. Doğrusu, tarafımdan (dilenecek son) özre ulaştın (bu son özür dileyişim)» dedi.*"<sup>120</sup>

*"Yine yola koyuldular. Nihayet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Halk onları konuk etmek istemedi. Derken orada*

<sup>113</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIII/206; Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 175-176; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1992, s. 548-549.

<sup>114</sup> Kehf, 18/65.

<sup>115</sup> Kehf, 18/71.

<sup>116</sup> Kehf, 18/72.

<sup>117</sup> Kehf, 18/73.

<sup>118</sup> Kehf, 18/74.

<sup>119</sup> Kehf, 18/75.

<sup>120</sup> Kehf, 18/76.

*yıklmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Adam hemen o duvarı doğrulttu. Mûsâ, «İsteseydin bu iş için bir ücret alırdım» dedi.»<sup>121</sup>*

*“Adam, «İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir. Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım.»<sup>122</sup>*

*«O gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı.»<sup>123</sup>*

*«Çocuğa gelince, anası babası mü'min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk. Böylece, Rablerinin onlara, bu çocuğun yerine daha hayırlı ve daha merhametli bir çocuk vermesini diledik.»<sup>124</sup>*

*«Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğa ait idi. Altında onlara ait bir define vardı. Babaları da iyi bir insandı. Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını istedi. Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım. İşte senin sabredemediğin şeylerin içyüzü budur» dedi.»<sup>125</sup>*

Zikredilen bu olayın, Musâ (a.s.) ile Hızır (a.s.) arasında geçtiği konusunda İslâm âlimleri arasında yaygın bir kanaat vardır. Kur'ân'da geçen bu pasajdan, bir peygamber olarak Hz. Mûsâ (a.s.)'nin dahi sırrını çözmekte güçlük çektiği bir takım esrarengiz olayları gerçekleştiren Hızır (a.s.)'in şahsiyeti, kimliği ve peygamber olup olmadığı hakkında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda bazı âlimler onun bilinen bir şahıs olmaktan ziyade, bir makam olduğunu, dolayısıyla Hızırıyyet'in, Hızır (a.s.)'in izi üzere yürüyen bazı sâlih kulların erdiği bir merteye olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>126</sup> Diğer bazı âlimler ise Hızırıyyet'in, “insan için varılması mümkün derinliğine kavrayış ve tecrübenin son derece derin olduğunu simgeleyen temsilî bir kişilik” olduğunu söylemişlerdir.<sup>127</sup> Bu görüşlerden ve Yüce Allah'ın onu “kullarımızdan bir

<sup>121</sup> Kehf, 18/77.

<sup>122</sup> Kehf, 18/78.

<sup>123</sup> Kehf, 18/79.

<sup>124</sup> Kehf, 18/81.

<sup>125</sup> Kehf, 18/82.

<sup>126</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI3262.

<sup>127</sup> Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, İstanbul, 2006, s. 449.

*kul*"<sup>128</sup> şeklinde nitelendirmesinden hareketle Hızır (a.s.)'in nebî değil,<sup>129</sup> velî olmasının kuvvetle muhtemel olduğu sonucuna varmak mümkündür.<sup>130</sup> Buradan, kendisine Allah katından ilim verilen bu sâlih kulun<sup>131</sup> elinden fevkalâde hâdiselerin zuhur ettiğini<sup>132</sup> görüyoruz ki, işte bu hârikulâde hadiseler kerâmettir.

## 5. Hadislerde Kerâmet

Hz. Peygamber (s.a.v)'in sağlığında bazı sahabîlerin eli üzere gerçekleşen olağanüstü hâdiseler, kerâmet olarak kabul edilmiştir. Sahih hadislerde birtakım farklı kerâmet örneklerine yer verildiği müşahede edilmektedir. Bunlardan birkaç örnek aktararak konuya açıklık getirmek istiyoruz:

### Örnek I

Bir bedevi şekline girerek Rasûlullah (s.a.v.) ile konuşan Cebrail (a.s.)'i sahabenin görmesi yahut Cebrail (a.s.)'in sahabeden Dihye el-Kelbî (r.a.)'nin şeklinde görülmesi kerâmet olarak nitelendirilmiştir.<sup>133</sup>

### Örnek II

Cüreyc isimli bir şahıs beşikteki bir bebeğin başını sıvazlayarak, "senin baban kim?" diye sorunca, bebek dile gelmiş ve "benim babam koyun çobanıdır" diye karşılık vermiştir.<sup>134</sup> Cüreyc'in beşikteki çocuğu konuşturması kerâmet olarak kabul edilmiştir.<sup>135</sup>

### Örnek III

Hadis kaynaklarında aktarılan bir diğer olağanüstü hâdis özetle şöyle gerçekleşmiştir: Bir yolculuk esnasında karanlık basınca geceyi geçirmek üzere bir mağaraya sığınan, fakat dağdan kopan bir kayanın mağaranın girişini kapatması üzerine mahsur kalan üç

<sup>128</sup> Kehf, 18/65.

<sup>129</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI3273.

<sup>130</sup> Krş. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI3273; Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 548.

<sup>131</sup> Kehf, 18/65.

<sup>132</sup> Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 548.

<sup>133</sup> Buharî, İman, 37; Müslim, İman, 57.

<sup>134</sup> Buharî, Enbiyâ, 48; Müslim, Birr, 2.

<sup>135</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 383-384.

kişi, yaptıkları sâlih amelleri vesile kılarak Yüce Allah'a dua ettiklerinde olağanüstü bir şekilde mağaranın girişi açılmış ve onlar bu durumdan kurtulmuştur.<sup>136</sup> Sözü edilen bu harikulâde durum kerâmet olarak nitelendirilmiştir.<sup>137</sup>

#### Örnek IV

Hadis kaynaklarında aktarılan bir rivayette Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Adamın biri bir öküzün sırtına bir şeyler yüklemişti. Bu esnada öküz adama dönerek, «ben eşya taşımak için yaratılmadım» dedi. Öküzün konuştuğuna şahit olanlar «Sübhânelah, öküz de konuşur muymuş?» diye hayretlerini gizleyemediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), «Ben, Ebû Bekir ve Ömer buna inanırız» dedi.”<sup>138</sup> Rasûlullah (s.a.v.)’ın, sığırın, sırtına yük yükleyen adamla konuştuğuna dair verdiği haber, söz konusu şahsın kerâmeti olarak görülmüştür.<sup>139</sup>

#### Örnek V

Yine hadis kaynaklarında Hz. Ebu Bekir (r.a.)’in üç kişi için hazırladığı yemeğin bereketlendiği, birçok kişinin bu yemekten yediği, buna rağmen yemeğin mütemadiyen arttığı<sup>140</sup> aktarılmıştır. Hz. Ebu Bekir (r.a.) peygamber olmadığına göre, onun eli üzere gerçekleşen bu hârikulâde hâdise kerâmet olarak nitelendirilmiştir.<sup>141</sup>

#### Örnek VI

Kaynaklarımızda Halîfe Ömer b. el-Hattâb (r.a.)’ın Medine’de bir Cuma hutbesi esnasında Nihâvend’de bulunan İslâm ordusunun kumandanı Sâriye’ye, “Yâ Sâriye! Dağa çekiliniz, dağa çekiliniz!” diye seslendiği, bunun üzerine komutanın da bu sesi işiterek emrindeki İslâm ordusunu düşmanın bulunduğu yerden uzaklaştırarak dağa çekildikleri ve böylece düşmanın zayıyatından kurtuldu-

<sup>136</sup> Buharî, Edeb, 5; Müslim, Zikir, 27.

<sup>137</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 384-385.

<sup>138</sup> Buharî, Enbiyâ, 54; Müslim, Fedâilu's-Sahabe, 13; Tirmizî, Menâkıb, 16.

<sup>139</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 385; Krş. Uludağ, “Kerâmet”, XXV/265-266; M. Sait Şimşek, “Kerâmet”, ŞİA, III/343.

<sup>140</sup> Buharî, Edeb, 88, Menâkıb, 25, Mevakit, 41; Müslim, Eşribe, 126.

<sup>141</sup> Uludağ, “Kerâmet”, XXV/265-266.

ları rivayet edilmiştir.<sup>142</sup> İşte o anda düşmanın bulunduğu yerden sakınarak dağa çekilmeleri için Hz. Ömer (r.a.)'in sesinin komutan Sâriye'ye ulaştırılmış olması bir kerâmet olarak değerlendirilmiştir.<sup>143</sup>

## 6. Kerâmet-İstikâmet İlişkisi

Kur'an ve Sünnet'te mucizeler dışında bir takım hârikulâde hâdiselerin vukuundan bahsedildiği açıktır. Aktardığımız hâdiselerden hareketle peygamberler dışında, sâlih kimselerin eli üzere hârikulâdeliğin cereyan etmesinin mümkün olduğu sonucuna ulaşılabılır.<sup>144</sup> Bu hâdiselere kerâmet denilmektedir ki, bu tür kerâmetlerin hak olduğu bir gerçektir.<sup>145</sup> Ancak bu tür kerâmetlerin gerçekliği, istikâmet üzere bulunan, şerîata bağlı, Yüce Allah'ın emir ve yasaklarına son derece riayet eden mü'min kulun eli üzere zuhur etmesi şartına bağlıdır. Nitekim Kur'an ve Sünnet'te kerâmete delil olarak aktardığımız hâdiseler dikkatle tetkik edildiğinde, bu olağanüstülüklerin mü'min kulların eli üzere zuhur ettiği ve genellikle sâlih kimselerin bir sıkıntıyla karşı karşıya kaldığı durumlarda söz konusu olduğu müşahede edilmektedir.<sup>146</sup> Bilhassa kendisine bir erkek eli dokunmadığı halde Hz. İsa (a.s.)'ya hamile kalan ve kavminin tacizkâr dedikodularından sakınmak için uzak bir yere çekilen Hz. Meryem (a.s.)'e açlığını gidermek için kuru hurma kütüğünün taze hurma vermesi, Tevhid inancını benimsedikleri için dönemin imparatorunun şiddet, tazyik, baskı ve hatta öldürülme tehlikesinden kurtulmak üzere bir mağaraya sığınan gençlerin, bedenlerinde her hangi bir değişim olmaksızın üç yüz küsur sene yaşatılmaları, Hz. Musâ (a.s.)'nin annesine bebeğinin geri verilmesi gibi hâdiseler, kerâmetin darda kalan sâlih kullara bir ikrâm ve lütuf olarak söz konusu olduğunu göstermektedir. Bir

<sup>142</sup> İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs Ammeştehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut, 1988, II/380-381; Krş. Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 380.

<sup>143</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 380; Şimşek, "Kerâmet", *ŞİA*, IV/313.

<sup>144</sup> Şimşek, "Kerâmet", s. 108.

<sup>145</sup> Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, s. 57; Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 113; Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 175.

<sup>146</sup> Şimşek, "Kerâmet", *ŞİA*, s. 314.



başka şekilde ifade edecek olursak, bu hâdiselerde kerâmetin bil-hassa zor ve muhtaç durumda bulunan kişiye Yüce Allah'ın bir ikrâmı olarak sunulduğu belli olmaktadır.

Ayrıca Kur'ân'da Yüce Allah'ın velî ve sâlih kullarını gözetip onlara dünyada müjdelere verdiği bildiren âyetler dikkate alındığında, duaların kabul edilmesi, ilâhî lütuf sayesinde meşrû arzuların gerçekleşmesi, sâdik rüyalar görülmesi ve istikamet üzere yaşamaya muvaffak olunması tarzında vuku bulan kerâmetlerin varlığını kabul etmenin gerekli olduğu sonucuna ulaşabiliriz.<sup>147</sup> Bu olaylarda kerâmetin, Allah'ın bir ikrâmı olarak velî kulların eli üzere zuhur ettiği açıktır.

Ancak evliyânın kerâmetinin hak olması, her velînin mutlaka bu türden kerâmetler göstermesini gerektirmez. Çünkü velâyet, bu tür olağanüstü hâdiselere muhtaç değildir<sup>148</sup> ve İslâmî öğretilerde velîlik için kerâmet değil, şerîata bağlı bulunma yani istikâmet esastır.<sup>149</sup> Nitekim ünlü mutasavvıf Mevlanâ Hâlid el-Bağdadî (ö. 1242/1827), "bir istikamet bin kerâmetten evlâdır"<sup>150</sup> diyerek bu gerçeğe işaret etmiştir. Kerâmeti, ağlayan çocukları susturmak için verilen afyon gibi gören Abdullah b. Tüsterî (ö. 283/896) ise "en büyük kerâmet, kötü bir huyu iyi bir huyla değiştirebilmektir"<sup>151</sup> diyerek bireyin hayatında asıl önemli unsurun istikâmet olduğu gerçeğine vurgu yapmıştır.

Ayrıca Tasavvuf'ta kerâmeti saklı tutmak da bir başka esastır ve kerâmetini gizlemek velî kimse üzerine vâciptir.<sup>152</sup> Çünkü velî kendisinde zuhur eden hallerin kerâmet olduğunu kat'î olarak iddia edemeyeceği gibi,<sup>153</sup> başkaları da kesin olarak "bu kerâmettir" şeklinde bir yargıda bulunamaz. Nitekim Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda son derece titiz davranan velî kul elinde

<sup>147</sup> Şimşek, "Kerâmet", s. 114; Yavuz, "Kerâmet", *DİA*, XXV/269.

<sup>148</sup> Şimşek, "Kerâmet", s. 108.

<sup>149</sup> Tahavî, *Şerhu Akâdeti't-Tahâviyye*, s. 508-509.

<sup>150</sup> Halid el-Bağdadî, *Kitâbu Buğyetu'l-Vâcid fî Mektûbâtı Hazreti Mevlanâ Hâlid (Mektûbât)*, Dimeşk, 1334, s. 267 (98. mektup).

<sup>151</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 390.

<sup>152</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 379.

<sup>153</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s. 379.

zuhur eden olağanüstü hallerin kerâmet değil de bir aldatmaca olması mümkündür.<sup>154</sup>

Burada önemine binaen şu hususu bir kez daha hatırlatmakta yarar görüyoruz: İslâm'da kerâmet hak olarak kabul edilmiş, fakat önemi abartılmamıştır. İstikâmet daima kerâmetten üstün tutulmuştur. Fakat kerâmete câhil halk tarafından gösterilen aşırı ilgi ve merak, şeyh geçinen bazı açığözlüler tarafından bu husustaki saf ve sahîh akîdenin istismar edilmesine, bu bağlamda birçok hurafe ve bâtil inancın ortaya çıkmasına, netice itibariyle de tıpkı afyonla uyuşturulmuşçasına İslâm toplumunun uyuşturulmasına sebebiyet verilmiştir.<sup>155</sup> Nitekim erken dönem ünlü mutasavvıflarından Bâyezid-i Bistamî (ö. 234/848)'ye, "falan kişi bir gecede Mekke'ye gidip dönüyor" denilince o, "Şeytan da bir anda doğudan batıya gidebiliyor, fakat bu hususiyet onu Allah'ın lanetlisi olmaktan kurtarmıyor" demiştir. Yine ona "falan kişi su üzerinde yürüyor, havada uçuyor" denilince ise "kuş da havada uçuyor balık da su üzerinde yürüyor" karşılığını vererek, asıl değerli olan şeyin uçmak, kaçmak şeklinde tabir edilen kerâmetler göstermekte değil, istikâmet üzere olmakta olduğunu vurgulamak istemiştir.<sup>156</sup>

O halde kişiyi realiteden uzaklaştıran, tıpkı peygamberlerin nübüvvetlerini ispat bağlamında görülen hârikulâde olaylar gibi, velî kulun tabiat üzerinde tasarruf etmesine dayandırılan kerâmetlerin ilmî dayanaktan yoksun olduğunu söyleyebiliriz. Kerâmet olduğu iddia edilen bu tür hâdiselerin, nasların isabetsiz bir şekilde yorumlanmasından kaynaklandığı bellidir. Ayrıca bu tür iddiaların menkıbelere bağlı bir kùltten ibaret bulunduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim gerek Hz. Meryem (a.s.) ve Ashab-ı Kehf gibi Kur'ân'da kendilerine ikrâmda bulunulduğu söylenen şahısların gerekse de Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabın hayatı

<sup>154</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 379; Şimşek, "Kerâmet", *ŞİA*, s. 315.

<sup>155</sup> Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi –Şerhu'l-Akâid-*, İstanbul, 1991, s. 318.

<sup>156</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 390.

incelendiği takdirde, onların yaşadıklarının bu tür kerâmetlerle örtüşmediği görülür.<sup>157</sup>

### Sonuç

Akâid ve Kelâm kitaplarında *kerâmet*, tıpkı mûcize gibi itikadî bir konu olarak telakki etmiş ve bu mesele ayrıntılı olarak irdelenmiştir. Kaderî-Mu'tezilî çizgide olan âlimler ile Ehl-i Sünnet'e mensup bazı kelâmcılar, Yüce Allah'ın nübüvvetin kanıtı olarak peygamberlere verdiği kesin kanıtlar demek olan olağanüstü hâdiselerin, peygamber olmayan velî kimseler elinde gerçekleşmesinin, mûcizeyi nübüvvetin delili olmaktan çıkaracağı endişesiyle kerâmeti reddederken, Ehl-i Sünnet kelâmcıların kâhir ekseriyeti ile Şîa âlimleri, tıpkı mûcizede olduğu gibi, kerâmetin de aklen imkânsız olmayıp mümkün olmasından hareketle, mü'min kulun elinde olağanüstü hâdisenin zuhurunu kabul etmişlerdir.

Kur'an ve Sünnet'te sunulan örnekler, objektif kriterlere bağlı kalınarak aklî veriler ışığında irdelendiğinde kerâmetin varlığını reddedenlerin görüşlerinin tutarsız, kerâmetin varlığını kabul edenlerin görüşlerinin ise isabetli olduğu görülür. Zira Kur'an ve Sünnet'te mûcizeler dışında bir takım hârikulâde hâdiselerden bahsedildiği açık ve kesindir. Bu hâdiseleri kerâmetten başka bir şeyle izah etmek mümkün değildir. Aklî açıdan bakıldığında da kerâmet, mahiyeti itibariyle mûcizeden farklı değildir; aralarındaki fark sadece meydana geliş şekliyle ilgilidir. Bu durumda mü'min sâlih/velî kimselerin eli üzere hârikulâdeliğin cereyan etmesinin mümkün olduğu sonucuna varılabilir.

"Kerâmet" kavramı lafzen Kur'an ve hadislerde geçmemekle birlikte, bu halleri ifade eden hâdiseler bu iki kaynakta da yer almaktadır. Nitekim kimliği belirtilmeyen bir zatın Sebe melikesi Belkıs'ın tahtını bir anda Hz. Süleyman (a.s.)'a getirmesi, Hz. Mer-yem (a.s.)'e Yüce Allah tarafından kışın yaz, yazın kış meyvelerinin rızık olarak verilmesi, Hz. İsâ (a.s.)'yı babasız dünyaya getirmesi, mevsim kış olduğu halde kuru hurma kütüğünün ona taze hurma vermesi, Ashâb-ı Kehf'in köpekleriyle birliktebir mağarada

<sup>157</sup> Yavuz, "Kerâmet", *DİA*, XXV/269.

üç yüz küsur sene kalmaları, Hz. Musâ'nun annesine bebeğin geri verilmesi, ayrıca Hızır ve Zülkarneyn olayları Kur'an'da geçen kerâmet örnekleridir. Ayrıca Cüreyc isimli bir şahsın henüz beşikte olan bir çocuğu konuşturması, mağarada mahsur kalan üç kişinin olağanüstü bir yolla bu durumdan kurtulması, bir öküzün sırtına yük yükleyen kişiye "ben bunun için yaratılmadım" şeklinde konuşması, Hz. Ömer (r.a.)'in Medine'de Cuma hutbesi okurken, düşmanın bulunduğu yerden sakınarak dağa çekilmeleri için "Yâ Sâriye, dağa çekiniz" demesi ve bu sesin Nihâvend'de bulunan komutan Sâriye'ye işittirilmiş olması gibi hâdiseler ise sahîh hadis kaynaklarında aktarılan kerâmet örnekleridir. Gerek Kur'an'da gerekse de hadislerde sahih yolla kerâmet atfedilen şahıslar peygamber olmadıklarına ve ellerinde gerçekleşen hârikulâdelikler de mûcize olarak nitelendirilemeyeceğine göre, bu şahısların eli üzere zuhur eden olağanüstü hâdiseler kerâmet olarak kabul edilmelidir.

Ancak kerâmetin İslâm'ın emir ve yasaklarına tam bağlı, istikâmet üzere bulunan sâlih mü'min kullarından sâdır olacağını, dinin emir ve yasaklarını göz ardı eden kimselerin gösterdiği hârikulâdeliklerin kerâmet olarak nitelendirilemeyeceğini kabul etmek gerekir. Zira İslâmî öğretilerde istikâmet, daima kerâmetten üstün tutulmuş, asıl değerli olan şeyin kerâmet göstermekte değil, istikâmet üzere olmakta olduğu daima öne çıkarılmıştır. Ne var ki câhil halk tarafından kerâmete gösterilen aşırı ilgi ve merak, kerâmeti şöhret, menfaat temini ve çeşitli hileler sonucu insanları aldatma amacına yönelik olarak kullananlar tarafından Kur'an ve Sünnet'te sunulan saf ve sahîh akîdenin istismar edilmesine, bu bağlamda birçok hurafe ve bâtil inancın kerâmet adı altında ortaya çıkmasına, netice itibariyle tıpkı afyonla uyuşturulmuşçasına İslâm toplumunun uyutulmasına sebebiyet verilmiştir.

Sonuç olarak, evliyânın kerâmeti hak olmakla birlikte, bu hususta nasların ruhuna uymayan, realiteden uzak, tıpkı peygamberlerin gösterdiği mûcizelerde olduğu gibi velînin de tabiat üzerinde tasarruf ettiğine dayandırılan abartılı kerâmet örneklerinin ilmî dayanaktan yoksun olduğu ve bu tür anlatımların nasların

isabetsiz bir şekilde yorumlanmasından kaynaklandığı hiçbir zaman gözden ırak tutulmamalıdır. Nitekim Kur'ân ve Sünnet'te kerâmet örnekleri olarak aktardığımız örnekler dikkatlice incelendiği takdirde bu tür kerâmetlerle örtüşmediği görülür.

### Kaynakça

- Abdulgâkî, M. Fûâd *el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, Ts.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs Ammeştehara mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut, 1988.
- Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'an*, İstanbul, 2006.
- Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1992.
- Bağdadî, Abdulkâhir, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1981.
- \_\_\_\_\_, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut, Ts.
- Bağdadî, Hâlid b. Hüseyin eş-Şehrezûrî, *Kitâbu Buğyetu'l-Vâcid fi Mektûbâti Hazreti Mevlânâ Hâlid, Dîmeşk, 1334.*
- Beyâdî, Kemaluddîn Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tkd. M. Zâhid el-Kevserî, İstanbul, 1949.
- Beydavî, Kâdî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, Ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut, 1990.
- Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Bekir Topaloğlu ile beraber), İstanbul, 2010.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Behram, *Sünen ed-Darimî*, Dâru'l-fikir, Beyrut, Ts.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1992.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1410.
- \_\_\_\_\_, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Kahire, 1969.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Tkd. Ali Ebû Mulhim, Beyrut, 1993.
- Hamidullah, Muhammed, "Mucize, Keramet, İstidrac", Çev. Zahit Aksu, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl: 2, S. 3, ss. 81-93, Ocak-Haziran, 2009.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1317.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerram, *Lisanu'l-Arab*, Kum, 1405.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhâlim, *el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, Beyrut, 1390.
- \_\_\_\_\_, *Kâide fi'l-Mu'cizat ve'l-Kerâmât*, Zerka, 1989.
- İsfehânî, Râğîb Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1997.
- Kâdî, Abdulcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi Ehvâbi't-Tevhîd ve'l-*

- Adl*, Nşr. İbrahim Medkûr editörlüğünde bir heyet, Kahire, 1960-65.
- Kârî, Ali, *Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber*, Beyrut, 1984.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1987.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991.
- Macdonald, D.B., "Kerâmet", *İA*, (VI/37-38), İstanbul, 1977.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, Trc. M. Han Kayani vdğ., İstanbul, 1997.
- Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü -el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm-*, Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 2004.
- Müslim, b. Haccac el-Kurayşî, *Sahîhu Müslim*, Thk. M. F. Abdalbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sunenu'n-Nesâî*, Beyrût, Ts.
- Özervarlı, M. Sait, "Hârikulâde", *DİA*, (XVI/181-188), İstanbul, 1997.
- Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Beyrut, 1997.
- Sâbık, Seyyid, *el-Akâidu'l-İslâmiyye*, Beyrut, Ts.
- Serdar, Murat, "Ehl-i Sünnet İncancında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi", *Bilimname*, Sayı: XIX, (ss. 25-45), Kayseri, 2010.
- Şehristanî, Abdulkerîm, *el-Mûel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986.
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2012.
- , "Kerâmet", *ŞİA*, IV (ss. 313-315), İstanbul, 2000.
- , "Kerâmet", *SÜİFD*, Sayı: 3, (ss. 105-116) Konya, 1990.
- Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid, (Hâşiyetu'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid)*, İstanbul, 1976.
- Tahavî, Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz el-Hanefî et-Tahavî, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Riyad, 1412.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ullûm*, Beyrut, 1996.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sûre, *el-Camiu's-Sahîh (Sunenu't-Tirmizî)*, Thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Nşr. Dâru'l-Fikir, Ts.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İlyas Çelebi ile beraber), İstanbul, 2010.
- Uludağ, Süleyman, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi -Şerhu'l-Akâid-*, İstanbul, 1991.
- , *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, İstanbul, 2008.
- , "Kerâmet", *DİA*, (XXV/265-268), İstanbul, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kerâmet", *DİA*, (XXV/268-270), İstanbul, 2002.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl fi Vücuhi't-Te'vîl*, Thk. Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Beyrut, 1995.



# Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı

Yasin MERAL\*

---

## The Perception of Islam in Medieval Jewish World

---

**Citation/©:** Meral, Yasin, (2013). The Perception of Islam in Medieval Jewish World, Milet ve Nihal, 10 (1), 71-89.

**Abstract:** In Medieval Ages, a great part of the Jewish World was living under Muslim rule. Living under Islamic culture, the Jews were heavily influenced from Islamic culture. Jewish thinkers of Medieval Ages penned their books in Judeo-Arabic. They sometimes expressed their own opinions on Prophet Muhammad, Islam and the Qur'an. We bear testimony that there is a general acceptance among Jewish thinkers that the Qur'an is a text plagiarised from Tanakh. Denying Muhammad's prophecy, Jewish thinkers also used some derogatory epithets for Prophet Muhammad.

**Key Words:** Judeo-Arabic, Islam, Qur'an, Prophet Muhammad, abrogation, predictions for Prophet Muhammad.

---



---

**Atıf/©:** Meral, Yasin, (2013). Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı, Milet ve Nihal, 10 (1), 71-89.

**Öz:** Orta Çağ'da dünya genelindeki Yahudilerinin çoğunluğu İslam egemenliği altında yaşamaktaydı. Müslüman kültür ortamında hayatlarını devam ettiren Yahudiler, bu kültürden yoğun bir şekilde etkilendiler. Orta Çağ Yahudi düşünürleri eserlerini genellikle Judeo-Arabic kaleme almışlardır.

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [yasinmeral1979@gmail.com]

Yahudi bilginler, eserlerinde zaman zaman Hz. Muhammed, İslam ve Kur'an'la ilgili değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Yahudi düşünürlerin eserlerinde Kur'an'ın, Tanah'tan intihal yapılarak oluşturulmuş bir metin olduğu iddiası yaygındır. Yahudi düşünürler Hz. Muhammed'in peygamber olmadığını belirterek onun için bazı küçük düşürücü lakaplar da kullanmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Judeo-Arabic, İslam, Kur'an, Hz. Muhammed, nesh, beşairü'n-nübüvve.

## Giriş

Yahudi-Müslüman ilişkileri Hz. Muhammed'in Medine'ye hicret etmesinden sonra başlamaktadır. Burada şehrin ekonomik ve siyasi gücünde etkin olan Beni Kureyza, Beni Nadîr ve Beni Kaynuka adındaki Yahudi kabileleriyle karşılaşan Hz. Muhammed, şehirde siyasi düzenin sağlanması ve barış ortamının tesis edilmesi adına Yahudi kabileleriyle Medine Vesikası olarak bilinen bir antlaşma yapmıştır.<sup>1</sup> Bu antlaşmayla, şehrin savunmasında ortak hareket edilmesi karara bağlanmıştı. Fakat Yahudilerin, Müslümanların düşmanlarıyla işbirliği yapmaları antlaşmayı yürürlükten kaldırmış ve barış ortamı bozulmuştur.<sup>2</sup> Bu kabilelerden önce Beni Kaynuka ve Beni Nadir Medine'den çıkartılmış ardından da Beni Kureyza Yahudileri kalelerinde muhasara edilerek kontrol altına alınmıştır.<sup>3</sup>

Dört halife, Emeviler ve Abbasiler döneminde İslam devletinin Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki fetihleriyle birlikte bu bölgelerdeki Yahudi cemaatleri de İslam hâkimiyetine girmiştir. Fetihlerle birlikte Arapçanın bu bölgelerde hâkim dil olması sonucu Yahudiler de Arapça üzerinden kendilerini ifade etmeye başlamışlardır. Özellikle dokuzuncu yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasında yaşayan Yahudi bilginler, Judeo-Arabic (İbrani harfleriyle Arapça) metinler kaleme almışlardır.<sup>4</sup> Bu metinlerde Tevrat cümle-

<sup>1</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, terc. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2011, ss. 490-510.

<sup>2</sup> Bkz. Vâkidi, *Kitâbu'l-Meğâzi*, ed. Marsden Jones, Beyrut 1966, c. II, s. 677; Nuh Arslantaş, "Hz. Muhammed'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İSTEM* 6:11 (2008), ss. 36-7.

<sup>3</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, ss. 479-495.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bkz. Blau, *Background of Judaeo-Arabic*, ss. 19-20, 50; "Judeo-Arabic Literature", *The Jews: Their History and Their Cultures*, ed. Louis Finkels-



leri ve Yahudilikle ilgili dini terimler orijinal İbranice olarak muhafaza edilmektedir.<sup>5</sup> Orta Çağ Yahudi bilginlerinin eserleri incelendiğinde eserlerinin büyük çoğunluğunun Judeo-Arabice kaleme alındığı görülmektedir. Böyle bir tercihte Arapça'nın İbranice gibi sami dil ailesinden oluşu etkin olmuştur. Zira Hıristiyan Avrupa'da yaşayan Yahudi din bilginleri, eserlerini Latince kaleme almak yerine İbranice yazmışlardır.

Orta Çağ Yahudileri arasındaki entelektüel üretim, İslam ülkelerinde altın devrini yaşadı. Bağdat'ta Saadya Gaon (ö. 942), Yemen'de Natanel ben Feyyumi (ö. 1165), Kayrevan'da İshak ben Şlomo el-İsrailî (ö. yak. 955), Endülüs'te Dunaş ben Labrat (ö. 990), Yehuda Halevi (ö. 1141), Bahya ibn Paquda (ö. 1120), Moşe ben Ezra (ö. 1138) ve İbn Gabirol (ö. 1158), yine Endülüs'te doğup Mısır'da yaşayan İbn Meymun (ö. 1204) ve oğlu Abraham ben Moşe (ö. 1237) gibi Yahudi din bilginleri Yahudi dini, kültürü ve İbrani diliyle ilgili pek çok eser kaleme aldılar. Bu dönemde Yahudi düşünürlerin başta Farabi-İbn Sina ekolü olmak üzere İslam filozoflarından çok yoğun bir biçimde etkilendikleri görülmektedir. Yahudi düşünürler, eserlerinde yeri geldiğinde İslam filozoflarını ismen zikretmekte ve fikirlerinin/eserlerinin önemini belirtmektedirler. Örneğin İbn Meymun, eserlerini Arapçadan İbraniceye tercüme eden İbn Tibbon'a gönderdiği mektupta Farabi'nin eserlerinden "kusursuz/mükemmel" ifadesiyle bahsetmektedir.<sup>6</sup>

İslam hâkimiyeti dönemi, Yahudilerin din ve kültürlerini en rahat yaşadıkları dönem olmuştur. Bununla birlikte bu durumun bazı istisnaları da vardır. Örneğin, Yahudilerin Muvahhidler zamanında Fas ve Endülüs'te sıkıntı çektikleri kaynaklarda yer almaktadır. Muvahhidler dönemi bu anlamda gayri Müslimlere baskı uygulanan bir dönem olmuştur. Bu dönemde birçok Yahu-

---

tein, III. Baskı, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1966, c. 2, ss. 1116-1148.

<sup>5</sup> Detaylı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Ortaçağ Yahudileri Arasında Judeo-Arabice Kullanımı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2012, ss. 319-332.

<sup>6</sup> İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Samuel be-İnyaney Tirgum ha-More", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, ss. 552-554

dinin baskılar yüzünden İslam'ı seçtikleri hem Müslüman kaynaklarda hem de Yahudi kaynaklarında zikredilmektedir.<sup>7</sup> Yahudilerin İslam'ı kabul etmesi can korkusuyla olduğundan dolayı baskılar sona erdiğinde tekrar Yahudiliği yaşamaya başlamışlardır. Bu dönemlerde Yahudilerin şeklen Müslüman oldukları halde kendi aralarında Yahudiliği yaşadıkları endişesi taşıyan bazı Muvahhidî yöneticiler, mühtedi Yahudilere Müslüman giysisinden farklı kıyafetler giymelerini emrederek Yahudileri daha kolay takip etmeyi düşünmüşlerdir. Müslüman tarihçi Marakuşî (ö. XIII. yy) mühtedi Yahudilerin kolayca ayırt edilebilmeleri için farklı elbiseler giymeye zorlandıklarını aktarmaktadır.<sup>8</sup>

Yahudi tarihi incelendiğinde Yahudilerin egemenlikleri altında en rahat yaşadıkları devletler, Müslüman devletler olmuştur. Her ne kadar bazı dönemsel ve yöresel uygulamalarla baskı görseleler de bir bütün olarak bakıldığında Yahudilerin dinlerini ve kültürlerini İslam devletleri hâkimiyetinde daha rahat yaşadıkları görülmektedir. Bunda da İslam devletini otorite kabul ettikten sonra, devletin Yahudileri asimile etme gibi bir politika gütmemesi ve kendi içlerinde serbest bırakması etkili olmuştur. Böylece Yahudiler İslam devletlerinde kendi kültürlerini ve dinleri daha canlı tutmuşlar ve korumuşlardır.

### Yahudi Din Bilginlerinin Eserlerinde Hz. Muhammed

Yahudi inancına göre son peygamber, MÖ. V. yüzyılda yaşamış Malakî'dir. Böyle olunca, Hz. Muhammed peygamber kabul edil-

---

<sup>7</sup> Marakuşî, *Kitâbu'l-Mu'cib fi Telhisi Ehli'l-Mağrib*, s. 223; Shlomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society II*, University of California Press, Berkeley 1971, ss. 299-311; Fred Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, University of South Carolina Press, South Carolina 2004, s. 39.

<sup>8</sup> Marakuşî, *Kitâbu'l-Mu'cib fi Telhisi Ehli'l-Mağrib*, s. 223. Ayrıca bkz. Joel Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, The Doubleday Religious Publishing Group, New York 2010, s. 105; Herbert Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, 2005, s. 15; Carlos Del Valle Rodriguez, "The Jews of Al-Andalus under Almohad Rule", *Iberia Judaica*, vol. I, Madrid 2009, s. 50; Henry Gehman, "Maimonides and Islam", *The Muslim World* 25:4 (1935), s. 375; David Corcos, "Le-Ofi Yahasam şel Şlitye ha-Almuvahhidun le-Yahudim", *Studies in the History of Jews of Morocco*, Jerusalem 1976, s. 144.

memektedir. Yahudilere göre Hz. Muhammed'in peygamber olarak kabul edilmemesi sadece Malaki'den kronolojik olarak sonra yaşaması değil, Tevrat'ın esaslarına zıt şeyleri tebliğ etmesi ve Tevrat'ın hükmünü ortadan kaldırmasıdır.

Orta Çağ Yahudi bilginleri yazdıkları metinlerin Müslüman idarecilerin eline geçmesi endişesini taşıyarak Hz. Muhammed'in adını açıkça zikretmekten kaçınmışlardır. Bu bilginler bunun yerine Hz. Muhammed'den küçük düşürücü sıfatlarla bahsetmektedirler. Yahudi kaynaklarında Hz. Muhammed için en çok *meşuga* (deli, kaçık) lakabı kullanılmaktadır. *Meşuga*'nın yanında *pasul* (ayıplı, kusurlu) ifadesi de yaygın olarak kullanılmaktadır. *Pasul* kelimesi, *rasul* kelimesi ile olan ses benzerliğinden dolayı tercih edilmiştir. Bununla Hz. Muhammed'in *rasul* (elçi-peygamber) değil, *pasul* (ayıplı, kusurlu) olduğu kastedilmektedir.<sup>9</sup> Yahudi iken islam'ı seçen Samuel Mağribî de (ö. 1175), *İfhâmu'l-Yehûd* adlı Yahudilere yönelik yazdığı reddiye eserinde Yahudiler arasında *pasul* ve *meşuga* lakaplarının yaygın olduğu bilgisini vermektedir.<sup>10</sup> Bunların dışında Yahudi kaynaklarında Hz. Muhammed için *roe tson* (koyun çobanı), *roe evili* (akılsız çoban), *iş ha-ruah* (ruhanî adam)<sup>11</sup>, *nivze* (hakir), *şote* (aptal), *ha-meta'te'* (aldatıcı),<sup>12</sup> *arur* (lanetli), *ha-raşa'* (kötü) gibi tahkir içeren ifadelere rastlanmaktadır.<sup>13</sup>

Orta Çağ'da Yahudiler tarafından yazılan eserlerde Hz. Muhammed'in Yahudi hahamlar tarafından eğitildiği anlatılmaktadır. Bu eserlere göre Hz. Muhammed, peygamberliğini ilan ettikten sonra bazı Yahudi hahamlar onunla arkadaş oldular ve ona Yahudi kültüründen bilgiler öğretiler. Bu bilgiler de daha sonra Kur'an'ı oluşturdu. Yahudi geleneğine göre Müslümanların sahabe olarak tanıdıkları Hz. Muhammed'in Yahudi kökenli arkadaşları,

<sup>9</sup> Bkz. Bar-Asher, "Al Kama Hiduşey ha-Laşon," *Masorot* 5-6 (1998), ss. 45-7.

<sup>10</sup> Samuel Mağribî, "İfhâmu'l-Yehûd," ed. Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964), s. 67.

<sup>11</sup> Ruhî dengesi ve akıl sağlığı yerinde olmayan anlamında kullanılmaktadır.

<sup>12</sup> İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, s. 111.

<sup>13</sup> Moritz Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1877, ss. 302-303; Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, s. 208.

asında Yahudileri Hz. Muhammed'den korumaya çalışmaktaydılar. Aynı eserlerde Kur'an'ın oluşumu da Hz. Muhammed'in Yahudi kökenli sahabelerine bağlanmaktadır. Bu eserlerde dikkat çeken ayrıntı, Hz. Muhammed'in, Yahudilerin kendisine kurduğu komployu anlayamaması ve onların yönlendirmesiyle hareket etmesidir.<sup>14</sup>

Orta Çağ Yahudileri arasında İbn Meymun'un eserlerinde Hz. Muhammed'le ilgili ilginç bilgilere rastlanmaktadır. O, Hz. Muhammed için *meşuga*<sup>15</sup>, *pasul*<sup>16</sup>, *iş* (adam)<sup>17</sup>, *yişmaelî* (İsmail soyundan/Müslüman)<sup>18</sup>, *pulonî* (falanca)<sup>19</sup> ve *meliku'l-Arab* (Arapların Kralı)<sup>20</sup> sıfatlarını kullanılmaktadır. İbn Meymûn, ayrıca Müslümanlar arasında yaygın olan beşairü'n-nübüvve konusuna da değinmiştir. İbn Meymun'u bu konuya detaylı bir şekilde eğilmeye iten şey, kendisine Yemen'den gönderilen mektuptur. Dönemin Yemen Yahudi cemaati lideri Yakov ben Natanel, Yemen'de sonradan Müslüman olan bazı Yahudilerin Tevrat'ta geçen dört farklı ifadeyi Hz. Muhammed'e işaret olarak gördüklerini aktarmaktadır. Yakov ben Natanel, bu işaretlerin Yahudi cemaati arasında

<sup>14</sup> Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. M. Schwabe, "Asarat Haverav ha-Yahudim şel Muhammed (Muhammed'in On Yahudi Arkadaşı)", *Tarbits* 2 (1930), ss. 74-89; J. Leveen, "Mohammed and His Jewish Companion", *Jewish Quarterly Review* 16/4 (1926), ss. 399-406; Özcan Hıdır, "İslam'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), ss. 155-169; Erwin Rosenthal, *Judaism and Islam*, London and New York 1961; Charles Torrey, *Jewish Foundation of Islam*, New York 1933; Abraham Katsh, *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran*, New York 1962; Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?*, Bonn 1833; Alfred Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam", Edwyn Bevan (ed.), *Legacy of Israel*, Oxford 1928, ss. 129-172; Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

<sup>15</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 14, 18; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 86-87.

<sup>16</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

<sup>17</sup> İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 53, 57.

<sup>18</sup> İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 11:4.

<sup>19</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 80; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 105.

<sup>20</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 80; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 105.

ciddi şüpheler uyandırmaya başlaması üzerine İbn Meymun'a mektup yazarak konuyla ilgili açıklama istemiştir.

Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaret ettiğine inanılan dört ifade sırasıyla *goy gadol* (büyük ulus), *bim'od meod* (çok çok), *hofia mi-har paran* (Paran dağından göründü) ve *navi mi-kirbeha me-aheyha* (kardeşlerin arasından bir peygamber) şeklindedir. Tevrat'ın kaydına göre Tanrı, Hz. İsmail için "Soyunu büyük bir ulus yapacağım."<sup>21</sup> müjdesini vermektedir. Bilindiği üzere Hz. Muhammed'in soyu Hz. İsmail'e dayanmaktadır. Bu sebeple Tevrat'ın bu ifadeleri Müslüman bilginler tarafından Hz. Muhammed'e işaret olarak anlaşılmıştır. İbn Meymun, burada sadece sayı çokluğundan bahsedildiğini ve bunun kutsallığa işaret olmayacağını belirtmektedir.<sup>22</sup> İkinci işaret de yine Tevrat'ta geçen *bim'od meod* ifadesidir.<sup>23</sup> Buna göre bu ifadenin ebced değeriyle Muhammed isminin ebced değerinin aynı olduğunu iddia edilerek burada da Hz. Muhammed'e işaret görülmektedir. İbn Meymun'un bu iddiaya verdiği cevap çok ilginçtir. O, Hz. Muhammed'in gerçek adının Ahmed olduğunu Saf suresi altıncı ayetini delil göstererek Ahmed isminin ebced değeriyle *bim'od meod* ifadesinin ebced değerinin aynı olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>24</sup> Tevrat'tan Hz. Muhammed'e işaret olarak görülen bir diğer ifade de "Tanrı Sina'dan geldi, onlara Seir'den ışığı, Paran dağından göründü."<sup>25</sup> şeklindedir. Sina, Seir ve Paran isimleri sırasıyla Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e işaret olarak anlaşılmıştır. İbn Meymun bu iddiaya gramatik açıklamalarla cevap vermektedir. Fiilin geçmiş zamanda kullanıldığını ve gelecekte çıkacak bir peygambere işaret etmesi durumunda "gelecek, ışıyacak ve görünecek" şeklinde gelecek zaman kipiyle gelmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>26</sup> Dördüncü işaret olarak görü-

<sup>21</sup> Tekvin, 17:20.

<sup>22</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 40; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

<sup>23</sup> Tekvin 17:20.

<sup>24</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 40, 42, 44; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 94.

<sup>25</sup> Tesniye, 33:2.

<sup>26</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 44, 46; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 94-95.

len ifade de "Tanrın Rab aranızdan, kardeşlerinden benim gibi bir peygamber çıkaracak."<sup>27</sup> şeklindedir. İbn Meymun, aranızdan ifadeyle çıkacak peygamberin Yahudiler arasından çıkacağını ve Müslümanların Tevrat'taki ifadeleri siyak ve sibakından bağımsız okuyarak bağlamından kopardıklarını iddia etmektedir.<sup>28</sup> O, yukarıda zikredilen ifadelerin İslam peygamberine işaret ettiği şeklindeki iddiaların bıkkınlık vermeye başladığını belirtmektedir. Ona göre bu ifadelerden Hz. Muhammed'e işaretler çıkarmak gülünç ve aptalca bir düşüncedir.<sup>29</sup>

İbn Meymun, Mişne Tora adlı eserinde ise Hz. Muhammed'in Yahudiliğin yayılması adına faydalı hizmetler gördüğünü belirtmektedir. Bu noktada Hz. İsa ile Hz. Muhammed'i aynı çerçevede değerlendiren İbn Meymun her ikisinin de Yahudilikten esinlenerek bir şeyler ortaya koyduklarını ve dinlerini yayarken dünyanın dört bir tarafına aslında kökeni Yahudilikte bulunan emir ve yasakları ulaştırdıklarını düşünmektedir. İbn Meymun, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in bu çabalarını Yahudilerin beklediği Mesih'in yolunu açan ve dünyanın ıslahına yardımcı olan faaliyetler çerçevesinde değerlendirmektedir.<sup>30</sup>

Yahudi geleneğinde Müslümanların Hz. Muhammed'e gösterdiği saygı ve hürmet, Orta Çağ'a ait bir Yahudi metninde putperestlik kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>31</sup> Bu anonim eserde Hz. Muhammed'den *İsmailoğullarının Meşuga'sı* ifadesiyle bahsedilmektedir. Eser yazarı, Müslümanların Hz. Muhammed'i ilah olarak görmemekle birlikte ona bir ilaha yapılacak hürmeti gösterdiklerini aktarmaktadır. Yazara göre bu aşırı hürmet putperestlik kapsamında değerlendirilmelidir.<sup>32</sup> Başta Hıristiyan dünya olmak

<sup>27</sup> Tesniye, 18:15, 18.

<sup>28</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 46, 48, 50; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 95-96. Ayrıca bkz. Samuel, 9:9.

<sup>29</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 36, 38; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

<sup>30</sup> İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Millhamot, 11:4.

<sup>31</sup> Bu metin Rabbi Nissim Gerondi'ye (ö. 1375) nispet edilmektedir. Fakat bu eserin Gerondi'ye ait olmadığı bilinmektedir.

<sup>32</sup> Rabbi Nissim Gerondi, *Hiduşey ha-Ran al Masehet Sanhedrin* (Jerusalem, 1972), s. 126.

üzere Orta Çağ'a ait bazı metinlerde Müslümanların Hz. Muhammed'e taptığına dair bir algının olduğu bir vakıdır.<sup>33</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Rabbani Yahudi geleneğinde Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul eden tek din bilgini Natanel ben Feyyumî'dir. O, *Bustanu'l-Ukul* adlı eserinde Hz. Muhammed'in bütün insanlığa değil, sadece Araplara gönderildiğini dile getirmektedir.<sup>34</sup> O, "Allah size (bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yollarına iletmek istiyor."<sup>35</sup> ayetini naklederek "Bu da şuna delildir ki o [Hz. Muhammed], onlara peygamber olarak gönderilmiştir, onlardan öncekilere değil." demektedir.<sup>36</sup> Feyyûmî, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Araplarla sınırlı olduğunu yine Kur'an ayetlerini delil göstererek ispatlamaya çalışmaktadır. Kur'an'dan "Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik"<sup>37</sup> ayetini alıntılaman Feyyumi, Allah'ın her kavme kendi dilinde peygamber gönderdiğini ve Hz. Muhammed'in Yahudilere gönderilmesi durumunda Yahudilerin dilinde (İbranice) gönderilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Feyyumî'nin, Yahudilerin Hz. Muhammed'in tebliğinden muaf olduklarına dair ikinci delili de yine Kur'an'dan bir ayete dayanarak yapılmaktadır. "Sen ataları uyarılmamış bir kavme gönderilen peygamberlerdensin."<sup>38</sup> ayetini aktaran Feyyumi, Hz. Muhammed'in ataları uyarılmamış Arap halkına geldiğini iddia etmektedir. Ona göre Yahudi halkı tarihin her döneminde peygamberler aracılığıyla kesintisiz olarak uyarıldı. İsrailoğullarından peygamberlerin hiç eksik olmadığını belirten Feyyumi, bu yüzden Hz. Muhammed'in peygamberliğinin

<sup>33</sup> Bkz. Gloria Allaire, "Noble Saracen or Muslim Enemy? The Changing Image of the Saracen in Late Medieval Italian Literature", Michael Frassetto, David R. Blanks (ed.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe* (New York: St. Martin's Press, 1999), ss. 173-84; Dana Carleton Munro, "The Western Attitudes Toward Islam During the Period of the Crusades", *Speculum* 6 (1931), ss. 329-43.

<sup>34</sup> Natanel ben Feyyumî, *Bustânu'l-Ukûl*, ed. Yosef Kafih, Halihot Am Yisrael, Yeruslayim 1984, s. 112, 115.

<sup>35</sup> Nisa, 4:26.

<sup>36</sup> Natanel ben Feyyûmî, *Bustânu'l-Ukûl*, ed. Yosef Kafih, II. Baskı, Halihot Am Yisrael, Yeruslayim 1984, s. 112.

<sup>37</sup> İbrahim, 14:4.

<sup>38</sup> Yasin, 36:3, 6.

ataları uyarılmayan Arap halkına yönelik olduğunu ve Yahudilerin Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatı uymak gibi bir zorunluluklarının olmadığını ifade etmektedir.<sup>39</sup> Feyyumi, her ne kadar Yahudilerin Hz. Muhammed'in getirdiği mesajın muhatabı olmadığını ifade etmese de Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu kabul etmektedir. Fakat bu peygamberlik, yöresel ve belirli bir kavimle sınırlı bir peygamberliktir.<sup>40</sup>

### Yahudi Din Bilginlerinin Eserlerinde Kur'an

Yahudi inancına göre Kur'an, Tanrı sözü değildir. Yahudi geleneği Kur'an'ın Hz. Muhammed'in Yahudi arkadaşları tarafından yazdırıldığını iddia etmektedir. Tevrat ve Kur'an arasındaki çok sayıda benzerlik bu iddianın en büyük dayanaklarından biridir. Yahudi din bilginlerinin eserlerinde Kur'an'dan *şeriatü'l-Arab*<sup>41</sup>, *Kur'an*<sup>42</sup>, *furan*<sup>43</sup>, *kalon*<sup>44</sup> ve *Torat ha-Ta'tu'im*<sup>45</sup> gibi isimlerle bahsedilmektedir. Bu isimlendirmelerden en yaygın olanı *kalon*'dur. Bu ifade, utanç, ayıp ve rezillik gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an ve *kalon* kelimeleri arasındaki ses benzerliği, bu ifadenin kullanılmasının temel sebebidir.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> Natanel ben Feyyûmî, *Bustânu'l-Ukûl*, s. 115.

<sup>40</sup> Yemen Yahudilerinin ileri gelenlerinden olan Yosef Kafih (ö. 2000), Feyyumi'nin bu ifadeleri Yemen'deki Yahudi cemaatini rahatlatmak amacıyla bilinçli olarak dile getirdiği görüşünü savunmaktadır. Ahroni ve Keiner ise Feyyûmî'nin Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ettiği görüşündedir. Keiner, Feyyumi'nin İsmailî düşünceden etkilenerek Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ettiğini iddia etmektedir. Tartışmalar için bkz. Yosef Kafih, "Mukaddime" (*Bustânu'l-Ukûl*), ss. 10-13; Reuben Ahroni, "Some Yemenite Jewish Attitudes towards Muhammad's Prophethood", *HUCA* 69 (1998), ss. 55-57. Feyyûmî'nin görüşleri için bkz. Natanel ben Feyyûmî, *Bustânu'l-Ukûl*, s. 68; Keiner, "Jewish İsmailism", ss. 265-266; Ali bin Muhammed el-Velid, *Tâcu'l-Akâid ve Ma'denu'l-Fevâid*, tahk. Arif Tamir, Dârü'l-Meşnk, Beyrut 1986, ss. 70-71. Rad, 13:7. "ve li kulli kavmin hâd".

<sup>41</sup> Natanel ben Feyyûmî, *Bustânu'l-Ukûl*, s. 111.

<sup>42</sup> Natanel ben Feyyûmî, *Bustânu'l-Ukûl*, s. 115.

<sup>43</sup> Eliyahu Kapsali, *Seder Eliyahu Zuta*, ed. Aryeh Shmuelevitz, the Yad Ben-Zvi Institute, Jerusalem 1975, c. 1, s. 37.

<sup>44</sup> Jacob Mann, "A Polemical Work Against Karaite and other Sectaries", *JQR* 12:2 (1921-22), s. 140.

<sup>45</sup> İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, ss. 110-111.

<sup>46</sup> Yitshak Avişur, "Kinuyey Gımay İvriyım le-Goyim ve le-Yahudim be-Aravit Yahudit", s. 105; Yehuda Ratzhabi, *Otsar Laşon ha-Kodeş şe-le-bney Teyman*, Tela-viv 1978, s. 247. Samuel Mağribi de Yahudilerin Kur'an yerine kalon kelimesini



Orta Çağ Yahudi düşünürleri arasında Kur'an'la ilgili en ilginç değerlendirmelerden biri Yehuda Halevi'ye aittir. Halevi, *Kitabu'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil* adlı eserinde Hazar devleti kralının Yahudiliği seçme sürecini anlatmaktadır. Buna göre kral, doğru dini bulmak için sırasıyla Aristocu bir filozofu, Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi bilgini saraya davet ederek dinleri hakkında sorular sorarak araştırma yapar. Halevi, Müslüman bilgini konuştururken Kur'an'la ilgili bilgilere yer vermektedir. Buna göre Müslüman bilgin Kur'an'ın Arap dili açısından önemine vurgu yapıp i'cazını gündeme getirmekte ve dil yönünden mükemmelliğini vurgulamaktadır. Bunun karşısında Halevi, kralı konuşturarak Kur'an'la ilgili şu eleştiriyi yapmaktadır:

Kutsal kitabınız bir mucize olsa da, Arapça yazıldığı için, benim gibi Arap olman birisi onun mucizevî yapısını kavrayamaz ki! Bana Arapça yazılmış herhangi bir kitapla Kur'an ayrı ayrı okunsa, ben hangisi Kur'an hangisi herhangi bir Arapça metin ayırt edemem ki!<sup>47</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yahudi geleneğinde Kur'an'ın i'cazıyla ilgili bu tür bir eleştiri Yehuda Halevi'ye hastır. Kurgusunu Yahudi bilginin, kralı ikna etmesi ve Yahudiliğin en doğru din olduğunu ispat etmesi üzerine kuran Halevi, kralın ağzından Kur'an'la ilgili bu eleştiriyi yaparak Müslüman bilgini susturur ve açıklamalarından ikna olmadığını ifade eder.

On birinci yüzyıl Yahudi bilginlerinden Bahya ben Yosef ibn Pakuda, *el-Hidâye ila Ferâidi'l-Kulub* adlı eserinde Kur'an'da geçen bazı terkipleri kullanmaktadır. Örneğin o, Kur'an'da sıkça geçen *emri bil maruf ve nehyi anil münker*<sup>48</sup> ifadesine yer vermektedir.<sup>49</sup> İbn Pakuda'nın kullandığı bir diğer ifade ise Arapça "kitap taşıyan eşekler (*ke-meseli'l-himâri yahmilu esfarâ*)" anlamına gelen tabirdir.<sup>50</sup>

---

kullandıklarını, bununla da Kur'an'ı Müslümanların ayıbı olarak nitelendirdiklerini aktarmaktadır. Bkz. Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, s. 67.

<sup>47</sup> Yehuda Halevi, *Kitabu'r-Red ve'd-Delil*, 1:6, s. 9.

<sup>48</sup> Ali İmran 3:104, 110, 114; Araf 7:157; Tevbe 9:67, 71, 112.

<sup>49</sup> Bahya ibn Pakuda, *el-Hidâye ila Ferâidi'l-Kulûb*, ed. A. S. Yahuda, Leiden 1912, s. 172, 196, 219, 248, 249, 272, 330.

<sup>50</sup> Cuma 62:5.

Kur'an bu ifadeyi Tevrat'la amel etmeyen Yahudi din bilgileri için kullanmaktadır. İlginç bir şekilde İbn Pakuda da bu tabiri Tevrat eğitimi alan insanlar için kullanmaktadır. O, Tevrat eğitimi alan talebeleri Tevrat'ı anlama ve ondan istifade etme kriterlerine göre on sınıfa ayırmakta ve en alt tabakadakileri "kitap taşıyan eşekler"e benzetmektedir.<sup>51</sup>

Orta Çağ'da Kur'an'la ilgili bir diğer çalışma Abraham ibn Hasday'a (ö. 1216) aittir. Fakat Hasday, Kur'an'dan alıntı yapmak yerine Kur'an ayetlerini gizlemektedir. Meşhur bir tercüman olan İbn Hasday, döneminde Arapçadan İbraniceye pek çok çeviri yapmıştır. Gazali'ye ait *Mizanü'l-Amel* adlı eser de İbn Hasday tarafından İbraniceye tercüme edilmiştir. *Moezney Tsedek* adıyla çevrilen bu eserde İbn Hasday, Gazali'nin kullandığı Kur'an ayetlerini Tanah ve Talmud'daki benzer sözlerle değiştirerek vermektedir.<sup>52</sup>

İspanya'da yaşayan Yahudi bilgin Moşe ben Ezra da (ö. 1138), Kur'an'ı ismen zikrederek alıntı yapmaktadır. O, *Kitâbu'l-Muhadara ve'l-Müzakere* adlı eserinde Kur'an'dan ayet nakledeken "Arapların Kur'an'ında yazılıdır ki..." şeklinde ifadeler kullanmaktadır.<sup>53</sup> İbn Ezra, kendi döneminde yaşayan ve yakın dostluğu olan bir Müslüman bir âlimle aralarında geçen bir diyalogu da eserinde nakletmektedir. Buna göre Müslüman âlim İbn Ezra'dan Tevrat'taki on emri Arapçaya tercüme etmesini ister. İbn Ezra'ya göre bu istek, Müslüman âlim tarafından Arapçaya çevrilmiş Tevrat'ın edebî özellikten mahrum ve yetersiz bir kitap olduğuna delil olarak kullanılacaktır. Bu isteği geri çeviren İbn Ezra, Müslüman dostundan Fatiha suresini Latince okumasını ister. Latince bilen Müslüman âlim Fatiha'yı Latince okumaya başlayınca sesinin çirkin

<sup>51</sup> İbn Pakuda, *el-Hidâye ila Ferâidi'l-Kulûb*, s. 144.

<sup>52</sup> Gazali, *Moezney Tsedek*, terc. Abraham ibn Hasday, Leipzig 1839; Ayrıca bkz. Jonathan P. Decker, "The Rendering of Quranic Quotations in Hebrew Translations of Islamic Texts", *The Jewish Quarterly Review* 96/3 (2006), p. 345.

<sup>53</sup> Moşe ibn Ezra, *Kitâbu'l-Muhadara ve'l-Müzakere*, s. 92, 112, 116. İbn Ezra burada sırasıyla 3:140, 7:199, 26:224 ayetlerini alıntılarlamaktadır.

çıktığını ve metnin orijinalliğini kaybettiğini anlayarak İbn Ezra'dan özür diler.<sup>54</sup>

Hız. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmesiyle istisnai bir yere sahip olan Natanel ben Feyyûmî, Kur'an'dan yaptığı alıntılarla da dikkat çekmektedir. Kur'an'dan birçok ayet nakleden Feyyumi, bununla Yahudilerin seçilmiş millet olduklarını ispatlamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede o, "Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak..."<sup>55</sup>, "Ey kitap ehli! Tevrat'ı hakkıyla uygulamadıkça amelleriniz kabul edilmeyecektir."<sup>56</sup> ve "İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde nasıl seni hakem kılıyorlar."<sup>57</sup> ayetlerini naklederek Tevrat'ın nesh olmadığını ve hükmünü yitirmediğini iddia etmektedir. Zira ona göre bu ayetler net bir şekilde Tevrat'ın geçerliliğine işaret edilmektedir. Feyyumi ayrıca "Allah size (bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yollarına iletmek istiyor."<sup>58</sup>, ve "Eğer sana indirdiğimizden kuşkuda isen senden önce kitap verilenlere sor."<sup>59</sup> ayetlerini naklederek Yahudilerin hak yolda olduklarını iddia etmektedir.<sup>60</sup>

İbn Meymûn'un *Yemen Mektubu* Kur'an ile ilgili malzemeler barındırmaktadır. O, bu mektupta *Kur'an* kelimesini kullanmakta ve bir ayet nakletmektedir. Müslüman olan Yahudilerin İslamî idarenin güvenini kazanmak için Tevrat'tan Hız. Muhammed'e işaret eden yerler bulmaya çalıştıklarını aktaran İbn Meymun, Hız. Muhammed'in Kur'an'da geçen isminin Ahmed olduğunu fakat Müslümanların Muhammed ismine işaret aradıklarını, bunun da yanlış ve temelsiz olduğunu iddia etmektedir.<sup>61</sup> Orjinali Arapça olan *Yemen Mektubu*'nun Orta Çağ'da üç farklı Yahudi bilgin tarafından İbranice çevirisi yapılmıştır. Bu üç çeviride de orijinal Arapça metinde Kur'an olarak geçen ifade, *kalon* şeklinde tercüme

<sup>54</sup> İbn Ezra, *Kitabu'l-Muhadara ve'l-Müzakere*, ss. 42-44.

<sup>55</sup> Ali İmran, 3:50.

<sup>56</sup> Maide, 5:68.

<sup>57</sup> Maide, 5:43.

<sup>58</sup> Nisa, 4:26.

<sup>59</sup> Yunus, 10:94.

<sup>60</sup> Natanel ben Feyyûmî, *Bustânu'l-Ukûl*, s. 111.

<sup>61</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

edilmiştir.<sup>62</sup> Bu da *kalon* kelimesinin yaygınlığını göstermesi açısından önemli bir göstergedir.

Eserlerinde Kur'an'la ilgili bilgilere yer veren bir diğer Yahudi din bilgini Şimon ben Tsemah Duran'dır (ö. 1444). Duran, *Magen Avot* adlı eserinde İslam'a özel bir bölüm ayırarak bu bölümde büyük ölçüde Kur'an'la ilgili eleştirilerde bulunmaktadır. Duran öncelikle Tevrat'ın Kur'an tarafından nesh edilmediğini ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>63</sup> Duran'a göre Kur'an, Tanrı sözü değildir. Zira Kur'an, başı sonu belli olmayan, iç düzeni bulunmayan ve vahiy mahsulü eserlerde görülen özellikleri barındırmayan bir kitaptır.<sup>64</sup> Duran'ın Kur'an'ı başı sonu belli olmayan bir kitap olarak nitelenmesi onun Tevrat algısıyla ilgilidir. Zira Tevrat, olayları kronolojik bir sıra takip ederek anlatırken Kur'an'ın sure ve ayet dizilimi kronolojik olarak düzenlenmemiştir. Duran, ölçü olarak Tevrat'ı esas alınca Kur'an onun için vahiy kitabı özelliğini barındırmamaktadır. Yahudi bilginler arasında Kur'an'la ilgili en fazla malumat Şim'on ben Tsemah Duran'a aittir. O, Kur'an'ın çok farklı konuları hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Duran'ın, Kur'an'dan naklettiği ayetlerde metne sadık kaldığı görülmektedir. Bununla birlikte Duran bazen "Kur'an'da yazılıdır ki ..." şeklinde alıntılar yapmakta fakat hadis nakletmektedir.<sup>65</sup>

Orta Çağ Yahudi bilginleri arasında görülen dikkat çekici kullanımlardan biri de Kur'an kelimesinin Tevrat'ı ifade etmek üzere kullanılmasıdır. Müslüman ülkelerde yaşayan bazı Yahudi din bilginleri, Yahudi kutsal kitabı olan Tevrat'ı Kur'an kelimesiyle karşılamaktadırlar. Bunun en tipik örneği Saadya Gaon'da görülmektedir. O, "Kur'an'da yazılıdır ki..." ifadesinden sonra Tevrat'tan alıntılar yapmaktadır.<sup>66</sup> Bilindiği üzere Tevrat'ın isimlerin-

<sup>62</sup> İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, ss. 38-39.

<sup>63</sup> Duran, *Magen Avot*, s. 226.

<sup>64</sup> Duran, *Magen Avot*, s. 227.

<sup>65</sup> Duran, *Magen Avot*, s. 244.

<sup>66</sup> Saadya Gaon, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, Mahadura Şniya, Mahon Mişnat ha-Rambam, Kiryat Ono 2010, Tehilim, 80:14, s. 192; Saadya Gaon, *Mişley im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, ha-Vaad le-Hotsaat Sifrey Rasag, Yeruslayim 1976, 22:6, s. 170.

den biri de Mikra'dır. Mikra kelimesi de Kur'an kelimesi gibi aynı fiil kökünden türemiştir. Muhtemelen Kur'an ile Mikra kelimelerinin aynı kökten gelmeleri ve aynı anlamı içermeleri bu tür bir kullanıma zemin hazırlamıştır.

Rabbani geleneğin dışında Karaî bilginler arasında da Kur'an'la ilgili değerlendirmeler yer almaktadır. Rabbani bilginler gibi bu bilginler de Kur'an'ı Yahudi külliyatından oluşturulmuş bir eser olarak görmektedirler. Bu çerçevede Karai bilginler, Kur'an'la ilgili intihal suçlamasını devam ettirmişler ve Kur'an'ın Tevrat'ı nesh ettiği iddiasını reddetmişlerdir. Örneğin Yefet ben Eli (X. yy), Daniel kitabına yazdığı şerhte Hz. Muhammed'in, tebliğ ettiği şeyleri Yahudi kitaplarından çaldığını iddia etmektedir. (*saraka min kutubi'l-Yehud*).<sup>67</sup> Bir başka Karaî bilgin Eli ben Solomon da Tevrat'ın nesh edilmediğini Kur'an'dan ayet naklederek reddetmektedir. O, neshin geçerli olmadığını "İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde nasıl seni hakem kılıyorlar."<sup>68</sup> ve "Eğer sana indirdiğimizden kuşkuda isen senden önce kitap verilenlere sor."<sup>69</sup> ayetlerini naklederek savunmaktadır.<sup>70</sup> Yukarıda da dile getirildiği üzere aynı ayetler Natanel ben Feyyumi tarafından da aynı gerekçelerle kullanılmıştır. Bu da reddiye geleneğinde iddiaları muhatabın kutsal kitabını referans göstererek çürütme metodunun tipik bir tezahürüdür. Bu durum Müslüman reddiye yazarlarında da Hz. Muhammed'e işaret arama şeklinde görülmektedir.

## Sonuç

Orta Çağ'da dünya üzerindeki Yahudilerin büyük bir kısmı İslam egemenliğinde yaşamışlardır. Arap yarımadası, Orta Doğu, Kuzey Afrika ve İspanya'daki Yahudi cemaatler İslam devletlerinin birer vatandaşı olarak rahat ve huzurlu bir ortam bulmuşlardır. Bu dö-

<sup>67</sup> Yefet ben Eli, *A Commentary on the Book of Daniel*, ed. D. S. Margalouith, Clarendon Press, Oxford 1889, p. 87.

<sup>68</sup> Maide, 5:43.

<sup>69</sup> Yunus, 10:94.

<sup>70</sup> H. Hirschfeld, "Ein Karäer über den Mohammed gemachten Vorwurf jüdischer Torahfälschung", *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912), ss. 112-113.

nemlerde Yahudi dini ve edebi literatüründe çok yoğun bir üretim gerçekleşmiştir. Yahudi din bilginleri Arapçayı dil olarak benimseyip birçok önemli dini eseri bu dilde kaleme almışlardır.

Orta Çağ Yahudi bilginleri eserlerinde Hz. Muhammed, Kur'an ve İslam'la ilgili bilgilere fazla yer vermemişlerdir. Bazı bilginler birkaç cümleyle bu konulara değinirken bazıları da birkaç paragraf veya birkaç sayfa yer ayırmışlardır. Yahudi bilginlerin eserlerinde Hz. Muhammed'le ilgili küçük düşürücü lakap kullanma âdetinin olduğu görülmektedir. Yahudilere göre Hz. Muhammed peygamber kabul edilmemektedir. Bunun tek istisnası Yemen Yahudi cemaati lideri Natanel ben Feyyumi'dir. O da Hz. Muhammed'in Yahudilere veya bütün insanlığa değil sadece Araplara gönderildiğini iddia etmektedir. Hz. Muhammed'le ilgili bir olumlu ifade de İbn Meymun tarafından kullanılmaktadır. O, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in dünyanın ıslahına çalışan ve Yahudilerin beklediği Mesih'in yolunu açan insanlar olarak takdir etmektedir. İbn Meymun, ayrıca Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaret olarak kabul edilen yerlerin hiçbirinin de delil olarak kullanılamayacağını uzun açıklamalar yaparak reddetmektedir.

Yahudi bilginler, Tevrat'ın Kur'an tarafından nesh edildiği düşüncesini reddetmektedirler. Burada dikkat çeken husus, Yahudi bilginlerin Tevrat'ın nesh edilmediğini ispatlamaya çalışırken Kur'an ayetleri kullanılmaktadır. Aynı düşüncüler ayrıca, Kur'an'ın/İslam'ın Yahudilikten kopyalanmış/çalınmış bir şeriat olduğu düşüncesidir. Bu iddia da asırlar boyu devam etmiş ve on dokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren oryantalistler tarafından daha güçlü bir şekilde yeniden gündeme getirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Oryantalistlerin iddiaların kökeni Orta Çağ'a dayanmaktadır.

### **Kaynakça**

Ahroni, Reuben, "Some Yemenite Jewish Attitudes towards Muhammad's Prophethood", *Hebrew Union College Annual* 69 (1998), ss. 49-99.

Allaire, Gloria, "Noble Saracen or Muslim Enemy? The Changing Image of

- the Saracen in Late Medieval Italian Literature”, *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, St. Martin’s Press, New York 1999, ss. 173-84.
- Arslantaş, Nuh, “Hz. Muhammed’in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”, *İSTEM* 6:11 (2008), ss. 9-46.
- \_\_\_\_\_, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Astren, Fred, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, University of South Carolina Press, South Carolina 2004.
- Avişur, Yitshak, “Kinuyey Gıny İvriyim le-Goyim vele-Yahudim be-Aravit Yahudit”, Şay le-Hadasa, ed. Yaakov Bentolila, University of Ben Gurion Press, c. 5, 1997, ss. 108-112.
- Bar-Asher, “Al Kama Hiduşey ha-Laşon,” *Masorot* 5-6 (1998), ss. 35-49.
- Blau, Joshua, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, Ben Zvi Insitute, Jerusalem 1981.
- Corcos, David, “Le-Ofi Yahasam şel Şlitye ha-Almuvahhidun le-Yahudim”, *Studies in the History of Jews of Morocco*, Jerusalem 1976, ss. 137-160.
- Davidson, Herbert, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, 2005.
- Decter, Jonathan P., “The Rendering of Quranic Quotations in Hebrew Translations of Islamic Texts”, *The Jewish Quarterly Review* 96/3 (2006), ss. 336-358.
- Duran, Şim’on ben Tsemah, *Magen Avot*, Mahon ha-Ktav, Yeruşalayim 2003.
- Eli, Yefet ben, *A Commentary on the Book of Daniel*, ed. D. S. Margalouith, Clarendon Press, Oxford 1889.
- el-Velid, Ali bin Muhammed, *Tâcu’l-Akâid ve Ma’denu’l-Fevâid*, tahk. Arif Tamir, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Feyyumî, Natanel ben, *Bustânu’l-Ukûl*, ed. Yosef Kafih, Halihot Am Yisrael, Yeruşalayim 1984.
- Gazali, Muhammed b. Muhammed, *Moezney Tsedek*, terc. Abraham ibn Hasday, Leipzig 1839.
- Gehman, Henry, “Maimonides and Islam”, *The Muslim World* 25:4 (1935), ss. 375-386.
- Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?*, Bonn 1833.
- Gerondi, Rabbi Nissim, *Hiduşey ha-Ran al Masehet Sanhedrin*, Jerusalem, 1972.
- Goitein, Shlomo Dov, *A Mediterranean Society II*, University of California Press, Berkeley 1971.
- Guillaume, Alfred, “The Influence of Judaism on Islam”, Edwyn Bevan (ed.), *Legacy of Israel*, Oxford 1928, ss. 129-172.

- Halevi, Yehuda, *Kitâbü'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil*, ed. David Baneth, Jerusalem 1977.
- Halkin, Abraham Shlomo, "Judeo-Arabic Literature", *The Jews: Their History and Their Cultures*, ed. Louis Finkelstein, III. Baskı, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1966, c. 2, ss. 1116-1148.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, terc. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2011.
- Hıdır, Özcan, "İslam'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), ss. 155-169.
- Hirschfeld, H., "Ein Karäer über den Mohammed gemachten Vorwurf jüdischer Torahfälschung", *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912), ss. 111-113.
- Hourani, George, "Maimonides and Islam", *Studies in Islamic and Judaic Traditions* I, eds. William M. Brinner & Stephen D. Rick, Atlanta 1986, ss. 153-165.
- İbn Adret, Şlomo, *Maamar al Yişmael*, ed. Bezalel Naor, Orot, New York 2008.
- İbn Ezra, Moşe, *Kitâbu'l-Muhadara ve'l-Müzakere*, ed. Abraham Shlomo Halkin, Mekitsey Nirdamim, Yeruşalayim 1975.
- İbn Meymûn, Musa, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 1, ss. 82-102.
- \_\_\_\_\_, *Delâletü'l-Hâirîn*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974.
- \_\_\_\_\_, Musa, *İggeret Teyman*, ed. Abraham S. Halkin, American Academy for Jewish Research, New York 1952.
- \_\_\_\_\_, Musa, *Mişne Tora*, ed. Yohay Makbili, Hotsaat Yeşivat Or Vişua' (Mi' al Mişne Tora), Hayfa 2009.
- \_\_\_\_\_, Musa, "İggeret el Rabbi Samuel ibn Tibbon be-İnyaney Targum ha-More", *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 2, ss. 525-554.
- İbn Pakuda, Bahya, *el-Hidâye ila Ferâidi'l-Kulûb*, ed. Avraham S. Yahuda, Leiden 1912.
- Joel Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, The Doubleday Religious Publishing Group, New York 2010.
- Kapsali, Eliyahu, *Seder Eliyahu Zuta*, ed. Aryeh Shmuelevitz, the Yad Ben-Zvi Institute, Jerusalem 1975.
- Katsh, Abraham, *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran*, New York 1962.
- Leveen, J., "Mohammed and His Jewish Companion", *Jewish Quarterly Review* 16/4 (1926), ss. 399-406.
- Lewis, Bernard, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", *Bulletin of the*



- School of Oriental and African Studies* 13:2 (1950), ss. 308-338.
- Mağribî, Samuel, "İfhâmu'l-Yehûd," ed. Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964).
- Makrizî, Ebu Muhammed Takiyyüddin, *İmtâu'l-Esma*, tahk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire 1941.
- Mann, Jacob, "A Polemical Work Against Karaite and Other Sectaries", *JQR* 12:2 (1921-22), ss. 123-150.
- El-Marakuşî, Abdulvahid, *Kitâbu'l-Mu'cib fi Telhisi Ehli'l-Mağrib*, ed. R. Dozy, Leiden, 1847.
- Meral, Yasin, "Ortaçağ Yahudileri Arasında Judeo-Arabik Kullanımı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik, Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, Ankara 2012, ss. 319-332.
- Munro, Dana Carleton, "The Western Attitudes Toward Islam During the Period of the Crusades", *Speculum* 6 (1931), ss. 329-43.
- Ratzhabi, Yehuda, *Otsar Laşon ha-Kodeş şe-le-bney Teyman*, Telaviv 1978.
- Rodriguez, Carlos Del Valle, "The Jews of Al-Andalus under Almohad Rule", *Iberia Judaica*, vol. I, Madrid 2009, ss. 49-54.
- Rosenthal, Erwin, *Judaism and Islam*, London and New York 1961.
- Saadya Gaon, *Mişley im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, ha-Vaad le-Hotsaat Sifrey Rasag, Yeruşalayim 1976.
- \_\_\_\_\_, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, Mahadura Şniya, Mahon Mişnat ha-Rambam, Kiryat Ono 2010.
- San'anî, Abdurrezzak bin Hemmam, *el-Musannef*, neşr. Habiburrahman el-Azamî, el-Mektebetü'l-İslamî, Karaçi 1983.
- Schwabe, M., "Asarat Haverav ha-Yahudîm şel Muhammed (Muhammed'in On Yahudi Arkadaşı)", *Tarbits* 2 (1930), ss. 74-89.
- Steinschneider, Moritz, *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1877.
- Şerira Gaon, *İggeret Rav Şerira Gaon*, ed. Benjamin Manasseh Lewin, Haifa, 1921.
- "Tefilat Rabbi Şim'on bar Yohay", *Bet ha-Midraş*, ed. A. Jellineck, Vien 1857.
- Torrey, Charles, *Jewish Foundation of Islam*, New York 1933.
- Vâkidî, Muhammed bin Ömer, *Kitâbu'l-Meğazi*, ed. Marsden Jones, Beyrut 1966.





# Manu Kanunnamesi'nde Evlilik

Hammet ARSLAN\*

---

## Marriage in the Laws of Manu

---

**Citation/©:** Arslan, Hammet, (2013). Marriage in the Laws of Manu, MİLEL ve NİHAL, 10 (1), 91-129.

**Abstract:** The Laws of Manu (Manusmṛiti) is a sacred text which guides Hindus on how the religious laws/rules can be applied in various conditions and different times. This scripture, in verse, is accepted as a basic reference source to the scientific discussions about Hindu religious and social life. Marriage, as in other religions, is a religious ceremony and family is a religious institution in Hinduism. In Hinduism, the marriage with a proper/relevant girl and being a head of a family is recognized as one of the four stages of human life. Regardingly, some obligatory points which must be carried out by pious man, girl to be married and families of both sides are mentioned in the Laws of Manu. In this article the purpose, conditions and types of marriage will be dealt according to the Laws of Manu.

**Key Words:** Hinduism, the Laws of Manu, marriage, head of a family, home life.

---



---

**Atıf/©:** Arslan, Hammet, (2013). Manu Kanunnamesi'nde Evlilik, MİLEL ve NİHAL, 10 (1), 91-129.

---

\* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
[hammet.arslan@deu.edu.tr]

**Öz:** Manu Kanunnamesi (Manusmṛti) değişik şartlar altında ve farklı zamanlarda dini hükümlerin nasıl uygulanacağı konusunda Hindulara rehberlik eden kutsal bir metindir. Manzum olan bu eser, Hindu dini ve sosyal yaşamıyla alakalı bilimsel tartışmalarda temel referans kaynağıdır. Diğer dinlerde olduğu gibi Hinduizm’de de evlilik dinsel bir tören, aile de dini bir kurumdur. Hinduizm’de, uygun bir kıza nikâhlanma ve aile reisliği, insan hayatındaki dört dönemden (ashrama-dharma) birisi kabul edilmektedir. Bununla ilgili olarak dindar bir erkeğin, evlenilecek kızın ve ailelerin yerine getirmesi gereken bir takım hususlar Manu Kanunnamesinde izah edilmiştir. Bu makalede Manu Kanunnamesi’ne göre evliliğin amacı, şartları, türleri gibi konular ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hinduizm, Manu Kanunnamesi, Evlilik, Aile reisliği, Aile hayatı.

## Giriş

M.Ö. 200 ile M.S. 200 tarihleri arasında kaleme alındığı söylenen<sup>1</sup> Manu Kanunnamesi, değişik şartlar ve farklı zamanlarda dini hükümlerin nasıl uygulanacağı konusunda Hindulara rehberlik eden bir metindir.<sup>2</sup> *Dharmaşāstralar* literatürüne dâhil olan bu eser Hint dini kurallarını belirleyen veya açıklayan *smṛiti* kategorisinde yer alır. Bizzat metinde geçtiği üzere, “sosyal sınıfların yasası” şeklin-

<sup>1</sup> *Manusmṛti* veya *Manava-Dharmaśāstra* olarak da bilinen Manu Kanunnamesi’nin kayda geçiriliş tarihi hakkında ileri sürülen iddialar için bkz., Burjor Avari, *India, the Ancient Past: A History of the Indian Subcontinent from c. 7000 BC to AD 1200*, Routledge, New York, 2007, s. 142; Robert Lingat, *The Classical Law of India*, Trans. From French by, J. Duncan M. Derrett, University of California Press, Berkeley, 1973; Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, s. 56; John Keay, *India: A History*, Grove Press, New York, 2000, s. 103; Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Wadsworth Pub., Belmont, California, 1971, s. 74; Hermann Kulke ve Dietmar Rothermund, *A History of India*, Barnes & Noble, New York, 1986, s. 85. Bu makale, 06-08 Nisan 2012 tarihinde İzmir’de düzenlenen Uluslararası Dinlerde Nikah sempozyumunda sunulmuş “Manu Kanunnamesi’ne Göre Hinduizm’de Nikahın Şartları” başlıklı bildirimizin gözden geçirilmiş ve büyük ölçüde geliştirilmiş halidir.

<sup>2</sup> Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005, s. 28; James G. Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, Vol. I, The Rosen Pub., New York, 2002, s. 423-424. Orjinali Sanskritçe olan ve ilk kez Sir William Jones tarafından 1794’te İngilizceye çevrilen eser, yaygın olarak *Manusmṛti* ismi ile anılmakla birlikte *Manava Dharmaśāstra* olarak da bilinir. Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, s. 56; Patrick Olivelle and Suman Olivelle, *Manu’s Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Manava-Dharmaśāstra*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2005; Patrick Olivelle, *The Law Code of Manu*, Oxford Univ. Press, New York, 2004, s. XVI.

de tanımlanan Manu Kanunnamesi<sup>3</sup>, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış *Dharmaśāstra* türü eserlerin ilham kaynağı olmuştur. Hindu gelenekte, Brahma *Manu*'nun kaynağı kabul edilir. Bu yüzden *Manu*'ya otorite bağlamında tabiatüstü bir güç atfedilir. Metin, hem Hindu dini ve sosyal yaşamıyla alakalı bilimsel tartışmalarda temel referans kaynaklarından birisi hem de tarihi çalışmalar açısından önemli bir kaynaktır.<sup>4</sup>

Manu Kanunnamesi'nde kast sisteminin yapısı, öğrencilik, aile hayatı, ormada çile dönemi ve gezgin din adamlığı dönemlerinden müteşekkil insan hayatının evreleri, gibi konular ele alınır. Bu yüzden evlilik ve aile hayatının nasıl olması gerektiği açıklanmaktadır. Biz de burada söz konusu eserdeki evlilik uygulaması hakkında bilgiler vermeye çalışacağız. Zaman zaman ve yeri geldiğinde *Rigveda*, *Grihyasutra*, *Dharmasutra* ve *Yajnavalkya* gibi eserler başta olmak üzere diğer Hindu kutsal metinlerinden istifade etmeye gayret edeceğiz.

Diğer dinlerde olduğu gibi Hinduizm'de de evlilik dinsel bir tören, aile de dini bir kurumdur. Söz konusu dinde, uygun bir kızla evlenme ve aile reisliği, insan hayatındaki dört dönemden (*ashrama-dharma*) birisi kabul edilmektedir. Hindu dini yasalarına göre bir erkeğin, bir kızla evlenip aile kurabilmesi için mükellef olduğu bazı dini vecibeler vardır. Kişi ancak bunları yerine getirdikten sonra evlenebilme ve aile kurabilme hakkı elde edecektir. Erkeğin uyması gereken kuralların yanı sıra evlenilecek kızın ve ailelerin yerine getirmesi gereken bir takım hususlar, kız ve damat

<sup>3</sup> *Manu*, I.2. Biz bu çalışmamızda Manu Kanunnamesi'nin şu çevirilerinden istifade ettik: *The Laws of Manu*, Çev., G. Bühler, Clarendon Press, Oxford, 1886, SBE, vol. XV; *The Laws of Manu*, Çev., Wendy Doniger and Brian K. Smith, Penguin Books, Harmondsworth, 1991; *The Law Code of Manu*, Çev., Patrick Olivelle, Oxford Univ. Press, New York, 2004. Manu Kanunnamesi'nin evlilikle ilgili bölümlerinin çevirisi için ayrıca bkz., Paul B. Courtright, "Hinduism", *Sex, Marriage, and Family in World Religions*, Ed. Don S. Browning, M. Christian Gren, John Witte Jr., Columbia University Press, New York, 2006, s. 240-249.

<sup>4</sup> Patrick Olivelle, "Dharmasāstra: A Literary History" Ed. Timothy Lubin, Jayanth Krishnan ve Jr. Donald R. Davis, *Law and Hinduism: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 16; *The Law Code of Manu*, s. XX, XXXI; Robert Lingat, *The Classical Law of India*, s. 87-92.

seçiminde aranılan nitelikler, evlenme yaşı ve bunun için uygun zaman dilimleri, kastlar arası evlilik ve bunların sonuçları Manu Kanunnamesi'nde izah edilmiştir.

Evlilik, Hinduizm'de *samskara* adı verilen geçiş ritüellerinin en önemlisidir. Hint dini edebiyatında bu uygulamaya büyük yer ayrıldığı<sup>5</sup> ve evliliği ifade etmek için şu sözcüklerin kullanıldığı görülmektedir:

1. *Udvaha*: Kızı anne-babasının evinden alıp dışarı çıkarmak,
2. *Vivaha*: Bir kızı özel bir amaca yönelik olarak, örneğin eş yapmak için, babasının evinden alıp götürmek,
3. *Parinaya/Parinayama*: Ateşin etrafında saat yönünde dönererek *pradaksina* ritüelini yerine getirmek,
4. *Upayama*: Kendisine yaklaştırmak ve kendisinin yapmak,
5. *Panigrahana*: Kızın elini tutmak.

Söz konusu bu terimlerden her biri evlilik ritüelinin bileşenleri olmasına rağmen bütün hepsi *dharmashastralarda* evlilik seremonisindeki muhtelif eylemler bütününe ifade etmek için kullanılır.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> *Rigveda*, X.85 (Biz bu çalışmamızda, Ralph T.H. Griffith ve H. H. Wilson tarafından yapılan *Rigveda* çevirilerini kullandık. Yeri geldiğinde çeviriler arasında karşılaştırmalar yaptık. *The Hymns of the Rigveda*, Çev., Ralph T.H. Griffith, Motilal Banarsidass Pub, Delhi, 1973; *Rig-Veda Samhita: A Collection of Ancient Hindu Hymns*, (I-VI), Çev., H. H. Wilson, N. Trübner and Co., London, 1866-1888); *Atharvaveda*, XIV.1.2 (*Hymns of the Atharva-Veda*, Trans. by, Maurice Bloomfield, Clarendon Press, Oxford, 1887, SBE, vol. XLII) ; P. V. Kane, *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*, Vol. II, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1997, s. 427; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976, s. 153; Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, State University of New York Press, Albany, 2007, s. 150; David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Pub., Oxford, 2003, s. 155; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 219; William P. Harman, *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992, s. 126.

<sup>6</sup> *Taittiriya Samhita*, VII.2.87 (*Kṛṣṇayajurvediyya Taittiriya-samhita*, Trans. by, Ranga-sami Lakshminarayana Kashyap, Sri Aurobindo Kapali Sastry Institute of Vedic Culture, Bangalore, 2003); *Aitareya Brahmana*, 27.5 (*Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kausitaki Brahmanas of the Rigveda*, Trans. by A. B. Keith, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998); P. V. Kane, *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*, Vol. II, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1997, s. 427.

Hindu metinlerinde evlenmemiş tanrıçaların tehlikeli ve kontrol edilemez varlıklar, evlenmemiş tanrıların da güçsüz, iktidarsız, hatta bir ceset olarak tasvir edilmesi<sup>7</sup> bu dinde evliliğin işlevi ve amacı açısından önemlidir. Hinduizm'de evlilik *kurban* olarak tanımlanır. Evlenmeyen kimseler için aşağılayıcı bir ifade olan “kurbansız” sözcüğü kullanılır ve onlar ‘yarım’ kabul edilir.<sup>8</sup> Bir Hindu metninde “gökyüzü ve yeryüzü bir zamanlar birlikte idi, ancak ayrıldılar; daha sonra ‘haydi evlenelim ve aramızda işbirliği yapalım’ dediler” denilmektedir.<sup>9</sup> Evlenen çift, dini ve sosyal görevlerini birlikte yerine getirir.<sup>10</sup> *Dharmaşāstra* üzerine uzman bir isim olan Kane'nin ifade ettiği üzere, Hindu metinlerinde cinsler arasında gelişigüzel bir yaşam tarzının (önüne gelenle birlikte olma) varlığına dair herhangi bir ima yoktur.<sup>11</sup> Bu açıdan evlilik hayatı Hindu yaşamında önemli bir uygulama kabul edilmektedir.

### I- Evliliğin Amacı

*Rigveda*'ya göre evliliğin amacı, erkeği aile reisi yapmak suretiyle Tanrılara kurban ritüelini yerine getirmesini sağlamaktır. Böylece, erkek çocuk sahibi olarak soyun ve kurban uygulamasının devamlılığını sağlayacaktır. *Rigveda*, X.85.36'ya göre bir erkek ateş ritüelini (*grhapatyā*) icra etmek için evlenir. Metinlerde tanrılara ibadet konusunda erkeğin ve kadının işbirliğinden söz edilir.<sup>12</sup> Hinduizm'in ilk ve en önemli kutsal metni addedilen *Rigveda*'da “kadının bizatihi ev olduğu”<sup>13</sup> belirtilir. Bu tarz ifadeler daha sonraki metinlerde de rastlanır.<sup>14</sup> Koca, bir oğul olarak kadından doğması

<sup>7</sup> William P. Harman, *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992, s. 9.

<sup>8</sup> *Taittiriya Samhita*, VI.3.10.5; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976, s. 153.

<sup>9</sup> *Tandya Mahabrahmana*, VII.10.1'den aktaran P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 427.

<sup>10</sup> *Yajnavalkya*, I.60 (*Yajnavalkyasmṛiti*, Trans. By, B. S. Bist, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi, 2004); Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 167.

<sup>11</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 427; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 158.

<sup>12</sup> *Rigveda*, V.3.2; V.28.3.

<sup>13</sup> *Rigveda*, III.53.4.

<sup>14</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 428; Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 152.

nedeniyle dini metinlerde kadın, *jaya* olarak isimlendirilir.<sup>15</sup> *Brahmanalar'* da ifade edildiği üzere, kadın bir erkeğin ruhunun yarısıdır.<sup>16</sup> Erkek, kadını korumadığı sürece oğul sahibi olamaz. Oğul sahibi olmayan erkek ise yarımır. Kadını titiz biçimde koruyan erkek ise, erkek evlat sahibi olur ve soyu yürür; kendi neslini temiz/saf tutmuş olur.<sup>17</sup>

Metinlerde erkek evlat veya soy/nesil bahşedilen ve dini ritüelleri icra eden kadının üstüne ikinci bir kadınla evlilik yasaklanmıştır.<sup>18</sup> Buna göre kadının evlilikteki yeri iki açıdan önemlidir: (i) Kadın, erkeğe dini ritüelleri beraberce (kadının yardımı ile) yapma imkânı verir. (ii) Oğul veya oğullar vererek erkeği cehennemden kurtarır.<sup>19</sup> Manu Kanunnamesi'ne göre erkek evlat sahibi olma, dini ritüelleri icra, dine hizmet, en yüce haz, kişinin kendisi ve atası için cennet özlemi kadın sayesinde gerçekleşir.<sup>20</sup> Hindu *smriti* metinlerine göre evliliğin amacı, (i) cehenneme gitmekten kurtuluş (*praja*), (ii) dini ritüelleri icra etmek (*dharmasampatti*) ve (iii) cinsel ve diğer arzuları tatmin (*rati*) olmak üzere üçtür.<sup>21</sup>

Evlilik belli bir sıraya göre yapılması gereken muhtelif unsurları ihtiva eden bileşik bir ritüeldir. Bu uygulamalar neticesinde kız, erkeğin karısı olur.<sup>22</sup> Ailenin şeref ve haysiyetini koruma ve yüceltme olarak görülen evlilik, ailelerin ekonomik yapısında değişiklikler meydana getirir. Zira kız tarafı bir üyesini kaybederken erkek tarafı yeni bir birey kazanır. Evlilikle birbirine yabancı insanlar akraba olur, bu da karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmayı getirir. Evliliğin bir diğer amacı aile kurmak, cinsel dürtüleri helal

<sup>15</sup> *Aitareya Brahmana*, 33.1; *Manu*, IX.8.

<sup>16</sup> *Satapatha Brahmana*, V.2.1 (The Satapatha-Brahmana, Trans. by, Julius Eggeling, (I-V), Clarendon Press, Oxford, 1882-1900, vol. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV).

<sup>17</sup> *Aitareya Brahmana*, I.2.4; *Manu*, IX.8-9; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 428.

<sup>18</sup> *Apastamba Dharmasutra*, II.5.11.12 (*Dharmasutras: The Law Codes of Apastamba, Gautama, Baudhayana, and Vasistha*, Trans. and Ed. By, Patrick Olivelle, Motilal Banarsidass Pub., 2000).

<sup>19</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 428-429; Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 152.

<sup>20</sup> *Manu*, IX. 28.

<sup>21</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 429.

<sup>22</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 429.



yoldan gidermek, soy sahibi olmaktır. Evlilik sayesinde Hinduizm'de hayatın dört aşamasından ikincisi ve insan hayatının dört temel hedefinden de ilk üçü (*dharmā, artha, kama*) gerçekleştirilmiş olur.<sup>23</sup>

## II- Evliliğin Şartları

Hinduizm'de evliliğin gerçekleşebilmesi için damat adayının yerine getirmesi gereken bir takım şartlar vardır. Bununla birlikte, damat ve gelin adayının bir takım nitelikleri haiz olması gereklidir. Aynı zamanda ailenin yerine getirmesi gereken bir takım koşullar da bulunmaktadır. Şimdi bunları kısaca ele almaya çalışacağız.

### a- Damat Adayında Aranılan Şartlar ve Damat Seçimi

Manu Kanunnamesi'nde ifade edildiği üzere, erkeğin bir kızla evlenme hakkını elde edebilmesi ve evlilik hayatını kurabilmesi için, bir *gurunun* rehberliğinde *Vedaları* mükemmel bir tarzda öğrenmesi gereklidir. Bu eğitim 36, 18, 9 yıl veya bundan daha az da sürebilir. Bu süreçte erkek, öğrenciliğin gerektirdiği bütün kurallara dikkatli bir şekilde riayet etmelidir. Eğitim sürecinin gerekli gördüğü katı kurallara layıkıyla uyan bir erkek, türlü çiçekler ve süs eşyaları ile onurlandırılır. Eğitimin tamamlanmasının ardından *gurusunun* müsaadesiyle banyo yapan ve eve dönüş ritüelini (*Sa-mavartana* kurallarını) gerçekleştiren öğrenci, kendisi ile eşit bir kasta mensup olan güzel bir kızla evlenme hakkı elde eder.<sup>24</sup>

Damatın nasıl seçileceği ve damat seçiminde aranılan niteliklerle ilgili olarak Hindu kutsal metinlerinde bilgiler mevcuttur. Buna göre, damat adayı zeki, akli melekesi yerinde, huyu güzel, karakteri düzgün, eğitilmiş, sağlıklı, yakışıklı, genç, güçlü, ün/şöhret sahibi olmalıdır. Yine Hindu metinlerine göre, damatın iyi bir ailesi, temiz/düzgün bir arkadaş çevresi olmalıdır ve damat

<sup>23</sup> Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, Princeton Univ. Press, New Jersey, 2004, s. 111; Arvind Sharma, "Marriage in the Hindu Religious Tradition" *Journal of Ecumenical Studies*, 1985, 22(1), s. 75; William P. Harman, *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992, s. 128-132.

<sup>24</sup> *Manu*, III.1-4.

adayı arkadaşları tarafından sevilen birisi olmalıdır.<sup>25</sup> *Yajñavalkya*'ya göre, soy sahibi olacağı düşünülerek damat adayının, yiğitliği ve cinsel gücü test edilmiş olmalıdır.<sup>26</sup> Çok küçük veya aşırı yaşlı olan, hayattan ümidini kesmiş, yüreğinde yaşama sevinci olmayan, arkadaşları tarafından nefret edilen, akrabaları tarafından yalnız bırakılan, sağlık sorunları olan, başka bir kasta mensup ve iktidarsız olan erkeklere kız verilmemelidir. Kızlarını böyle bir erkekle evlendiren babalar aptal olarak tavsif edilir; hatta kızını öldürmüş kabul edilir ve buna eşdeğer bir cezaya çarptırılabilir.<sup>27</sup>

Kız için damat seçimini (*svayamvara*) kimin yapacağı ve gelini tören esnasında damada kimin teslim edeceği konusu da tartışmalıdır. Dini metinlere göre kız, sırası ile şu kimselerin korumasında kabul edilir ve bu kişiler eş seçiminde önemlidir: Baba, baba tarafından dede, erkek kardeş, erkek akraba, anne tarafından dede ve anne.<sup>28</sup> *Yajñavalkya*'ya göre ise anne tarafından dedeye yer verilmekte ve eş seçimi kızın kendi tercihi bırakılmaktadır.<sup>29</sup> Bir başka sıralama ise şöyledir: Baba, erkek kardeş, baba tarafından dede, dayı, baba tarafından yakın akraba, kan bağı olan akraba, anne ve uzak akraba.<sup>30</sup> *Yajñavalkya*'ya göre ailesi veya koruyanı olmayan

<sup>25</sup> *Apastamba Grihyasutra*, III.20 (*The Grihya-sutras: Rules of Vedic Domestic Ceremonies*, Part II, Trans. by, Hermann Oldenberg, Clarendon Press, Oxford, 1886, SBE, vol. XXX); *Asvalayana Grihyasutra* I.5.2. (*The Grihya-sutras: Rules of Vedic Domestic Ceremonies*, Part I, Trans. by, Hermann Oldenberg, Clarendon Press, Oxford, 1886, SBE, vol. XXIX) *Asvalayana Grihyasutra*'da evlilikle ilgili bölümler için bkz., Paul B. Courtright, "Hinduism", *Sex, Marriage, and Family in World Religions*, Ed. Don S. Browning, M. Christian Gren, John Witte Jr., Columbia University Press, New York, 2006, s. 237; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 429-430.

<sup>26</sup> *Yajñavalkya*, I.54-55.

<sup>27</sup> Bhaiyaram Sarma, *The Vivaha: The Hindu Marriage Samskaras*, Tr. R. C. Prasad, Motilal Banarsidass Publ., New Delhi, 1995, s. 12-13; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 198-199.

<sup>28</sup> *Visnu Dharma-sutra*, 24.38-39 (*The Institutes of Vishnu*, Trans. by, Julius Jolly, Clarendon Press, Oxford, 1880, SBE, vol. VII/109) Manu Kanunnamesi'nde, kızın evlenmeden önce babasının, evlenince kocasının, kocası ölünce de oğullarının kontrolünde ve korumasında olduğu ifade edilir. *Manu*, V.148; IX.3.

<sup>29</sup> *Yajñavalkya*, I.63-64; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 501. Antik Hint geleceğinde kızın kim tarafından, kime, ne şekilde verileceğini gösteren açıklamalar için şu esere bakılabilir: J. J. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, Stephen Austin and Sons Ltd., GB, Tarihsiz, s. 54-62.

<sup>30</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 502.

kız, evlenilmeye layık bir erkek bulduğunda evlilik kararını (*svayamvara*) kendi başına verebilir.<sup>31</sup> Bu durumda kız, ailesinin kendisine verdiği eşyaları iade eder, damat da başlık parası (*sulka*) ödemez.<sup>32</sup>

### b- Gelin Adayında Aranılan Şartlar ve Gelin Seçimi

Manu Kanunnamesi'ne göre evlenilecek kızın öncelikle fizikî niteliklerine dikkat edilir. Buna göre bir erkek, sarı, kahverengi veya kırmızı saçlı, saçsız veya aşırı kıllı (özellikle haya bölgesinde), fizikî kusurları (altıparmak, kesik kulak) olan, geveze ve kızıl gözlü kızlarla evlenmemelidir. Aksine, fiziki kusuru bulunmayan, kuğu gibi yürüyen, güzel saçlı, küçük dişli, hoş görünümlü, güzel isimli kızlar tercih edilmelidir.<sup>33</sup> Bu niteliklere şunlar da ilave edilir: kızın saçları, yüzünü kapatacak kadar uzamamalıdır; boğuk, kısık, çatlak veya kurbağa sesli olmamalıdır; bacakları ve topukları çok kıllı olmamalıdır; güldüğü zaman yanaklarında gamze olmamalıdır; ne çok kısa ne de çok uzun boylu olmalıdır.<sup>34</sup> Metinlerde, kalın dudaklı ve ince belli kadınların cazibeli olduğu ifade edilir.<sup>35</sup> Kız görünür ve görünmeyen olmak üzere iki türlü güzel karaktere sahip olmalıdır.<sup>36</sup> Manu Kanunnamesi erkeğe, şayet kız içinde yaşadığı ortamın kadınları arasında seçkin vasıflara sahip ise alt sınıftan veya kötü aileden olsa dahi onunla evlenme izni verir.<sup>37</sup> Metinlerde vurgulanan bir diğer nokta gelinin damattan küçük (*yaviyasi*) olmasıdır. *Kamasutra*'ya göre aralarında en az üç yaş olmalıdır.<sup>38</sup> Bir kız, zenginliği, güzelliği, zekâsı ve ailesi nedeniyle tercih edilir.

<sup>31</sup> *Yajñavalkya*, I.64. *Svayamvara* hakkında bkz., J. J. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, Stephen Austin and Sons Ltd., GB, Tarihsiz, s. 78 vd.

<sup>32</sup> *Manu*, IX.92; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 523.

<sup>33</sup> *Manu*, III.8, 10; *Visnu Dharma-sutra*, 24.12-16.

<sup>34</sup> *Manu*, III.8, 10 *Visnu Purana*, III.10.18-22 (*Visnupuranam*, Trans. by, H. H. Wilson, Ed. By M. N. Dutt, Elysium Press, Calcutta, 1896); P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 432; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 191-192.

<sup>35</sup> *Satapatha Brahmana*, I.2.5.16.

<sup>36</sup> *Manu*, III.4; *Yajñavalkya*, I.52; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 432.

<sup>37</sup> *Manu*, II.238; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 430.

<sup>38</sup> *Kamasutra*, III.1.2 (*Kamasutra*, Trans. and Ed. by, Wendy Doniger and Sudhir Kakar Oxford University Press, USA, 2003). *Kamasutra*, Vatsyayana'nın kaleme aldığı ve sevgi, aşk, yaşamdan haz alma gibi dünyevi duyguları meşru biçimde yaşama tarzını ele alan antik bir Hindu metindir.

Bunlardan en önemsizi zenginlik, daha sonraki ise güzelliiktir. Zekâ ve iyi ailenin ise aralarında bir üstünlük söz konusu olmayıp, birbirinin yerine tercih edildiği görülür.<sup>39</sup>

Manu Kanunnamesi'nde evlenilecek kızın ismine önem verilmektedir. Ağaç, ırmak, dağ, kuş, yılan, yıldız, burç, ismine sahip olan ve aşağı kastlara ait bir köle ismi ya da korkutucu bir isme sahip bir kızla evlenilmesi uygun değildir.<sup>40</sup> Ayrıca, isminin son dan bir önceki harfi 'r' ve 'l' olan (Gauri, Sali, Kamala) kızlar tercih edilmemelidir.<sup>41</sup> Manu Kanunnamesi ve *Yajnavalkya*'ya göre evlenilecek kızın mutlaka erkek kardeşi olmalıdır. Sağduyulu ve ihtiyatlı bir erkeğin, erkek kardeşi olmayan ve babası belli olmayan bir kızla evlenmemesi tavsiye edilir.<sup>42</sup> Bu uygulamanın Hindu dininde uzun bir geçmişi vardır. *Rigveda*'da "... erkek kardeşi olmayan kız, ailesinin yanına geri döner ..." <sup>43</sup> ve *Atharvaveda*'da "... erkek kardeşi olmayan kadın gibi geçmişiyle oturmasına izin ver" <sup>44</sup> denilmektedir. Eski zamanlarda oğlu olmayan adam, kendisine erkek evlat vermesi için kızını bir erkek ile anlaşmalı olarak evlendirirdi.<sup>45</sup> Bu evlilikten doğan erkek evlat, anne tarafından dedesi için *pindas*<sup>46</sup> sunumu yapardı.<sup>47</sup> Bu durumda o çocuğun *putrika* olma ihtimaline karşılık kendi babası için *pindas* sunması mümkün olmayacağı ve erkeğin soyu devam edemeyeceği için erkek kardeşi

<sup>39</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 433.

<sup>40</sup> Hint geleneğinde kızların isimlendirilişi hakkında bkz., *Manu*, II.33, III.9; *Apastamba Grihyasutra*, III.13. Yukarıda zikredilen isimlere sahip kızlarla evlenilmesinin nedeni olarak Ari ırkı dışındaki halkların bu isimleri sıklıkla kullanmaları gösterilmektedir. Dolayısıyla Ari ırkı kendileri dışında topluluklarla evlilik ilişkisi kurulmasını hoş karşılamamaktadır. Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 80-81.

<sup>41</sup> *Vasistha Dharmasutra*, 4 (*Dharmasutras: The Law Codes of Apastamba, Gautama, Baudhayana, and Vasistha*, Trans. and Ed. By, Patrick Olivelle, Motilal Banarsidass Pub., 2000), *Apastamba Grihyasutra*, III.14, *Kamasutra*, III.1.13; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 433.

<sup>42</sup> *Manu*, III.11; *Yajnavalkya*, I.52.

<sup>43</sup> *Rigveda*, I.124.7.

<sup>44</sup> *Atharvaveda*, I.17.1.

<sup>45</sup> Hinduizm'de babasına erkek evlat veren kız için *putrika* sözcüğü kullanılır.

<sup>46</sup> Cenaze töreninde ölen kimsenin üzerine yuvalanmış pirinç tanelerinin sunulmasıdır.

<sup>47</sup> Biruni, anlaşmalı olan bu evlilik türünün varlığından bahsetmektedir. Ebu Reyhan el-Birunî, *Alberuni's India*, ed. Edward Sachou, New Delhi 1964, I/107.

olmayan kızların tercih edilmemesi ve baba evinde kalması muhtemel gözükmektedir. Ancak modern zamanlarda babası zengin olan kızların erkek kardeşi olmasa bile evde kalma olasılığı çok düşüktür.<sup>48</sup>

Evlenilecek kızın seçiminde önemsenen bir başka husus da kast kurallarının belirleyiciliği ve işlevselliğidir. İlk üç kasta mensup olan bir erkeğin ilk evliliğinde tercih edeceği kızın eşit bir kasta mensup olması tavsiye edilir. Ancak cinsel arzuları güçlü olan erkeklerin kast düzenine göre evlenmesine müsaade edilir. Endogami (aynı kabile veya sülale içerisinde) tarzı evlilik tavsiye edilmektedir. Ancak endogami tarzı evlilik de, kendi arasında bazı nitelikleri gerektirmektedir. Mesela aynı *gotra*<sup>49</sup> (soy, yakın akraba) veya *pravara/arseyadan*<sup>50</sup> (kutsal bağla bağlı olan köken) olmamalıdır. Yine adaylar, baba tarafından yedi, anne tarafından beş nesil geçmişten kuzen (*sapinda*) olmamalıdır.<sup>51</sup>

Şayet ortada aşikâr ve makul bir durum varsa (hastalık, fazla organ gibi) kutsal metinlerdeki kuralların çiğnenmesi durumunda bile evlilik geçerli kabul edilir. Ancak akla yatkın bir sebep yok iken kuralların ihlal edilmesi (*gotra, pravara, sapinda*) durumunda evlilik geçersiz, hükümsüz veya boş sayılır. Bu durumda evlilik

<sup>48</sup> *Rigveda*, II.17.7; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 435-436.

<sup>49</sup> *Gotra* sözcüğü *Rigveda*'da "inek ahırını", "inek sürüsü" veya "meclis, kalabalık, topluluk" anlamına gelir. Bu açıdan *gotra* "bir grup insan"ı ifade eder. *Rigveda*, I.51.3; II.17.1; III.39.4; X.48.2; II.23.18; VI.65.5; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 479.

<sup>50</sup> *Pravara*, "seçmek" veya "yalvarmak" anlamına gelir. *Pravara* değişik ev seremonilerinde yer alır. Gelin ile damatın babasının kurban sunum atası (*pravara*) aynı olmamalıdır. *Pravara* sözcüğü *Rigveda*'da geçmemekle birlikte onun eşanlamlısı olan *arseya* sözcüğü geçmektedir. *Rigveda*, IX.57.51; VIII.102.4; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 482, 486-487.

<sup>51</sup> *Manu*, III.12; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 436-437; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 171-182; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 221; Robin Rinehart, "Introduction: The Historical Background", *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice*, ed. Robin Rinehart, Abc-Clio Pub., California, 2004, s. 24; Constance A. Jones and James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, New York, 2007, s. 100; Jeaneane Fowler, *Hinduism: Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Brighton, 1997, s. 54.

seremonisi gerçekleşmiş olsa bile dini yasalar gereği o evlilik geçersizdir.<sup>52</sup>

Hindu kutsal metinlerinde kız seçimi konusunda bazı mistik metotların uygulandığı dikkat çeker. Buna göre damat adayı şu sekiz farklı bölgeden birer avuç toprak alır:

- i- Yılda iki veya üç kez ürün veren bir ovadın
- ii- İnek ahırından
- iii- Kurban olarak sunulan atların beslendiği ahırdan
- iv- Suyu bol bir havuz veya gölet kenarından
- v- Kumar oynanan bir yerden
- vi- Dört yol ağzından
- vii- Kırak bir araziden
- viii- Mezarlıktan

Bu topraklar bir zemin üzerine ayrı ayrı konular ve *rta*<sup>53</sup> prensibini açıklayan dua okunur. Daha sonra kızıdan bu topraklardan birisini seçmesi istenir. Kız, yapacağı seçime göre erkeğin kaderini belirleyecektir. Yukarıdaki sıralamaya göre, böyle bir seçimde kız erkeğe şöyle nesiller verecektir:

- i- Yiyecek ve içecekleri bol olan nesiller,
- ii- İnek sürüleri olan nesiller,
- iii- Maneviyatı zengin olan nesiller,
- iv- Her şeyi bol olan nesiller,
- v- Kumarbaz olan nesiller,
- vi- Farklı yönlerde yol alan ve daima dolaşan nesiller,
- vii- Fakir ve yoksul olan nesiller,
- viii- Ölümün musallat olacağı nesiller.<sup>54</sup>

Bu örneğe benzer tarzda değişik uygulamaların varlığı söz konusudur.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 437-438.

<sup>53</sup> *Rta*, başlangıçta var olmuştur, hakikat *rta* sayesinde sabit hale gelmiştir, dilerim ki bu kız doğduğu yere ulaşır ve doğru olan aşikâr olur.

<sup>54</sup> *Asvalayana Grihyasutra*, I.5.3-6; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 433-434; Paul B. Courtright, "Hinduism", *Sex, Marriage, and Family in World Religions*, Ed. Don S. Browning, M. Christian Gren, John Witte Jr., Columbia University Press, New York, 2006, s. 237.

<sup>55</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 434.

### c- Damat ve Gelin

Hindu kutsal metinlerinde hem evlenecek erkek hem de kızda karşılıklı olarak bazı nitelikler aranmaktadır. Buna göre her ikisi de, deli, günahkâr, cüzzamlı, aciz, güçsüz, iktidarsız, aynı soydan (*gotra*, yakın akraba), kör, sağır, epilepsi olmamalıdır. Evlenecek çiftin özellikle akraba olmamasına özen gösterilir: Erkeğin (özellikle iki kez doğanlar, *djiva*) evleneceği ve evlilik hayatını sürdüreceği kız, anne veya baba tarafından akrabası olmamalıdır.<sup>56</sup> Kane'nin işaret ettiği üzere *Mahabharata*'ya göre, her iki taraf da eğitim ve zenginlik açısından eşit olmalıdır.<sup>57</sup> Bir kimse karısı ile kendisinin kutsandığını düşünmeli, arkadaşlarının kendisine lanet okuduğunu düşünmemelidir.<sup>58</sup> Her ne kadar temel nitelikler açısından (iyi aile, güzel görünüş, sağlık) gelin-damat seçiminde ortak unsurlar olsa bile gelin seçiminde daha ayrıntılı davranıldığı gözükmektedir.<sup>59</sup>

Eş seçiminde kast, kabile, yaş, eğitim, karakter, sağlık, güzellik, ten rengi ve astroloji önemlidir.<sup>60</sup> Bu açıdan yıldızlara danışmadan evlilik gerçekleşmez. Günümüzde gazetelere verilen eş ilanlarında kast, ten rengi, eğitim ve astrolojik alametler zikredilir.<sup>61</sup>

### d- Ailelerde Aranılan Şartlar

Manu Kanunnamesi'ne göre, gelin ve damat adayının ailelerinin de bir takım niteliklere sahip olması gereklidir. Her ne kadar inek,

<sup>56</sup> *Manu*, III.5; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 431.

<sup>57</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 431. Bu durum, Anadolu'da "Davul bile dengi dengine çalar" atasözü ile ifade edilmektedir.

<sup>58</sup> *Kamasutra*, III.1.3; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 432.

<sup>59</sup> *Kamasutra*, III.1.2; *Visnu Dharma-sutra*, 24.11; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 431.

<sup>60</sup> Karel Werner, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Taylor & Francis e-Library, 2005, s. 25; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 222; Arvind Sharma, "Marriage in the Hindu Religious Tradition" *Journal of Ecumenical Studies*, 1985, 22(1), s. 73; Hillary Rodrigues, *Introducing Hinduism*, Routledge, New York, 2006, s. 81. Hindu astrolojisi hakkında ayrıntılı bilgiler hakkında bkz., Ebu Reyhan el-Biruni, *Alberuni's India*, ed. Edward Sachou, New Delhi 1964, II/211-246.

<sup>61</sup> Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 115.

at ve kuzu sürüleri bulunsa veya aşırı zengin olsalar da şu on tür aile ile evlilik ilişkisi kurulmaz:

1. Ritüelleri önemsemeyen ve geçiş törenlerini (*samskaralar*) icra etmeyen,
2. Erkek çocuğu olmayan,
3. *Veda* metinlerini okumayan veya okumayı ihmal eden,
4. Bedeni çok kıllı olan,
5. Hemoroid (basür),
6. Tüberküloz (verem),
7. Sindirim problemi çeken,
8. Epilepsi (sara),
9. Beyaz cüzzam ve
10. Siyah cüzzam hastalığı olan aileler.<sup>62</sup>

Manu Kanunnamesi'ne göre ailesinin mükemmelliği, seçkinliği ve itibarını yükseltmek isteyen en iyi olan ile evlenmeyi tercih etmeli, en düşük olandan ise kaçınmalıdır. Yine aynı metinde hangi haller ve koşullarda iyi bir ailenin, kötü aile konumuna düşeceği ifade edilir.<sup>63</sup>

Damat ve gelin seçimi, adayların babası tarafından yapılmaktadır. Seçilen çiftler aile gözetiminde bir araya getirilir ve birbirlerini tanımaları sağlanır. İnisiyatif daima kız babasındadır. Bununla birlikte erkek tarafı, kız tarafından bir miktar nakit para veya bunun karşılığı mal isteyebilir. Modern yasalarla bu uygulama kaldırılmasına rağmen gelenekte çok az da olsa halen devam etmektedir. Bu durum bazen aileler arasında gerginliğe sebep olabilmektedir.<sup>64</sup> Bu meblağı ödeyemeyecek durumda olan ailelerde kız çocuklarının öldürülmesi göze çarpmaktadır.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> *Manu*, III.6-7; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 430; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 181; Bhaiyaram Sarma, *The Vivaha: The Hindu Marriage Samskaras*, Tr. R. C. Prasad, Motilal Banarsidass Publ., New Delhi, 1995, s. 3.

<sup>63</sup> *Manu*, IV.244; III.63-65; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 430.

<sup>64</sup> Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 115; Robin Rinehart, "Hearing and Remembering: Oral and Written Texts in Hinduism", *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice*, ed. Robin Rinehart, Abc-Clio Pub., California, 2004, s. 92; Fred W. Clothey, *Religion in India: A Historical Introduction*, Routledge,



### e- Evlilik Yaşı

Hindu kültüründe evlilik yaşı, kastan kasta, bölgeden bölgeye değişiklik arz etmektedir. Bazen aynı bölgede ve kast içerisinde farklı uygulamalar dikkati çekmektedir. Erkek için önerilen bir yaş olmamakla (istediği takdirde bütün ömrünü bekâr olarak geçirebilir) birlikte genellikle *Veda* eğitimi tamamlamasının ardından evlenmesi tavsiye edilir. *Veda* eğitiminin sekiz yaşında başladığı (*upanayana*) ve 12 yıl sürdüğü dikkate alınrsa erkek yirmili yaşlarda evlenmelidir. Evlenecek erkek ve kızın yaş oranı konusunda metinlerde çelişkili açıklamalar bulunmaktadır. Manu Kanunnamesi'ne göre, otuz yaşındaki bir erkek on iki; yirmi dört yaşındaki bir erkek ise sekiz yaşında bir kızla evlenebilir.<sup>66</sup> Buna binaen *Visnu Purana*'ya göre erkeğin yaşı yaklaşık olarak kızın yaşının üç katı olmalıdır.<sup>67</sup> Yine bu düşünce çerçevesinde *Mahabharata*'ya göre erkek ve kızın yaşları 30-10 veya 21-7 olmalıdır.<sup>68</sup> Manu Kanunnamesi'nde uygun bir eş bulunmuşsa kızların erken evlenebileceği ifade edilir.<sup>69</sup>

*Rigveda*'da kızların evlilik yaşı ile ilgili net bir ifade yoktur. Ancak kızların yetişkinlik çağında evlenmeleri konusunda bazı imalar vardır. *Rigveda*'da "kız, güzel bir görünüm kazandığı ve süslenmeye başladığı andan itibaren erkekler arasından arkadaş arar" denilmesi onun eş seçimi yapabilecek bir çağda evlendiğini gösterir. Yine aynı metinde "Surya, yeterince erişkin olduktan

---

London, 2006, s. 64; Jeaneane Fowler, *Hinduism: Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Brighton, 1997, s. 54.

<sup>65</sup> David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Pub., Oxford, 2003, s. 111. Hint kültüründe bazı ailelerde kızların hoş karşılanmamasına rağmen bazı aileler tarafından çok sevilmesi, şımartılması ve iyi nitelikler kazandırılması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., J. J. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, Stephen Austin and Sons Ltd., GB, Tarihsiz, s. 6-30.

<sup>66</sup> *Manu*, IX.94.

<sup>67</sup> *Visnu Purana*, III.10.16. *Veda* metinlerini kompoze eden azizlerinden birisi olan Angiras'a göre gelin damattan iki, üç, beş veya yedi yaş küçük olmalıdır. P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 438.

<sup>68</sup> *Mahabharata, Anusasana*, 44.14 (*The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, (I-XII) Trans. by, Pratap Chandra Roy, Oriental Publishing Co., Calcutta, Tarihsiz); P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 439.

<sup>69</sup> *Manu*, IX.88; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 445.

sonra Soma ile evlendirilmiştir”<sup>70</sup> ifadesi de yer alır. Manu Kanunnamesi’nde hem “Genç kız, ergenliğe ulaşmış olsa bile, ölünceye kadar babasının evinde kalabilir; babası onu, iyi nitelikleri haiz olmayan bir erkeğe vermez” denilir hem de “genç bir kız ergenliğe ulaştıktan sonra babasının evinde en fazla üç yıl kalması makbuldür, bundan sonra kendisine uygun bir eş arar” denilir.<sup>71</sup> Benzer tarzdaki ifadelerin çok daha eski dönemlerde *Rigveda*’da yer aldığını görmekteyiz.<sup>72</sup> Bununla birlikte *Rigveda*’da kızların çok küçük yaşlarda evlendirildiğini gösteren ifadelere de rastlanılmaktadır.<sup>73</sup> Bu hususta *Grihyasutra*’da ayrıntılı kurallar vardır.<sup>74</sup>

M.Ö. 6. yüzyılda kızlar ergenliğe girdikten sonra evlendirilirken M.S. 2. yüzyıldan sonra ise ergenlikten önce evlendirilme geleneği yaygınlaşmıştır. Kane’ye göre bunun birinci sebebi, hızlı bir şekilde yayılmaya başlayan Budizm’in keşiş ve keşişelik kurumunun ahlaki zafiyetidir. İkinci sebep, Panini ve Patanjali dönemlerinde değişik işlerle meşgul olan kızların sonraki dönemlerde hiçbir şey yapmadan, evde boş/tembel bir şekilde oturmasıdır. Bir başka sebep ise, sekiz olan eğitime başlama (*upanayana*) yaşının evlilik yaşı olarak kabul edilmesidir. Ayrıca, her ne kadar dini törenlere iştirak ederse etsin evlenmeden ölen kız için cennetin kapılarının kapalı olduğuna inanılır.<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> *Rigveda*, X.27.12; X.85.

<sup>71</sup> *Manu*, IX.89-90. Kızın, bir taraftan uygun bir eş bulununcaya dek baba evinde kalması tavsiye edilmekle birlikte diğer taraftan yetişkinliğe eriştikten sonra onun en kısa sürede, en geç üç yıl içerisinde evlendirilmesi tavsiye edilmektedir. P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 442.

<sup>72</sup> *Rigveda*, I.117.7; II.17.7; X.39.3.

<sup>73</sup> *Rigveda*, I.51.13; I.116.1; I.126.6-7; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 439.

<sup>74</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 440-441. *Grihyasutra* evde yerine getirilmesi gereken seremonileri ele alan kutsal metinlerdir. Bu eserler, evdeki törenlerin temelini oluşturmasından dolayı genellikle evlilik seremonileri (*vivaha*) ile başlar. Paul B. Courtright, “Hinduism”, *Sex, Marriage, and Family in World Religions*, Ed. Don S. Browning, M. Christian Gren, John Witte Jr., Columbia University Press, New York, 2006, s. 236; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976, s. 6, 153.

<sup>75</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 443-444.

*Mahabharata*'da Rama ve Sita'nın evlendiklerinde 13 ve 6 yaşında oldukları iddia edilir.<sup>76</sup> Hindu uzmanlara göre bu ifade metne sonradan dâhil edilmiştir.<sup>77</sup> Brahmin kızlarının 8-10 yaşlarında evlendirilmesi 6. veya 7. yüzyıllarda yaygın bir uygulamaya dönüşmüş ve modern zamanlara kadar devam etmiştir. Son dönemlerde salgın hastalıklar ve ekonomik sebeplerden dolayı kızların 16 yaşından önce evlendirilemediği ve bazen yirmili yaşları aşıklarını ifade edilmektedir. 1929 ve 1938 yasalarına göre kızlarını 14 yaşından küçük evlendirenler için cezai yükümlülükler söz konusudur.<sup>78</sup>

#### f- Evlilik İçin Uğurlu Zamanlar

*Rigveda*'da "inekler Agha/Magha'da (20 Ocak-19 Şubat) öldürüldü ve gelin, babasının evinden Phalguni'de (geleneksel Hindu astrolojisinde ayın mevzii veya yıldız kümesi) alındı"<sup>79</sup> denilir. Buna göre evlilik, Ay'ın Agha/Magha takımıyıldızı ile birleştiği anda gerçekleşirse uğurlu olacağına inanılır. Buna göre evlilik Magha'da gerçekleşir ve gelin evlilik töreninden bir veya birkaç gün sonra babasının evinden gider.<sup>80</sup> Buna karşılık bazı metinlerde Magha (20 Ocak-19 Şubat), Phalguna (20 Şubat-20/21 Mart) ve yazın son ayı olan Asadha (22 Haziran-22 Temmuz) döneminin haricinde yapılan bütün evliliklerin uygun olacağı ifade edilir.<sup>81</sup> Bazı metinlerde

<sup>76</sup> *Aranyakanda*, 47.10-11. Hindular için Rama ideal bir erkek ve koca, Sita'da ideal bir kadın ve eş konumundadır. Onların evlilikleri, bütün Hindu gençlerinin ve ailelerinin arzuladıkları yegâne bir yaşamdır. Arvind Sharma, "Marriage in the Hindu Religious Tradition" *Journal of Ecumenical Studies*, 1985, 22(1), s. 72.

<sup>77</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 445.

<sup>78</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 445-446; Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 113. Hint ailesindeki gelişim ve dönüşüm hakkında ayrıntılı bilgi için şu esere bakılabilir: Sanjukta Dasgupta and Malashri Lal (Editors), *The Indian Family in Transition: Reading Literary and Cultural Texts*, Sage Pub., New Delhi, 2007.

<sup>79</sup> *Rigveda*, X.85.13.

<sup>80</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 512. Ayrıca bkz., Bhaiyaram Sarma, *The Vivaha: The Hindu Marriage Samskaras*, Tr. R. C. Prasad, Motilal Banarsidass Publ., New Delhi, 1995, s. 19-20.

<sup>81</sup> *Apastamba Grihyasutra*, II.12-13; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 512. Hinduların uğurlu ve uğursuz kabul ettikleri zaman dilimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Reyhan el-Biruni, *Alberuni's India*, ed. Edward Sachou, New Delhi 1964, II/185-193.

Caitra (22 Mart-20 Nisan) ve Pausa (22 Aralık-20 Ocak) ayı hariç bütün ayların evlilik için uygun olduğu zikredilir.<sup>82</sup> Ancak bununla birlikte bazılarına göre evlilik için herhangi bir dönem söz konusu olmayıp, her zaman gerçekleştirilebilir.<sup>83</sup>

### g- Kastlar Arası Evlilik

Modern zamanlarda anlaşıldığı biçimiyle katı bir kast anlayışının *Rigveda* döneminde bulunmadığı araştırmacılar tarafından belirtilmektedir.<sup>84</sup> Bu açıdan kastlar arası evlilik yasağı ve yeme-içme kurallarının sonradan geliştiği ileri sürülmektedir. Nitekim kastlar arası evliliğe atıf yapan metinler bu yorumu güçlendirmektedir.<sup>85</sup>

Kast anlayışı evlilikte belirleyici bir rol oynar. Manu Kanunnamesi'nde bir kız için en iyi evlilik kendi kastına mensup bir erkekle yaptığı evliliktir.<sup>86</sup> Yine aynı metne göre, erkek daima kendine eşit veya kendinden alt kastta bir kızla evlenmelidir. Sudra kastına mensup bir erkek sadece Sudra kastına mensup bir kadınla evlenebilir. Vaisya kastına mensup bir erkek, Vaisya ve Sudra kastına mensup bir kadınla evlenebilir. Kşatriya kastına mensup bir erkek, Kşatriya, Vaisya ve Sudra kastına mensup bir kadınla evlenebilir. Brahmin kastına mensup bir erkek, sırasıyla Brahmin, Kşatriya, Vaisya ve Sudra kastına mensup bir kadınla evlenebilir. Fakat bir Brahmin veya Kşatriya ilk eş olarak bir Sudra kadını tercih etmemelidir. Sudra kastına mensup herhangi bir kadının Brahmin veya Kşatriya kastına mensup bir erkeğin ilk eşi olduğuna dair hiçbir anlatıma rastlanılmaz.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Gelin ve damatın doğum tarihlerine göre belirlenen uğurlu zamanlar tablosu için bkz., P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 513, 515.

<sup>83</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 512.

<sup>84</sup> E. Senart, *Caste in India: The Facts and the System*, Ess Ess Pub., New Delhi, 1975, s. 124.

<sup>85</sup> Bir Brahminin, Kşatriya kastına mensup bir kızla ve bir kralın, Vaisya kastına mensup bir kızla evlenmesi için bkz., *Rigveda*, V.61.17-19; *Satapatha Brahmana*, IV.1.5 (SBE, vol. 26/272-275); XIII.2.9.8 (SBE, vol. 44/326); P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 447.

<sup>86</sup> *Manu*, III.12; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 448.

<sup>87</sup> *Manu*, III.14.

Dini metinlere göre, tavsiye edilmemekle birlikte ilk üç kasta mensup olanlar (iki kez doğanlar = *djiva*), *Veda* ilahilerini okumasızın sudra kastına mensup bir kız ile evlenebilir. Ancak bu tür bir evlilik sadece şehvi arzuları tatmin içindir ve dini bir fazileti yoktur. Bu evlilik sayesinde olan çocuklar sudra statüsüne sahip olur.<sup>88</sup> Yine aynı metinlerde bu tür evliliklerin sert bir dille eleştirildiği de dikkati çeker.<sup>89</sup>

Kastlar arası evlilik bir takım sorunları beraberinde getirmektedir. Mesela, üst sınıfa mensup olan erkekler toplumun alt tabakasına mensup bir kadınla evlenirlerse statülerini yitirirler. Bu konuda Hindu fıkıhçıları arasında bazı tartışmalar yaşanmıştır. Bazılarına göre sadece evlilik akdi kast dışına atılma nedeni iken, bazıları evlilikten bir çocuğun dünyaya gelmesi, diğerleri ise bu çocuğun erkek olması ve nesli devam ettirmesi koşulu ile kast dışına atılacağını savunurlar. İki kez doğanlar sınıfına (ilk üç kast) mensup olan bir erkek Sudra kastına mensup bir kadınla evlenirse ailesini ve çocuklarını Sudra statüsüne düşürecektir. Kast dışına itilmesi konusu tartışmalıdır. Atri ve Utathya'nın oğlu Gautama'ya göre bir Sudra kadını ile evlenen, Saunaka'ya göre Sudra kadından bir erkek sahibi olan, Bhrigu'ya göre Sudra kadından çocuk (nesil) sahibi olan kişi, kast dışına itilir. Bir Brahmin, Sudra kadını ile yatarsa cehenneme gider; ondan çocuk sahibi olursa Brahmin statüsünü kaybeder. Ruhlar ve semavi varlıklar bu tür bir kimse'nin (Sudra kadınının yardımıyla) yapmış olduğu sunumları yemezler ve böyle bir kimse cennete gidemeyecektir. Sudra kadını ile öpüşen, onun nefesini bünyesine alarak kirlenen, ondan erkek evlat sahibi olan kimse için hiçbir kefarete söz konusu değildir.<sup>90</sup>

Manu Kanunnamesi ve *Yajnavalkya*'ya göre bir brahmin dört kastta mensup dört kadından erkek evlat sahibi olabilir. Brahmin kadından doğan erkek, adamın servetinin %40'ını, Kşatriya'dan doğan %30'unu, Vaisya'dan doğan %20'sini, Sudra'dan doğan ise

<sup>88</sup> *Visnu Dharma-sutra*, 24.1-4; *Manu*, III.12.

<sup>89</sup> *Manu*, III.15-19; *Visnu Dharma-sutra*, 26.5-6 (SBE, vol. 7/112); P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 448-449.

<sup>90</sup> *Manu*, III.15-19.

%10'unu alır.<sup>91</sup> Metinlerde dört evliliğe kadar müsaade edilmiş olsa bile günümüzde tek eşlilik yaygındır. 1955 yılında hazırlanan ve 1976'da ilaveler yapılan medeni kanuna göre evlilik sözleşmeleri Batı tarzına yakın bir hale gelmiştir. Buna göre kadınlar da boşanma isteminde bulunabilir.<sup>92</sup> Modern zamanlarda yapılan yasal düzenlemelerin yanı sıra, geleneksel olarak sürmekte olan çocuk evliliğine karşı çıkan ve kastlar arası evliliği destekleyen gruplar ortaya çıkmıştır.<sup>93</sup>

*Sapinda* (kuzenler arası evlilik) ilişkisi biçiminde gerçekleştirilen evlilik, miras ve doğum açısından önemlidir ve bu evlilik türü bütün kastlar için yasaklanmıştır. Evlilik için en az beş nesil geçmişten akraba olmamak gereklidir. *Sapinda* ilişkisinin yasaklanması modern zamanlarda büyük zorluklar meydana getirmektedir. Eğitim oranının yükselmesi, kızların evlilik yaşının ilerlemesi, aşk evliliği gibi modern durumlar nedeniyle *sapinda* ilişkisinin yasaklanması anlamsız kabul edilmektedir. Otoriteler, *sapinda* ilişkisinin kapsamını daraltma girişiminde bulunmaktadırlar.<sup>94</sup>

Evlilikle ilgili bu yasakların yanı sıra şunlar da söz konusudur: Karşılıklı kız ve erkek değişimi şeklindeki berdel evlilikleri yasaktır. İki kız kardeş aynı adamla evlendirilemez, ya da iki kız kardeş iki erkek kardeşe verilemez. Ancak bu hükümler, günümüzde, öneriden öteye geçmez.<sup>95</sup> Aynı atadan gelen akrabalar

<sup>91</sup> *Manu*, IX.152-153; *Yajñavalkya*, II.125; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 449.

<sup>92</sup> Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 150; Robin Rinehart, "Hearing and Remembering: Oral and Written Texts in Hinduism", *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice*, ed. Robin Rinehart, Abc-Clio Pub., California, 2004, s. 75; Steven J. Rosen, *Essential Hinduism*, Praeger Publishers, USA, 2006, s. 22; Fred W. Clothey, *Religion in India: A Historical Introduction*, Routledge, London 2006, s. 194; Ludo Rocher, "The Dharmasastras", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003, s. 112.

<sup>93</sup> Dermot Killingley, "Modernity, Reform, And Revival", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003, s. 517-519.

<sup>94</sup> Bazı Hindu hukukçularına göre, evlat alınan erkek çocuklar için de *sapinda* yasağı geçerlidir. Buna göre, evlat edinilen baba tarafından yedi, anne tarafından beş nesil geçmedikçe evlilik geçerli sayılmaz. P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 452, 455, 464, 470; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 175; Bhaiyaram Sarma, *The Vivaha: The Hindu Marriage Samskaras*, Tr. R. C. Prasad, Motilal Banarsidass Publ., New Delhi, 1995, s. 4.

<sup>95</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 501.

arasında gerçekleşebilecek evlilik türlerini gösteren aşağıdaki şemalar<sup>96</sup> konunun daha somut hale gelmesini sağlayacaktır.

Şema 1	
1- Ata	
2- K	2- K
3- E	3- E
4- E	4- E
5- E	5- K
6- E	6- E
7- E	7- E
8- K	8- E

Bu şemaya göre evlilik aynı soydan gelen kız ve erkek için ancak sekizinci nesilde mümkündür. Çünkü nesil erkekler aracılığıyla devam etmiştir.

Şema 2	
1- Ata	
2- E	2- E
3- E	3- E
4- E	4- E
5- K	5- K
6- E	6- K

Bu şemaya göre evlilik aynı soydan gelen kız ve erkek için altıncı nesilde mümkündür. Çünkü her ikisinde de nesil anne aracılığıyla sürmüştür ve ilk ata ile aradan beş nesil geçmiştir.

Şema 3	
1- Ata	
2- E	2- E
3- E	3- E
4- E	4- E
5- K	5- K
6- E	6- K
7- K	7- E

Bu şemaya göre evlilik altıncı nesildeki erkek ve kız için mümkündür. Zira soy her iki tarafta da anne ile devam ettiği için beş nesil geçmiş gözükmemektedir. Ancak, soy yeniden erkeğe geçtiği için yedinci nesildeki kız ve erkeğin evlenmesi uygun değildir. Çünkü bu durumda yedi nesil şartı aranır.

Şema 4	
1- Ata	
2- E	2- E
3- E	3- E
4- E	4- E
5- K	5- E
6- K	6- E

Bu şemaya göre evlilik altıncı nesilde (kız tarafında) soy anneden devam etmesi ve beş nesil geçtiği için sorun gözükmemekle birlikte erkek tarafında soy baba tarafından devam ettiği ve yedi nesil geçmediği için evlilik mümkün değildir.

<sup>96</sup> Şemalar için bkz., P. V. Kane, *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*, Vol. II, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1997, s. 457.

### III- Manu Kanunnamesi'nde Evlilik Türleri

Manu Kanunnamesi'ne göre, dört kast tarafından uygulanan sekiz tür evlilik vardır. Bunlardan bazıları bir takım yarar ve kazançlar getirirken, bazıları da hem bu hayatta hem de öteki hayatta bir takım zararlar, kötülükler ve uğursuzluklar getirir.<sup>97</sup>

Manu Kanunnamesi'nde zikredilen sekiz evlilik türü şunlardır:

- a) *Brahma*: Brahminlerin evliliği,
- b) *Daiva*: Semavi varlıkların evliliği,
- c) *Arsha*: Rişilerin evliliği,
- d) *Prajapatya*: Pragapatilerin evliliği,
- e) *Asura*: Asuraların evliliği,
- f) *Gandharva*: Gandharvaların evliliği,
- g) *Rakshasa*: Rakshasaların evliliği ve
- h) *Paisaka*: Pisaka'ların evliliğidir.<sup>98</sup>

Manu Kanunnamesi'nde belirtilmiş olan bu evlilik türlerinin kaynağını *Veda* metinleri oluşturmaktadır. Mesela, *Brahma* evliliği *Rigveda*, X.85; *Asura* evliliği *Rigveda*, I.109.2; *Gandharva* evliliği *Rigveda*, I.119.5; X.27.12; *Daiva* evliliği *Rigveda*, V.61'den esinlenilerek biçimlenmiştir.<sup>99</sup> Şimdi, bu evlilik türlerini Manu Kanunnamesi ve ilişkili literatüre göre kısaca tanıtmaya çalışacağız.

*Brahma* evliliği, kızın değerli ve pahalı giysilerle süslenmesinin ve mücevherlerle onurlandırılmasının ardından babası tarafından, Vedaları iyi bilen ve iyi davranışlara sahip olan birisine verilmesidir.<sup>100</sup> Evlilik türlerinin en şerefli kabul edilen bu evlilik tipine göre kız, Vedaları öğrenmiş ve iyi karakterli bir kimseye

---

<sup>97</sup> *Manu*, III.20.

<sup>98</sup> *Manu*, III.21; *Yajnavalkya*, I.58-61; *Visnu Dharma-sutra*, 24.18-19; A. Berriedale Keith, "Marriage (Hindu)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, T. & T. Clark, Edinburgh, 1916, VIII/450-451; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 516; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 219; William P. Harman, *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992, s. 13.

<sup>99</sup> Bkz., P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 525; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 159-170.

<sup>100</sup> *Manu*, III.27; *Yajnavalkya*, I.58.



hediye (*dana*) olarak verilir.<sup>101</sup> Kızın takılar ve süslerle donatılmasının ardından babası tarafından, kurban ritüelini layıkıyla icra eden bir rahibe verilmesine *Daiva* evliliği denilir.<sup>102</sup> Bu evlilikte, damatın babası rahip olmasından dolayı kurban ritüelini icra etmesinin ücreti (*daksina*) olarak, yani kızın kendisi hediye olarak, sunulur.<sup>103</sup> Kızın babasının, dini kurallar gereği damattan bir inek ve bir öküz veya bunlardan iki çift almasından sonra kızını vermesine *Arsha* evliliği denilir.<sup>104</sup> Bu evlilikte damat ateş kurbanı töreninin hamisidir. *Arsha* evliliğinde alınan mal belirlenmiş değildir, damat gönlünden koparı verir. Bununla birlikte, bu evlilik türüne kızın satın alındığı eleştirileri yöneltilmiştir. Damat tarafından geline ve yakınlarına verilen hediyeler, damatın onlara saygı duyması ve şefkat sahibi olması biçiminde algılanır.<sup>105</sup> İlk dört evlilik türünde kızın babasının veya diğer yakınlarının damata hediye vermeleri söz konusudur. Kız, evlilik töreninin ardından babasının korumasından çıkıp eşinin korumasına ve kontrolüne girmiş olur.<sup>106</sup>

Kız babasının, “her ikinizin de üzerinize düşen vazifeyi yerine getireceğinize inanıyorum” demesi ve damadı onurlandırmasının ardından kızını vermesine *Prajapatya* evliliği denilir.<sup>107</sup> Bu evlilikte, teklif damattan gelir ve sözleşmeli bir evlilik söz konusudur.<sup>108</sup> Damatın, kendi isteği ve maddi durumu ölçüsünde kızın kendisine ve ailesine bir takım maddi katkılar sağlaması (*sulka*) ile gerçekleşen evliliğe *Asura* denilir.<sup>109</sup> *Asura* evliliği kızların para veya ona eşdeğer bir mal ile satıldığı yorumlarına açıktır ve bu nedenle metinlerde kınanmaktadır. Bazen para konusunda zorlama yapıldığı

<sup>101</sup> Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 169-170; Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 114; Julius Lipner, *Hindus*, s. 220.

<sup>102</sup> *Manu*, III.28.

<sup>103</sup> Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 220; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 168-169.

<sup>104</sup> *Manu*, III.29; *Yajnavalkya*, I.61.

<sup>105</sup> *Manu*, III.54; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 220; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 518-519; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 167-168.

<sup>106</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 517.

<sup>107</sup> *Manu*, III.30.

<sup>108</sup> Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 114; Julius Lipner, *Hindus*, s. 220; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 166-167.

<sup>109</sup> *Manu*, III.31.

da söylenir.<sup>110</sup> Oysa Manu Kanunnamesi'nde eğitimli veya dini yasaları bilen hiçbir babanın kızı için başlık parası talep etmeyeceği, kız üzerinden elde ettiği gelir veya mal-mülk ile yaşayan akrabaların çok kötü bir fiil işledikleri ve onların cehenneme gidecekleri belirtilir.<sup>111</sup> Kız ve erkeğin birbirlerini severek ve gönüllü bir şekilde bir araya gelmelerine *Gandharva* evliliği denilir. Bu evliliğin sebebi arzulardır ve neticesi de cinsel birleşmedir.<sup>112</sup> *Gandharva* evliliğinde kız, babasının otoritesini yok saymış kabul edilir. Hintlilere göre evliliğin temel amacı dini törenleri yerine getirmek ve soy/nesil sahibi olmak iken, *Gandharva*'da amaç cinsel arzuları tatmindir ve bu yüzden çiftler 'şehvet düşkün' olarak anılırlar. Ailelerin rızasına itibar edilmediği için çok fazla tavsiye edilmeyen *Gandharva* türü evliliğe, genellikle soylu/varlıklı aileler ve kraliyet ailesi içerisinde rastlanılmaktadır.<sup>113</sup> Bir kızın, babasının öldürülmesi veya yaralanması sonucunda evinden zorla çıkarılmasına *Rakshasa* evliliği denilir.<sup>114</sup> Bu evliliğin temelinde zor kullanma vardır. Baba, bazen kaçırın kimsenin gücünden çekinerek karşı koyamaz. *Rakshasa* evliliği, efsanelerde şeytanların (*rakshasa*) zor kullanarak bazı işler gerçekleştirdiği için bu adla anılmıştır.<sup>115</sup> Bir erkeğin, sarhoş, uyuyan veya akli melekesi yerinde olmayan bir kıza gizlice tecavüz etmesine ise *Paisaka* evliliği denilir.<sup>116</sup> *Paisaka* (cin, gulyabani) ismi de geceleyin gizlice eylemlerde bulunan cinler veya gulyabanilerden esinlenilerek verilmiştir. Bu en kötü ve en

---

<sup>110</sup> Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 164-166; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 519; Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 114; Julius Lipner, *Hindus*, s. 220.

<sup>111</sup> *Manu*, III.51-54.

<sup>112</sup> *Manu*, III.32.

<sup>113</sup> Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 162-164; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 519, 522; J. J. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, Stephen Austin and Sons Ltd., GB, Tarihsiz, s. 89 vd.; Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 114; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 220; William P. Harman, *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992, s. 13.

<sup>114</sup> *Manu*, III.33.

<sup>115</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 519; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 160-162; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 220; William P. Harman, *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992, s. 13.

<sup>116</sup> *Manu*, III.34.

çirkin uygulamadır. Son iki evlilik türünde babanın bir hediye vermesi söz konusu değildir, çünkü ikisi de kızın ve ailesinin isteğinin dışında gelişen olaylardır.<sup>117</sup>

Bazı araştırmacılar, bu sekiz uygulamanın hepsini evlilik (*vi-veha*) olarak kabul etmemiş, onları sadece kadınları koruma ve güvence altına alma yolları olarak görmüşlerdir.<sup>118</sup> İlk dört evlilik türü onaylanan ve tavsiye edilen uygulamalardır. Bunların en faziletli ilk sırada olanıdır, sonra gelenler ise fazilet sırasında birbirini izler, en kötüsü ise son sıradakidir.<sup>119</sup> Manu Kanunnamesi'ne göre, bir kimse kendi kastından bir kızla karşılıklı rıza içerisinde ilişkiye girerse, kızın babasına, istemesi halinde, bir miktar ücret ödemek durumundadır.<sup>120</sup> Yorumcu Medhatithi'ye göre eğer baba istemezse ücret beytülmale ödenir. Kız, erkeği istemediğini belirtirse başka birisi ile evlendirilebilir. Ancak erkeğin kızı istemiyorum demesi durumunda, zorla eş olarak kabul ettirilir.<sup>121</sup>

Modern zamanlarda *Brahma* ve *Asura* olmak üzere iki evlilik türünün revaçta olduğu gözükmektedir. *Brahma* evliliği, saf ve temiz olan kızın hediye edilmesidir. *Asura* evliliğinde damat veya ailesi tarafından kızın babası veya kızı korumakla mesul olan kişiye bir takım maddi katkılar yapılması söz konusudur. *Gandharva* türü evliliğe, günümüzde geleneklere bağlı ailelerde pek rastlanmaz. Bununla birlikte bu konuda mahkemelere yansıyan olaylar mevcuttur. Boşanmış kadınların yeniden evlenmesi de bu evlilik türüne dâhildir.<sup>122</sup>

<sup>117</sup> Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 159-160; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 519; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 219.

<sup>118</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 520.

<sup>119</sup> *Manu*, III.24-25; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 521; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 159; Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 113; Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 150.

<sup>120</sup> *Manu*, VIII.366.

<sup>121</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 520-521.

<sup>122</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 525-526; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 159, 170.

### a- Evlilik Türleri ve Kast İlişkisi

Evlilik türlerini uygulayacak kastların neler olduğu konusunda, Manu Kanunnamesi'nde aynı kast için değişik görüşlerin ortaya atıldığı dikkati çekmektedir. Mesela, ilk altı evlilik türünün Brahminler, son dört türün Kşatriyalar, *Rakshasa* hariç yine son dört tür evliliğin Vaişya ve Sudra kastları için uygun olduğu zikredilirken, hemen takip eden beyitte ilk dört tür evliliğin Brahminler, *Rakshasa* evliliğinin Kşatriya, *Asura* evliliğinin ise Vaişya ve Sudra kastı için uygun olduğu belirtilmektedir. Bir sonraki beyitte ise yine şöyle farklı bir sınıflama dikkati çekmektedir: *Prajapatya*, *Asura* ve *Gandharva* evliliği bütün kastlar için yasal iken, son iki uygulama yasal değildir ve hiçbir zaman bunlara tevessül edilmemelidir.<sup>123</sup> Metindeki çelişkili ifadelerden birisi de, *Manu* III.25'te "son iki türün yasal olmadığı" ifade edilirken, *Manu* III.24'te "*Rakshasa* evliliği Kşatriya için uygundur" denilmesidir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere ilk üç evlilik türü Brahminlere, sonraki üç evlilik türü yani, *Prajapatya*, *Asura* ve *Gandharva* evliliği yine Brahminler dahil bütün kastlara açık gözükmektedir. Son iki evlilik türünün ise kızın ve ailenin rızasının alınmadığı gerekçesiyle tavsiye edilmediği açıktır.

### b- Evlilik ve Çocuklar

Manu Kanunnamesi'nde ifade edildiği üzere çocukların karakterleri yapılan evlilik türlerine göre şekillenir. İlk dört tür evlilikten doğan erkek çocuklar manevi açıdan yüce, kalbi *Veda* sevgisi ile dolu, fiziki açıdan yakışıklı ve çekici, iyi meziyetlerle donatılmış, servet, ün ve şöhret sahibi olacaklardır. Bunlara ilaveten mutluluk içerisinde uzun bir yaşam süreceklerdir. Son dört tür evlilikten doğan evlatlar ise, gaddar, zalim, yalancı, *Vedalar*dan nefret eden kimseler olacaklardır.<sup>124</sup> *Dharmaşastralara* göre, tavsiye edilen evli-

<sup>123</sup> *Manu*, III.23-25; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 159.

<sup>124</sup> *Manu*, III.39-42; Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 115. Geleneklerin çiğnenmesi suretiyle kastlar arasında yapılan evlilik türünden doğan çocuklara *jatis* adı verilir. Evlilik, doğacak olan çocuğun kasttaki statüsünün belirlenmesinde çok önemlidir. Robin Rinehart, "Introduction: The Historical Background", *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice*, ed. Robin Rinehart, Abc-Clio Pub., California, 2004, s. 27; Steven J. Rosen, *Essential Hinduism*, Praeger Publishers, USA, 2006, s. 41; David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Pub.,

lik türlerinden doğan çocuklar hem kendileri hem de geçmişi ve geleceği için şefaatte bulunacaktır. Buna göre, *Brahma* evliliğinden doğacak erkek çocuğu on nesil geçmişi, on nesil geleceği ve kendisi olmak üzere toplam 21 nesli gūnahtan ve kötülükten arındırır. *Daiva* evliliğinden doğacak erkek çocuğu yedi nesil geçmişi, yedi nesil geleceği ve kendisi dahil toplam 15 nesli gūnahtan ve kötülükten arındırır. *Prajapata* evliliğinden doğacak olan erkek çocuğu altı nesil geçmişi, altı nesil geleceği ve kendisiyle birlikte toplam 13 nesli gūnahtan ve kötülükten arındırır. *Arsha* evliliğinden doğacak olan erkek çocuğu üç nesil geçmişi, üç nesil geleceği ve kendisi olmak üzere toplam 7 nesli gūnahtan ve kötülükten arındırır.<sup>125</sup>

*Rigveda*'nın X.85 ilahisinin bazı bölümleri günümüzdeki evlilik törenlerinde halen okunmaktadır.<sup>126</sup> Buna göre, ideal evlilik, Savitri'in kızı Surya ile Soma'nın mitolojik evliliği üzerinden somutlaştırılarak anlatılır; ideal ve mutlu bir evliliğin unsurları ele alınır. İlahide anlatıldığı üzere iki Asvin, Surya'dan Soma ile evlenmesini isterler. Surya'nın babası bu isteği onaylar ve damat onurlandırılır, hediyeler sunulur ve inekler kesilir. Soma, şöyle diyerek Surya'nın elini tutar: “*Senin elini refah ve mutluluk için tutuyorum, benimle birlikte yaşlanasın; semavi varlıklar Bhaga*<sup>127</sup>, *Arya-*

---

Oxford, 2003, s. 42; Fred W. Clothey, *Religion in India: A Historical Introduction*, Routledge, London 2006, s. 66; Declan Quigley, “On the Relationship Between Caste and Hinduism”, *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003, s. 449.

<sup>125</sup> *Manu*, III.37-38 ve *Yajnavalkya*, I.58-60; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 524. evlilik türlerinin bir fazilet sırasına göre oluşturulduğunu kabul eden görüş çerçevesinde düşündüğümüzde, şayet geçmiş ve geleceğe şefaate bir fazilet kabul edilecek olursa, *Arsha* ve *Prajapatya* evliliklerinden doğacak olan çocukların geçmişten ve gelecekte üçer nesle şefaate edecek olmaları bu efdâliyet anlayışına ters gözükmektedir.

<sup>126</sup> David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Pub., Oxford, 2003, s. 36; Michael Witzel, “Vedas and Upanisads”, *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003, s. 88; Paul B. Courtright, “Hinduism”, *Sex, Marriage, and Family in World Religions*, Ed. Don S. Browning, M. Christian Gren, John Witte Jr., Columbia University Press, New York, 2006, s. 233-234.

<sup>127</sup> Evliliğin koruyucusu ve şans getiren bir tanrı olarak kabul edilir. M. M. Ninan, *The Development of Hinduism*, s. 287; Michael Witzel, “Vedas and Upanisads”, *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003, s. 72.

*man*<sup>128</sup>, *Savitri ve Purandhi seni bana aile reisliği görevini icra etmem için verdiler.*"<sup>129</sup> Kız, babasının korumasından çıkıp kocasının kontrolüne girerken ona şöyle denir: "Dilerim ki burada birlikte kalırsın, dilerim ki hiç ayrılmazsın, dilerim ki uzun ve başarılı bir yaşam sürersin, dilerim ki evinde mutlu olur oğulların ve torunlarınla yaşarsın. Ey Indra ona değerli oğullar, başarı, mutluluk ve en az on tane oğul ver; o, kayın pederinin, kayın validesinin, kayınlarının ve görümcelerinin yanında kıymetli olsun."<sup>130</sup>

### c- Evlilik Törenleri

Dini ritüelleri Hinduların bütün yaşamında görmek mümkündür. Doğum, ergenliğe giriş, evlilik ve ölüm gibi hayatın geçiş anlarında geleneksel uygulamalar dikkat çeker. Bunlardan en önemlisi evlilik esnasında gerçekleştirilen törenlerdir. Bu törenler sayesinde hem sosyal hem de ilahi ilişki sağlam hale gelir. Bu açıdan evlilik birbirinden çok da ayırt edilemeyen sosyal ve dini bir uygulamadır.<sup>131</sup> Evlilik ritüellerinin köylere, kasabalara göre farklılık ve çok karmaşık bir yapı arz ettiği görülmektedir. Evlilik töreni, baba

---

<sup>128</sup> Aryaların evlilik tanrısıdır. Michael Witzel, "Vedas and Upanisads", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003, s. 72, 79.

<sup>129</sup> *Rigveda*, X.85.36.

<sup>130</sup> *Rigveda*, X.85.42-47; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 526; *Rigveda*'da bulunan evlilik ilahisinin (X.85) çevirisi için ayrıca bkz., Paul B. Courtright, "Hinduism", *Sex, Marriage, and Family in World Religions*, Ed. Don S. Browning, M. Christian Gren, John Witte Jr., Columbia University Press, New York, 2006, s. 233-236.

<sup>131</sup> Bu konuda şu eserlere bakınız: Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976; William P. Harman, *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992, s. 126-127; V. M. Apte, *The Sacrament of Marriage in Hindu Society from Vedic Period to Dharmasastras*, Ajanta Pub., Delhi, 1978, s. XI; Gavin Flood, "Introduction: Establishing the Boundaries", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003, s. 6; P. V. Kane, *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*, Vol. II, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1997, s. 427; Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, s. 150; David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Pub., Oxford, 2003, s. 155; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 219; T. N. Madan, "The Householder Tradition in Hindu Society", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003, s. 298.

evinden ayrılma, birleştirme, bereket ve koruma ritüellerini kapsayan bir bütündür.<sup>132</sup>

*Rigveda* X.85'de zikredilen kurallar çerçevesinde evlilik ritüelinin temel esasları günümüze değin korunmuş durumdadır. Evlilik gününden önce bir takım hazırlıklar yapılmaktadır. Kız ile erkek arasında söz kesilmesi evlilik ritüelinin başlangıcı kabul edilir. *Vedalarda*, Surya'nın Soma için istenmesi örneğinde olduğu gibi, kızı babasından damatın arkadaşları istemekte idi.<sup>133</sup> Ancak kızın, erkeğin babası tarafından "kızını oğluma ver" denilmek suretiyle istendiği de metinlerde yer almaktadır. Kızın babası, eşine ve aile bireylerine danıştıktan sonra olumlu karar çıkarsa "bu uğurlu günde, şu nesilden gelmekte olan kızımı, nesiller bahşetmesi için size veriyorum" der. Bunun üzerine erkeğin babası "nesil bahşetmesi için verdiğin bu kızı biz kabul ediyoruz" der. Kız, babası tarafından sözlü olarak damat adayına verilir ve böylece sözlenme gerçekleşmiş olur. Bunun ardından damatın babası kendi geleneklerine uygun biçimde kıza elbiseler, çiçekler, takılar sunar ve sözlenme töreni dualar ile sona erer. Evlilikten önceki son bir ay içinde belirlenen uğurlu bir günde nişan töreni yapılır. Damat güzel bir şekilde giyinmiş ve süslenmiş olarak, ilahiler eşliğinde kızın evine gider. Orada kızın babası tarafından karşılanır. Damat adayını gelin adayına sağlık, mutluluk ve iyi bir nesil yetiştirmesi için dua eder. Çok sade olan nişan töreni tarafların birbirlerine iyi dilekler dilemeleri, saygı ve hürmet göstermeleri ve yapılan dualar ile sonlandırılır.<sup>134</sup>

Evlilik töreni, nişanın tam tersine oldukça ayrıntılı ve karmaşıktır. Uğurlu bir zaman diliminde gerçekleştirilen evlilik ritüelinin metinlerde<sup>135</sup> anlatıldığı üzere genel hatları ile ele almaya çalışaca-

<sup>132</sup> Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 115; P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, s. 527.

<sup>133</sup> *Rigveda*, X.85.9, 15, 33.

<sup>134</sup> Nişan töreni için *Vağdanam*, *Kanyavarana* gibi isimler kullanılmaktadır. Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, 1976, s. 207-209.

<sup>135</sup> Evlenme törenini, Hinduların evlerde yaptıkları ritüelleri ihtiva eden *Asvalayana Grihyasutra* metni çerçevesinde ele alacağız. Bu konuda bkz., *Asvalayana Grihyasutra*, I.7.3-I.8. Bu bölümün çevirisi için ayrıca bkz., Paul B. Courtright, "Hinduism", *Sex, Marriage, and Family in World Religions*, Ed. Don S. Browning,

ğız. Evlilik töreninin hemen başlangıcında *altarda* yanmakta olan ateşin batı tarafına bir değirmen taşı ve kuzey doğusuna bir su kavanozu konulur. Damat ateşe sunum yapar, bu esnada gelin onun sağ eline dokunur. Damat batıya, gelin doğuya dönük vaziyette iken damat, gelinin başparmağını tutar ve “senin elini mutluluk ve iyi bir talih için tutuyorum”<sup>136</sup> der. Damadın, gelinin başparmağını tutması erkek çocuk istediği anlamına gelir. Şayet damat, kız çocuk istiyorsa gelinin diğer parmaklarını, hem kız hem erkek çocuk istiyorsa bütün parmaklarını gelinin saçının üzerinde tutar. Gelin ateşin ve su kavanozunun etrafında üç kez döndürdükten sonra ateşi sağ taraflarına alırlar ve damat “ben gökyüzüyüm, sen yeryüzüsün, haydi evlenelim, soy/nesil sahibi olalım, sevgi ve şefkat dolu uzun bir yaşam sürelim” diye mırıldanır.<sup>137</sup> Gelin tekrar, değirmen taşının etrafında döner ve damat bu esnada “bu taşın üstünde yürü, taş gibi sabit ol, düşmanlarının üstesinden gel, düşmanlarını ayaklar altına al” der. Bunun üzerine gelinin bir araya gelmiş iki avucunun içine eritilmiş tereyağı dökülür, sonra erkek kardeşi veya yakın akrabadan birisi gelinin avuçlarına iki kez kavrulmuş tahıl döker. Bunu müteakiben damat kurban materyalleri veya sunum malzemelerinin üzerine eritilmiş tereyağı döker.<sup>138</sup> Bu uygulamayı şu kutsal beyitlerin okunması izler: “Kızlar tanrı Aryaman’a kurban sundu. Ümit ederiz ki Aryaman, kızın, babasının evinden kolaylıkla çıkmasını ve damatın evinde ilelebet kalmasını sağlar.” Aynı tarz dualar Tanrı Varuna, Pusan ve Agni’ye erkek evlat sahibi olmak, uzun ve mutlu bir yaşam sürmek, bolluk-refah ve servet içinde yaşamak ve ellerin hiç ayrılması için yapılır.<sup>139</sup> Gelin ve damatın elleri bir araya getirilir ve ibadeti

---

M. Christian Gren, John Witte Jr., Columbia University Press, New York, 2006, s. 237-240.

<sup>136</sup> *Rigveda*, X.85.36.

<sup>137</sup> Benzer uygulamalar için bkz., *Brihadaranyaka Upanisad*, VI.4.20 (*The Thirteen Principal Upanishads*, Çev., Robert Ernest Hume, Oxford University Press, London, 1921).

<sup>138</sup> Zikredilen evlilik türlerinin hepsinde de çiftler, bütün dini uygulamaları beraber icra etmek zorundadırlar. Bunlara bazı ayrıntılar ilave edilmesi mümkündür, zira burada anlatılanlar genel bir uygulamadır. P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 518, 527-528.

<sup>139</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 529.



icra eden din adamı (*acarya*) ateşin yanındaki su kavanozundan sular alarak her ikisinin başına serper. Gelin, törenin yapıldığı gün, kocası ve çocukları hayatta olan bir Brahmin kadınının evinde geceler. Gelin geceleyin kutup yıldızını gördüğü zaman sessizliğini bozarak “dilerim ki kocam uzun yaşar ve ona nesiller veririm” der.<sup>140</sup> Gelin ve damat törenin ardından bir seyahate çıkmak zorunda kalırlarsa, dört yol ağzına geldiklerinde “dileriz ki, haydutlarla karşılaşmayız ve düşmanlar bizden uzak olur”<sup>141</sup> derler. Onlar bir kasaba veya köyden geçerken halk “dileriz ki bu yeni evli çift bize uğur getirir”<sup>142</sup> der.

Bundan sonra gelin ve damat yalnız bırakılır. Damat, “dilerim ki burada nesiller sayesinde sevgin ve mutluluğun artar, evindeki dini ritüelleri uygulama konusunda hassas olursun”<sup>143</sup> diyerek gelinle birlikte evine girer. Evliliği simgeleyen tütsüler ve sunum ateşi kibrit çöpleri ile tutuşturulduktan sonra bir öküz derisi, dış tarafı üste ve boyun tarafı doğuya gelecek şekilde zemine serilir. Gelin bu derinin üzerinde otururken, damat, “dilerim ki *Prajapati* bize nesiller ihsan eder, *Aryaman* yaşlanıncaya kadar bizi bir arada tutar. Bütün kötülüklerden arınmış bir şekilde kocanın evine gir...kocana kızgın gözlerle bakma, erkek evlatların anası ol, semavi varlıklara hürmet et”<sup>144</sup> der. Daha sonra peynir lorunu aralarında paylaşarak “dilerim ki tanrılar kalplerimizi birleştirir”<sup>145</sup> der. Bu andan itibaren hububat ve öğütülmüş tahıl (*lavana* ve *ksara*) yemezler, bekârlığı sürdürürler. Üç gece boyunca yatakta değil yerde yatarlar. Bunu 12 geceye, hatta bir yıla çıkarırlar vardır. Bütün uygulamaların tamamlanmasının ardından gelinin elbisesi, hayırlı ve uğurlu dualar etmesi için bir miktar yiyeceklerle birlikte *Surya* ilahisini (*Rigveda*, X.85) bilen bir Brahmine verilir.<sup>146</sup>

<sup>140</sup> Bu, *homa*'nın bitmesinden sonra gelinin kutup yıldızını sessizlik içerisinde beklediğini gösterir. P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 529-530; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, 1976, s. 220-221.

<sup>141</sup> *Rigveda*, X.85.32.

<sup>142</sup> *Rigveda*, X.85.33.

<sup>143</sup> *Rigveda*, X.85.27.

<sup>144</sup> *Rigveda*, X.85.43-46.

<sup>145</sup> *Rigveda*, X.85.47.

<sup>146</sup> Bu açıklamalar için bkz., P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 530-531.

Sonuçta, metinlerde bir takım detaylar<sup>147</sup> olmakla birlikte genel olarak evlilik töreni üç kısma ayrılır.

1. Hazırlık aşaması ritüelin ilk safhasını;
2. Damatın gelinin sağ elini tutması ve *mantra* okunması (*panigrahana*), kutsanmış ateşe sunum yapılması (*homa*), ateş etrafında dönülmesi (*pradaksina*) ve gelin ve damatın ateş etrafında birlikte yedi adım atması (*saptapadi*) ritüelin ikinci safhasını;
3. Kutupyıldız'ını görme ve onu takip eden uygulamalar ise üçüncü safhasını oluşturmaktadır.<sup>148</sup>

Sonuçta evliliğin temel unsurları; gelini (hediye olarak) verme (*dana*), çiftlerin ellerini birleştirmesi veya yüzükleri takmak (*panigrahana*), Veda ilahilerini okumak, ateş etrafında dönmek, yedi ortak adım atmak (*saptapadi*) ve beraberce eve girmek (*vivaha*) şeklindedir.<sup>149</sup>

#### d- Evliliğin Geçerliliği ve Sürdürülebilirliği

Manu Kanunnamesi'ne göre şiddet kullanılarak yapılan hiçbir eylemin geçerliliği yoktur.<sup>150</sup> Ancak bu kuralın evlilikte uygulanması çok sıkıntılıdır. Bazı hukukçulara göre, kızın zorla kaçırılmasının ardından şayet evlilik ritüeli gerçekleştirilmiş ise (özellikle *saptapadi*) bu evlilik geçerli kabul edilir. Ancak Hindu dini huku-kunu ele alan modern eserlerde, evlilik zorla gerçekleşmiş ise her ne kadar gerekli seremoniler yapılmış olsa bile geçersiz kabul edi-

---

<sup>147</sup> Hindu metinlerinde evlilik ritüellerinin gelişim seyri, önemi ve farklı uygulamalar hakkında detaylı bilgi için bkz., P. V. Kane, *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*, Vol. II, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1997, s. 531-538; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 199-225; Bhaiyaram Sarma, *The Vivaha: The Hindu Marriage Samskaras*, Tr. R. C. Prasad, Motilal Barnarsidass Publ., New Delhi, 1995; Arvind Sharma, "Marriage in the Hindu Religious Tradition" *Journal of Ecumenical Studies*, 1985, 22(1), s. 73-75.

<sup>148</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 531.

<sup>149</sup> Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 115; David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Pub., Oxford, 2003, s. 113; Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998, s. 222. Racastan eyaletinde bir Brahman evliliği için aylar ve haftalar öncesinde ve evlilik gününde yapılan hazırlıklar, ritüeller bkz. Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 116-119.

lir.<sup>151</sup> Kutsal metinlere göre, kızın bir erkek ile sözleşmesi ve su ile kutsanmasının ardından damat adayı vefat ederse *Veda* ilahileri henüz okunmadığı için kız halen babasına aittir. Bu yüzden babası onu başkasına verebilir.<sup>152</sup> Manu Kanunnamesi'ne göre evlilik ritüelinde *Veda* ilahilerinin okunması çiftlerin karı-koca olduğunu gösterir, ancak tören tam anlamıyla yedinci adımdan sonra tamama ermiş olur.<sup>153</sup>

Bazı hukukçulara göre, *saptapadi* (ateş etrafında birlikte yedi adım atma) ritüeli gerçekleşmiş ise evlilik tamama ermiş kabul edilir. Ancak bu tören gerçekleşmeden damat vefat ederse, kız dul kabul edilmez ve başka birisi ile evlendirilebilir. Evliliğin en önemli ritüelleri *homa* ve *saptapadi*'dir. Bunlar hariç diğer bütün uygulamalar yapılsa bile evlilik geçerli sayılmaz. Manu IX.47'yi yorumlayan Kane, "*saptapadi ritüelinin ardından evlilik tamamlanmış olur ve kız bundan sonra başka bir kimseye verilemez*"<sup>154</sup> der. Bunun öncesinde ise evlilik tamamlanmış sayılmaz ve kız başkasına verilebilir.<sup>155</sup> Erkek bir kızla sözlendikten sonra onda bazı kusurlar görünce onu terk edebilir.<sup>156</sup> Babası kızın kusurlarını ve hastalıklarını söylemeden bir erkeğe verirse cezaya çarptırılır.<sup>157</sup>

Manu Kanunnamesi'nde kız veya kadına, babası, erkek kardeşleri, kocası, kayınları tarafından saygı gösterilmesi ve onun onurlandırılması tavsiye edilir. Nitekim, kadınlara saygı duyulmasından Tanrılar hoşnut olur, aksi durumlarda ise ne kadar ibadet edilirse edilsin hiçbir faydası yoktur. Buna karşılık, kadınları sefalet içerisinde olan aileler çok geçmeden yok olurlar. Bu açıdan, mutluluk ve refaha kavuşmak isteyen erkekler kadınlara saygı duymalı, onlara güzel yiyecekler sunmalı; bayram ve festivallerde süsler, takılar ve elbiseler almalıdır. Karı kocanın birbirini mutlu ettiği evlerde sarsılmaz bir mutluluk, bolluk ve bereket oluşur.

<sup>151</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 538; Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras*, s. 170.

<sup>152</sup> *Vasistha Dharmasutra*, 17.22.

<sup>153</sup> *Manu*, VIII.227; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 539.

<sup>154</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 539.

<sup>155</sup> *Manu*, IX.71; VIII.98.

<sup>156</sup> *Manu*, IX.72.

<sup>157</sup> *Yajnavalkya*, I.66; P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, s. 540.

Eşler birbirini mutlu etmediği zaman o evlilik çok kötü bir hal alır, çocuklar doğmaz, ritüeller ihmal edilir, *Veda* okunmaz, Brahminlere saygısız davranılır, aile hayatı sona erer.<sup>158</sup>

Manu Kanunnamesi'nde zikredildiği üzere kadın neşeli, keyifli ev işlerinde becerikli olmalı, kocasına daima hizmet etmeli, kocasını üzecek şeylerden uzak durmalıdır.<sup>159</sup> İçki içen, gayr-i ahlaki davranan, hastalıklı, asi, savurgan kadınlar her an terk edilebilir. Kısır kadından sekizinci, çocuğu ölen kadından onuncu, sadece kız çocuk doğuran kadından on birinci yılında, ancak beddua eden kadından hemen boşanılır. Bununla birlikte iyi huylu bir kadın hastalanırsa rızası alınarak ve onuru kırılmadan boşanılır.<sup>160</sup> Eğer makul bir sebep yoksa evlilik, dini açıdan feshedilemez, sonlandırılmaz. Boşanma yasal olmakla birlikte pek rastlanılmaz. Zira boşanma hoş karşılanmaz ve boşanan kadın ailesine geri dönmek zorundadır. Erkekler yeniden evlenebilir, ancak kadınların yeniden evlenmesi bazı şartlara bağlıdır.<sup>161</sup>

Manu Kanunnamesi'nde kocası ölen kadının kayını ile evlendirilmesi (*niyoga*) konusunda birbiriyle çelişen ifadeler yer almaktadır. Nitekim metinde öncelikle kocası ölen kadının, soyun yürütmesi için kayını ile evlendirilmesi gerektiği ve bunun geçerli bir akit olacağı vurgulanırken, hemen akabinde bu tür bir uygulamanın kutsal metinlerde geçerli olmadığı ve yasaklandığı ifade edilmekte ve bu durum kınanmaktadır.<sup>162</sup>

## Sonuç

Hinduların temel dini metinlerinden Manu Kanunnamesi'ne göre doğum, ergenliğe giriş, evlilik ve ölüm gibi geçiş ritüelleri (*samska-*

---

<sup>158</sup> *Manu*, III.55-63.

<sup>159</sup> *Manu*, V.150-156.

<sup>160</sup> *Manu*, IX.80-82. Antik ve modern Hint geleneğinde evlilik hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., J. J. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, Stephen Austin and Sons Ltd., GB, Tarihsiz, s. 146-195; Usha Sharma (Editor), *Marriage in Indian Society: From Tradition to Modernity*, Mittal Pub., New Delhi, 2005; L. E. Gatwood, *Devi and the Spouse Goddess: Women, Sexuality, and Marriage in India*, Manohar, Delhi, 1985.

<sup>161</sup> Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 113.

<sup>162</sup> *Manu*, IX.59-68.

ra) insanların hayatında büyük bir öneme sahiptir. Hindular bu ritüelleri yeri ve zamanı geldiğinde kutsal metinlere uygun bir şekilde gerçekleştirmekle mükelleftir. Bunlar arasında evlilik (*viva-ha*) merkezi bir konum işgal etmektedir ve evlilik töreni çok ayrıntılı bir uygulamadır. Evlilik sayesinde neslin korunması, evdeki ritüellerin yerine getirilmesi ve dünyevi hazların meşru biçimde gerçekleştirilmesi söz konusudur. Evlilik ritüeli sonucunda erkek, Hinduizm'de hayatın dört aşamasından ikincisi olan 'aile hayatı' dönemini gerçekleştirmiş olur. Bu dönem sayesinde o, Hinduizm'de hayatın dört hedefinden üçünü başarılı bir şekilde tamamlama şansına sahip olur. İnancı gereği, ifa etmekle yükümlü olduğu dini törenleri icra ederek hayatın dört hedefinden (*dharma, artha, kama, mokşa*) ilki olan *dharma* yasasına uygun hareket etmiş olur. Aile hayatı kurması münasebetiyle mal-mülk edinmek ve sosyal faaliyetlere katılmak suretiyle ikinci amaç olan *arthayı* yerine getirmiş kabul edilir. Aile hayatı ve evlilik ise özellikle erkeklerle, sevgi, aşk, yaşamdan haz alma gibi dünyevi duyguları meşru biçimde yaşama fırsatı verir. Böylece, insan hayatının üçüncü hedefi olan *kama* gerçekleşmiş olur. Bu aşamaları başarılı biçimde geçen kimse, hayatın nihai hedefi olan kurtuluşa (*mokşa*) ulaşmaya namzet olur.

Evlilik töreni, Hinduizm'de erkekler için öğrencilik (*sisya/siksa*) sürecinin ardından ikinci geçiş ritüeli olmakla birlikte kızlar için yapılan ilk törendir. Bu açıdan evlilik kızların dine giriş töreni olarak kabul edilir. Çünkü kızlar için erkeklerde olduğu gibi herhangi bir ergenlik töreni yoktur. Dolayısıyla kızlar, evlilik töreninin ardından dini ritüellere katılmaya hak kazanırlar. Kızlar için evlilik, bir bakıma erkeklerin öğrencilik hayatına başlamasına (*upanayana*) benzetilebilir. Evliliğin gerçekleşmesi için hem kız ve erkekte hem de her ikisinin ailesinde bir takım nitelikler aranmaktadır. Dış görünüş, sağlıklı olma gibi hususlar her iki taraf için de geçerlidir. Damat ve gelin adayının çok küçük veya çok yaşlı olmamasına dikkat edildiği gibi, aynı kasta mensubiyet ve çok yakın akraba olmama gibi hususlara da özen gösterilir. Ailenin ise özellikle asil, ahlaklı, eğitilmiş, geçmişinin temiz olmasına ve dini kural-

ları icra edip etmediğine dikkat edilir. Hindular arasındaki yaygın kanaate göre, gençlerin evliliğinden ziyade ailelerin evliliği söz konusudur. Bu kurallar Hinduların hayatını düzenleyen metinlerden en önemlisi kabul edilen Manu Kanunnamesi'nde ayrıntılı biçimde zikredilmektedir.

Hinduizm'de evlilik, bireylerin topluma katılımlarını sağlayan bir takım ritüeller bütünüdür. Bu törenler hem kızın hem de erkeğin yeni statüsüne uyum sağlama sürecini kolaylaştırılmaktadır. Bu nedenle evlilik hem dini hem de sosyal boyutu olan bir uygulama kabul edilmektedir. Genellikle evde gerçekleştirilen evlilik törenine gelin ve damat adayları din adamlarının rehberliğinde bizzat iştirak eder. Ritüelin temel unsurları ve içeriği konusunda *Rigveda* ve *Grihyasutra* metinlerde ayrıntılı bilgi mevcuttur. Hindu kutsal metinlerinin bazılarında ve özellikle de Manu Kanunnamesi'nde ifade edildiği üzere sekiz tür evlilik vardır. Bu evlilik türleri ilkinden başlamak üzere belli bir üstünlük hiyerarşisine sahiptir. Buna göre en sondaki evlilik türü arzu edilmeyen ve en kötü evlilik biçimidir. Genel bir kategoriye tabi tutacak olursak ilk dört evlilik türü tavsiye edilirken, son dört tür tavsiye edilmez. Ancak günümüz Hindu toplumunda bu evlilik türlerinden sadece ikisinin (*Brahma* ve *Asura*) geçerliliğini koruduğu dikkat çekmektedir. Hindu genç erkekler efsanevi kahraman, ideal koca, cesur aile reisi Rama; kızlar ise iffetli, sadık, sabırlı bir Sita gibi olabilmeyenin peşindedir. Dolayısıyla onların evliliği gençlerin en büyük idealidir. Sonuç olarak, Manu Kanunnamesi'ndeki evlilik türleri dikkate alındığında şiddet kullanmaksızın, şehvi arzu olmaksızın, şartları zorlamaksızın, paranın ve mal-mülkün cazibesine kapılmaksızın, birbirine sadakati koruyarak yapılan ve sürdürülen evlilikler ideal kabul edilir.

## Kaynakça

### A- Kutsal Metinler

*Dharmasutras: The Law Codes of Apastamba, Gautama, Baudhayana, and Vasishta*, Trans. and Ed. By, Patrick Olivelle, Motilal Banarsidass Pub., 2000.

- Hymns of the Atharva-Veda*, Trans. by, Maurice Bloomfield, Clarendon Press, Oxford, 1887, SBE, vol. XLII.
- Kamasutra*, Trans. and Ed. by, Wendy Doniger and Sudhir Kakar Oxford University Press, USA, 2003.
- Kṛṣṇayajurvediya Taittiriya-samhita*, Trans. by, Rangasami Lakshminarayana Kashyap, Sri Aurobindo Kapali Sastry Institute of Vedic Culture, Bangalore, 2003.
- Mahabharata, Anusasana*, 44.14.
- Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kausitaki Brahmanas of the Rigveda*, Trans. by A. B. Keith, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.
- Rig-Veda Sanhita: A Collection of Ancient Hindu Hymns*, (I-VI), Çev., H. H. Wilson, N. Trübner and Co., London, 1866-1888.
- Tandya-mahabrahmana*, Biblio-Verl., 1983.
- The Grihya-sutras: Rules of Vedic Domestic Ceremonies*, Part I, Trans. by, Hermann Oldenberg, Clarendon Press, Oxford, 1886, SBE, vol. XXIX-XXX.
- The Hymns of the Rigveda*, Çev., Ralph T.H. Griffith, Motilal Banarsidass Pub, Delhi, 1973.
- The Institutes of Vishnu*, Trans. by, Julius Jolly, Clarendon Press, Oxford, 1880, SBE, vol. VII.
- The Law Code of Manu*, Çev., Patrick Olivelle, Oxford Univ. Press, New York, 2004.
- The Laws of Manu*, Çev., G. Bühler, Clarendon Press, Oxford, 1886, SBE, vol. XXV.
- The Laws of Manu*, Çev., Wendy Doniger and Brian K. Smith, Penguin Books, Harmondsworth, 1991,
- The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, (I-XII) Trans. by, Pratap Chandra Roy, Oriental Publishing Co., Calcutta, Tarihsiz.
- The Satapatha-Brahmana*, Trans. by, Julius Eggeling, (I-V), Clarendon Press, Oxford, 1882-1900, SBE, vol. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV.
- The Thirteen Principal Upanishads*, Çev., Robert Ernest Hume, Oxford University Press, London, 1921.
- Visnupuranam*, Trans. by, H. H. Wilson, Ed. By M. N. Dutt, Elysium Press, Calcutta, 1896.
- Yajnavalkyasmṛiti*, Trans. By, B. S. Bist, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi, 2004.

## B- Diğer Eserler

- A. Berriedale Keith, "Marriage (Hindu)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, Ed. James Hastings, T. & T. Clark, Edinburgh, 1916.
- Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005.
- Arvind Sharma, "Marriage in the Hindu Religious Tradition" *Journal of Ecumenical Studies*, 1985, 22 (1).

- Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, Princeton Univ. Press, New Jersey, 2004.
- Bhaiyaram Sarma, *The Vivaha: The Hindu Marriage Samskaras*, Tr. R. C. Prasad, Motilal Banarsidass Publ., New Delhi, 1995.
- Burjor Avari, *India, the Ancient Past: A History of the Indian Subcontinent from c. 7000 BC to AD 1200*, Routledge, New York, 2007.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, New York, 2007.
- David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Pub., Oxford, 2003.
- Declan Quigley, "On the Relationship Between Caste and Hinduism", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003.
- Dermot Killingley, "Modernity, Reform, And Revival", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003.
- E. Senart, *Caste in India: The Facts and the System*, Ess Ess Pub., New Delhi, 1975.
- Ebu Reyhan el-Birunî, *Alberuni's India*, (I-II), ed. Edward Sachou, New Delhi 1964.
- Fred W. Clothey, *Religion in India: A Historical Introduction*, Routledge, London, 2006.
- Gavin Flood, "Introduction: Establishing the Boundaries", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003.
- \_\_\_\_\_, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.
- Hammet Arslan, "Manu Kanunnamesi'ne Göre Hinduizm'de Nikahın Şartları", *Dinlerde Nikah*, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 17, Ensar Neş., İstanbul, 2012.
- Hermann Kulke ve Dietmar Rothermund, *A History of India*, Barnes & Noble, New York, 1986
- Hillary Rodrigues, *Introducing Hinduism*, Routledge, New York, 2006
- J. J. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, Stephen Austin and Sons Ltd., GB, Tarihsiz
- James G. Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, Vol. I, The Rosen Pub., New York, 2002.
- Jeaneane Fowler, *Hinduism: Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Brighton, 1997.
- John Keay, *India: A History*, Grove Press, New York, 2000.
- Julius Lipner, *Hindus*, Routledge, London 1998.
- Karel Werner, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, State University of New York Press, Albany, 2007.
- L. E. Gatwood, *Devi and the Spouse Goddess: Women, Sexuality, and Marriage*



- in India*, Manohar, Delhi, 1985.
- Ludo Rocher, "The Dharmasastras", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003.
- M. M. Ninan, *The Development of Hinduism*, CreateSpace, 2008.
- Michael Witzel, "Vedas and Upanisads", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003.
- P. V. Kane, *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*, Vol. II, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1997.
- Patrick Olivelle and Suman Olivelle, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Manava-Dharmasastra*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2005.
- \_\_\_\_\_, "Dharmasastra: A Literary History" Ed. Timothy Lubin, Jayanth Krishnan ve Jr. Donald R. Davis, *Law and Hinduism: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Paul B. Courtright, "Hinduism", *Sex, Marriage, and Family in World Religions*, Ed. Don S. Browning, M. Christian Gren, John Witte Jr., Columbia University Press, New York, 2006.
- Rajbali Pandey, *Hindu Samskaras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976.
- Robert Lingat, *The Classical Law of India*, Trans. From French by, J. Duncan M. Derrett, University of California Press, Berkeley, 1973.
- Robin Rinehart, "Hearing and Remembering: Oral and Written Texts in Hinduism", *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice*, ed. Robin Rinehart, Abc-Clio Pub., California, 2004.
- \_\_\_\_\_, "Introduction: The Historical Background", *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice*, ed. Robin Rinehart, Abc-Clio Pub., California, 2004.
- Sanjukta Dasgupta and Malashri Lal (Editors), *The Indian Family in Transition: Reading Literary and Cultural Texts*, Sage Pub., New Delhi, 2007.
- Steven J. Rosen, *Essential Hinduism*, Praeger Publishers, USA, 2006.
- T. N. Madan, "The Householder Tradition in Hindu Society", *The Blackwell Companion to Hinduism*, Ed. Gavin Flood, Blackwell Pub., UK, 2003.
- Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Wadsworth Pub., Belmont, California, 1971.
- Usha Sharma (Editor), *Marriage in Indian Society: From Tradition to Modernity*, Mittal Pub., New Delhi, 2005.
- V. M. Apte, *The Sacrament of Marriage in Hindu Society from Vedic Period to Dharmasastras*, Ajanta Pub., Delhi, 1978.
- William P. Harman, *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.





# Clark H. Pinnock'un Felsefî Teolojisinde Geleneksel Cehennem İnancının Eleştirisi ve Yok-Etmeci Cehennem Anlayışının Savunusu

Ferhat AKDEMİR\*

---

The Defense of Traditional Annihilation Faith of Hell  
and the Criticism of the Doctrine of Annihilationist Hell in  
Clark H. Pinnock's Philosophical Theology

---

**Citation/©:** Akdemir, Ferhat, (2013). The Defense of Traditional Annihilation Faith of Hell and the Criticism of the Doctrine of Annihilationist Hell in Clark H. Pinnock's Philosophical Theology, *Milel ve Nihal*, 10 (1), 131-156.

**Abstract:** The problem of nature of hell and especially its eternity is among the most controversial topics for the last two century in the contemporary Christian philosophical theology. This article deals with the views of Canadian philosopher Clark H. Pinnock about the hell. In this article the arguments he used against traditional doctrine of the hell and for the justification of annihilationist hell approach are evaluated in critical manner.

**Key Words:** Clark H. Pinnock, the traditional hell doctrine, annihilationism, universal salvation.

---



---

\* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü [fakdemir@sinop.edu.tr]

---

**Atıf/©:** Akdemir, Ferhat, (2013). Clark H. Pinnock'un Felsefî Teolojisinde Geleneksel Cehennem İnancının Eleştirisi Ve Yok-Etmeci Cehennem Anlayışının Savunusu, *Milel ve Nihal*, 10 (1), 131-156.

**Öz:** Cehennemin mahiyeti ve özellikle ebedi olup-olmadığı sorunu çağdaş Hıristiyan felsefî teolojisinde son iki asırdır en fazla tartışılan konular arasındadır. Bu makale Kanadalı felsefeci Clark H. Pinnock'un cehenne- me ilişkin görüşlerini ele almaktadır. Onun geleneksel cehennem doktrini- ne yönelttiği ve yok-etmeci cehennem anlayışını savunmak için kullandığı argümanlar eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Clark H. Pinnock, geleneksel cehennem doktrini, yok- etmecilik ve evrenselcilik.

---

## Giriş

Din felsefesi çok genel bir tanımlama ile dinin inanç konuları üzer- rinde rasyonel ve eleştirel düşünme etkinliği olarak tanımlanabi- lir.<sup>1</sup> Tanımdan da rahatlıkla anlaşılacağı üzere din felsefesinin ko- nusu dinlerin inançsal öğeleridir. Bu münasebetle dinlerin merkezî inançlarından olan “ölümden sonra yaşam tasavvuru” doğrudan din felsefesinin araştırma alanına girmek durumundadır. Doğrusu din felsefesi bu konuyla ilgilenmemiş de değildir. Giriş düzeyin- deki bir din felsefesi kitabını açtığımızda bile orada “Ölüm- Sonrası”, “Ölümden Sonraki Hayat”, “Tanrı ve İnsanın Geleceği” gibi ölüm sonrasını konu edinen bölüm başlıkları ile karşılaşma- mız mümkündür.<sup>2</sup> Ancak bu bölümlerin genellikle ölümden sonra bir hayatın olup-olmadığı ve eğer varsa bu hayatın nasıl bir şey olduğu; felsefi, dinî ve deneysel dayanaklarının neler olduğu; bu hayatın bedenli mi ruhsal mı, bir yeniden yaratılış şeklinde mi yoksa bir yeniden diriliş tarzında mı olacağı gibi sorular etrafında kurgulandığı rahatlıkla görülebilir. Fakat dinlerin tamamının de- ğilse bile en azından teistik olarak nitelediğimiz ya da semavî ola-

---

<sup>1</sup> C. Stephen Evans & R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 15.

<sup>2</sup> Tespitimize örnek teşkil etmesi için şu çalışmalara bakılabilir: Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011, 11. Bölüm (Ölümden Sonraki Hayat); Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, 2010, İstanbul, 14. Bölüm (Ölümden Sonraki Hayat); Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, 15. Bölüm (Süregiden Arayış: Tanrı ve İnsanın Serüveni); Chad Meister, *Introduction of Philosophy of Religion*, Routledge, London and New York, 2009, 10. Bölüm (The Self, Death and Afterlife).

rak kabul ettiğimiz Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi üç büyük dinin iman şartlarından olan ve ölüm-sonrası yaşamın zorunlu unsuru olarak kabul edilen cennet ve cehennem inancının çağdaş din felsefesinde çok fazla tartışma konusu edilmediğine ve sözünü ettiğimiz din felsefesi kitaplarında belirgin bir şekilde yer almadığına tanıklık etmekteyiz. Oysa ki dinlerin aslî inançlarından olan cennet ve cehennem de mahiyetleri ve nitelikleri itibarıyla din felsefesinin araştırma alanına girmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Ayrıca bu gerekliliği teistik-olmayan filozofların özellikle cehennem inancı üzerinden dine yönelttiği eleştirileri dikkate alacak olursak daha iyi anlayabiliriz. Örneğin ünlü agnostik filozof Bertrand Russell (1872-1970) Hz. İsa'nın, cehenneme inanması nedeniyle ahlâki yapısında bir sorun olduğunu ve insan olan, insânî duygulara sahip olan hiçbir varlığın *sonsuzca acı* içeren bir cezaya muhatap olacağına inanmadığını söyleyerek Hıristiyanlığı eleştirmektedir.<sup>3</sup> John S. Mill (1806-1873) ise ebedî cehennem doktrinini Hıristiyanlığın Tanrı'sını deyim yerindeyse "kötülüğün korkunç bir idealizasyonuna"na çevirdiğini ileri sürerek reddetmektedir.<sup>4</sup> Bu eleştiriler sadece ateist ya da agnostik filozoflar tarafından dilelendirilmemektedir. Onları bazen teist felsefecilerden de duymak durumunda da kalabiliyoruz. Örneğin Kenneth Kantzer (1917-2002), "[insanın kaderine ilişkin] İncilsel yanıt bizim iyi niyetli duygularımızı tatmin etmemektedir. O, insanın umudu ve onuru için tahrip edici, katı ve yıkıcı bir dünyadır"<sup>5</sup> demektedir. John Wenham (1913-1996) ise, "sonu gelmeyen bir cezanın adâletsizlikten öte bir sadizm olduğunu ve Tanrı'nın iyiliğini ve yüceliğini reddetmeksizin onun nasıl vaaz edilebileceğini bilmediğini"<sup>6</sup> söy-

<sup>3</sup> Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*, Simon Schuster, New York, 1957, s. 17, 18.

<sup>4</sup> John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, Longmans, London, 1923, s.114'den akt. Jerry Walls, "Is Eternal Damnation Compatible with the Christian Concept of God", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Ed. Michael L. Peterson and Raymond J. Von Arrogon, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, s. 269.

<sup>5</sup> Kenneth S. Kantzer, "Troublesome Questions", *Christianity Today*, 20 Mart 1987.

<sup>6</sup> John W. Wenham, "The Case for Conditionalism", *Universalism and the Doctrine of Hell*, ed. Nigel M. Des. Cameron, Grands Rapids, Baker, 1992, s. 187'den akt. Clark H. Pinnock, "Annihilationism" *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry Walls, Oxford University Press, Oxford, 2008 s. 464.

lemektedir. Bu nedenle Pinnock da, “sonsuzca çekilen bilinçli bir azabın geleneksel teolojinin sıkıntılı bir tarafını oluşturduğunu kimse inkar edemez. ... o, inananlar için ciddi bir zorluk, septiklerin elinde ise imanın aleyhinde kullanabilecekleri etkili bir silahtır”<sup>7</sup> demektedir.

Bu münasebetle biz bu makaleyi din felsefesinin ve felsefi teolojinin gündemini son zamanlarda meşgul eden ve dine yönelik eleştirilerde önemli bir argüman olarak işlev gören cehennemin ebediyeti meselesine hasretmeyi uygun görüyoruz. Son dönemlerde özellikle evanjelik din adamları ve felsefeciler tarafından savunulan ve “yok-etmeci cehennem anlayışı” olarak Türkçeleştirebileceğimiz “annihilationism” üzerinde durmayı düşünüyoruz. Onu da geçen yıllarda vefat eden Kanadalı felsefeci ve teolog Clark Pinnock’un (1937-2010) görüşleri dolayımında ele almayı ve incelemeyi uygun görüyoruz. Çünkü Pinnock her ne kadar dinsel kapsayıcılığa ilişkin görüşleri ile felsefe dünyasında temayüz etmiş olsa da,<sup>8</sup> o aynı zamanda yok-etmeci cehennem görüşünün en sıkı ve en ateşli savunucuları arasındadır. Çalışmamızın giriş bölümünde yöntemimize ve amacımıza ilişkin şu tespitleri de yapmamız gerekir ki, bu makale büyük ölçüde deskriptif bir yöntemle kaleme alınacaktır. Yani söz konusu felsefecinin konu ile ilgili görüşleri tasvîrî bir dille gözler önüne serilecek, ileri sürdüğü görüşler ve bu görüşlerin dayanakları analitik bir yöntemle çözümlenmeye çalışılacaktır. Ancak yeri geldiğinde de bu görüşlerin felsefi tutarlılıkları ve geçerlilikleri analiz edilmeye çalışılacak ve özellikle sonuç bölümünde söz konusu iddialar eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

---

<sup>7</sup> Pinnock, “Annihilationism”, s. 462; Krş. Pinnock, “The Conditional View”, s. 136.

<sup>8</sup> Dinsel Kapsayıcılığa ilişkin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, “Dinsel Kapsayıcılık (Inklusivizm)”, İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kanüs Yayınları, 2001, İstanbul, ss. 67-80; Clark H. Pinnock, “An Inclusivist View”, Dennis L. Okholm & Timothy R. Pihillips, *More than a Way?: Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Zondervan Publishing, Michigan, 1995, ss. 93-123.

## Çağdaş Hıristiyan Din Felsefesinde Cehennem Meselesine Genel Bir Bakış

Çağdaş Hıristiyan din felsefesinde cehennem hayatının ebediyetine ilişkin birbirlerinin karşısında konumlanan iki rakip görüşten söz edilebilir. İlki, cehennem de cennet gibi ebedî olduğunu ve bazı kimselerin orada sonsuz bir cezaya çarptırılacağını kabul eden ve on dokuzuncu yüzyıla değin Hıristiyanların cehenneme ilişkin inançlarını karakterize eden “geleneksel cehennem doktrini”.<sup>9</sup> İnancılarına göre bu doktrin kaynağını ve doğruluğunu Kutsal Kitap'ın açık ifadelerinden almaktadır. Gerek Eski Ahit, gerekse Yeni Ahit birçok yerde ve defalarca, kurtuluşa eremeyenlerin fiziksel ve manevî acıları da içeren, literal anlamda sonsuz bir cezaya çarptırılacaklarını açıkça beyan etmektedir. Üstelik gelenek de cehennemi böyle anlamış ve bize de bu şekilde aktarmıştır. Ayrıca o, Hıristiyanlığın, keffâret ve kurtuluş gibi spesifik inançları ile uyumlu ve o inançların bir gereğidir.<sup>10</sup> Dolayısıyla hangi gerekçe ile olursa olsun terkedilmemelidir. İkincisi ise cennetin ebedî olduğunu kabul etmekle birlikte cehennem ebedîliğini reddeden ve yaratılmış her bir ruhun, Tanrı tarafından bağışlanmadığı takdirde, günahlarının karşılığı olan bir cezaya çarptırıldıktan sonra cennete gireceği ve ebedî mutluluğa erişeceği, Hıristiyan literatüründeki ifadesini kullanacak olursak “İsa ile buluşacağı” şeklindeki “evrenselci cehennem doktrini”dir.<sup>11</sup> Bu düşüncenin tarihsel kökenlerinin gerilere gittiği ifade edilse de aslında o daha çok, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda kendisine güçlü taraftarlar bulmuş ve felsefî arenada sistemli bir şekilde savunulmuş olmuştur.<sup>12</sup> Temel tezleri ise sonsuzca çekilen bir azabın Tanrı'nın ilahi adaleti ve mükemmel iyiliği ile bağdaşmadığı gibi, onun, “bütün

<sup>9</sup> Evans & Manis, *Din Felsefesi*, s. 194.

<sup>10</sup> Wilko Van Holten, “Hell and the Goodness of God”, *Religious Studies*, (35), 1997, s.39.

<sup>11</sup> Thomas Talbott, “Universalism”, *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry L. Walls Oxford University Press, Oxford, 2008, s. 446. Krş. Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 43.

<sup>12</sup> Richard Bauckham, *Universalism: A Historical Survey*, [http://www.theologicalstudies.org.uk/article\\_universalism\\_bauckham.html](http://www.theologicalstudies.org.uk/article_universalism_bauckham.html) [Erişim: 23/10/2013]

insanların kurtuluşu” şeklindeki tanrısal projenin de başarısızlıkla sonuçlandığı anlamına geleceğidir. Ayrıca, sonsuz cehennem azabının hiçbir yapıcı amaca ve olumlu değere sahip olmaması nedeniyle de geleneksel doktrinin reddedilmesi gerektiğini ileri sürerler.<sup>13</sup> Bunun dışında felsefe literatüründe, gerçek benliklerle yaşanacak reel bir mekan olarak cennet ve cehennemi reddeden ve bunların aslında insanların farklı benlik düzeylerinin sembolik bir ifadesi olduğunu söyleyen “metaforik cehennem anlayışı”ndan da söz edilebilir. Bu görüş en açık anlamını, en güçlü savunucusu J. P. Sartre’ın “cehennem başkasıdır” şeklinde ifade edilen aforizmasında bulabilir.<sup>14</sup> Literatürde ciddi savunucuları ve güçlü dayanakları bulunmadığı için bunu ayrı bir kategoride değerlendirme gereği duymuyoruz.

Son zamanlarda geleneksel cehennem doktrininin, kendisine yöneltilen eleştiriler özellikle de evrenselciler tarafından dillendirilen itirazlar nedeniyle temel tezlerinde revizyona gitme ihtiyacı duyduğu görülmektedir. Bu bağlamda geleneksel cehennem inancı kendisini iki yoldan, özgür iradeci cehennem anlayışı ve yoketmecî cehennem anlayışı şeklinde ifade etmeye ve haklılığını savunmaya çalışmaktadır. İlki, –kimi çalışmalarda, geleneksel doktrinin “katı” olmasına referansla “ılımlı cehennem anlayışı” diye anılan- ‘özgür iradeci cehennem anlayışı’dır . Bu anlayış, özü itibarıyla, özgür irade teodisesinin cehenneme uyarlanmış şeklidir. Ona göre, cennet de cehennem de ebedîdir. Savunucularına göre,<sup>15</sup> cehennem, cehennemliklerin tercihlerinden başka bir şey değildir. Eğer insan gerçek anlamda özgür olacaksa onun gerçekten de gü-

---

<sup>13</sup> Evrenselciliğin temel tezleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Marilyn McCord Adams, “The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians”, *Readings in the Philosophy of Religion*, (ed) Kelly James Clark, Second Edition, Broadview Press, Toronto, 2008, ss. 437-447; Thomas Talbott, “The Doctrine of Everlasting Punishment”, *Faith and Philosophy*, (7), 1990, ss. 19-42; John Hick, *Evil and the God of Life*, Harper & Row, San Fransisco, 1977, s. 342 vd.

<sup>14</sup> Geniş bilgi için bkz. William V. Crockett, “The Metaphorical View”, *Four Views on Hell*, ed. Zondervan Publishing House, Michigan, 1992, ss. 43-77.

<sup>15</sup> Richard Swinburne (d.1934), Eleonore Stump (d. 1947), Jerry Walls ve William Lane Craig (d. 1949) gibi kimi çağdaş felsefeciler bu görüşün savunucuları arasında sayılmaktadır.



nah işleme/hata yapma hak ve yetkisi olmalıdır. Tanrı bile, özgürlüklerini almadan insanların hata yapma haklarını ellerinden almaz. Dolayısıyla cehennem özgürlüklerin kötüye kullanılmasından başka bir şey değildir. İkincisi ise “yok-etmeci cehennem anlayışı”dır. Şimdi bu anlayışı güçlü savunucusu Clark Pinnock'un temel tezleri dolayımında ele almayı deneyelim.

### **Clark Pinnock ve Yok-etmeci Cehennem Anlayışı**

Aslında çağdaş evanjelik filozofların bir kısmı tarafından savunulan<sup>16</sup> yok-etmeci cehennem anlayışı genel hatları ile cehennemin ebedî olmadığını, cehennem azabını ebedî olarak hak edenlerin ya ölümlerinden hemen sonra ya da bir süre sonra Tanrı'nın inayeti ile geri-dönüştürülen bir şekilde yok edileceklerini iddia eden görüş olarak ifade edilebilir. O, Pinnock'un ifadesiyle, “Hıristiyan teolojisinde, nihayetinde pişmanlık duymayan günahkârın son yargılamadan hemen sonra (ya da bir süre sonra) varlığına son verileceğini savunan görüş”<sup>17</sup> olarak tanımlanmaktadır. O bu iddiasının, yani cehennemin mahiyetinin sonsuz ve bilinçli bir azap olarak değil de bir yok-oluş olarak anlaşılmasının “hem Kutsal Kitap'a daha uygun, hem teolojik olarak daha tutarlı ve hem de daha gerekçeli ve kullanışlı olduğunu”<sup>18</sup> iddia eder.

Bu noktada bazı çalışmalarda bu anlayışın “koşullu ölümsüzlük” olarak isimlendirildiğine de tanıklık etmekteyiz. Savunucuları insanın beden ve ruh olarak ölümlü olduğunu, ölümsüzlüğün insana ait aslî bir özellik olmayıp ona sonradan Tanrı'nın bir armağanı olarak sunulduğunu iddia ederek, bu anlayışı “koşullu ölümsüzlük” diye de nitelemektedirler. Ancak Pinnock kendi projesinin bu şekilde isimlendirilmesini doğru bulmaz. Gerçi o da

---

<sup>16</sup> David J. Powys, “The Nineteenth and Twentieth Century Debates about Hell and Universalism” *Universalism*, Paternoster Press, Grand Rapids, 1992, s. 93 vd. Ancak o, hala evanjeliklerin çoğunluğu tarafından benimsenen cehennem anlayışı olarak kabul edilemez. Evanjelikler arasında yükselen bir trend olsa da hala azınlıktadır. Bkz. James I. Packer, “The Problem of Eternal Punishment”, *Crux*, XXVI.3 (Eylül 1990), s. 23; Krs. Pinnock, “The Destruction of The Finally Impenitent”, s. 248.

<sup>17</sup> Clark Pinnock, “Annihilationism”, s. 462.

<sup>18</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 137.

ruhun doğası gereği ölümsüz olduğu fikrini reddeder, koşullu ölümsüzlüğü kabul eder. Örneğin bu konuda şöyle demektedir: “İnsânî ruhun doğasında onun sonsuza kadar yaşamasını gerektirecek hiçbir şey yoktur. İncil bize koşulculuğu öğretir. Tanrı, insanları, sonsuzca bir yaşam potansiyeli ile ölümlü olarak yaratmıştır; fakat bu onların aslî aidiyetleri değildir.”<sup>19</sup> Ancak ruhun ölümsüzlüğü fikri onun tezinin sadece zorunlu şartıdır; tamamlayıcı/yeterli şartı değildir. Bir başka deyişle, ona göre, ruhun ölümsüzlüğü kendi önerisinin sadece negatif/savunmacı bir gerekçesidir. Pozitif/kanıtlayıcı gerekçesi değildir. Çünkü koşullu ölümsüzlüğü kabul etsek bile, “o, Tanrı’nın, sapkılara ebedî bir hayat sunmasını ve onları sonsuz bir acıya mahkûm etmesini mümkün kılmaktadır. Bu nedenle koşullu ölümsüzlük yok-etmeci inanç için zorunlu olmasına rağmen o inancın doğruluğunu kanıtlamaz. Benim öncelikli tezim hâlâ [kanıtlanmamış] durmaktadır: Kutsal metinler sapkınların yok-oluşunu teklif etmektedir”<sup>20</sup> demektedir.

Kısacası Pinnock ölümsüzlüğün kişiye ancak belli koşullarda verilen bir lütuf olduğunu kabul etmekle birlikte “koşullu ölümsüzlük” tamlamasını kendi projesi için uygun bir isimlendirme olarak görmemektedir. Ancak her ne şekilde isimlendirirsek isimlendirelim, Pinnock’un projesini çok genel olarak iki başlık altında incelememiz mümkündür. İlki onun geleneksel cehennem doktrinine yönelik eleştirileri, ikincisi ise yok-etmeciliğin dayanakları. Şimdi bunları ayrı ayrı ve sırasıyla ele alalım.

### Clark Pinnock ve Geleneksel Cehennem Anlayışının Eleştirisi

Pinnock geleneksel cehennem öğretisine her şeyden öte ve öncelikle duygusal bir tepki koyar. Ona göre böylesi bir cehennem tasavvurunda Tanrı, Hans Küng’ün benzetmesi ile “intikam arzusunu acımasızca ve doyumsuzca tatmin etmeye çalışan bir kimse”<sup>21</sup> gibi

<sup>19</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 142, 143.

<sup>20</sup> Clark H. Pinnock, “The Destruction of The Finally Impenitent”, *Criswell Theological Review*, (4/2), 1990, s. 253, 254. Yeniden yayım: “The Destruction of The Finally Impenitent”, *A Journal from the Radical Reformation*, (2/1), 1992, ss. 4-21. [Biz bu çalışmada ilk yayıma referans vereceğiz. F.A.]

<sup>21</sup> Hans Küng, *Eternal Life, Life After Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem*, Doubleday, New York, 1984, s. 136.

görülmektedir. Dolayısıyla onun, İsa Mesih'te açığa çıkan Tanrı ile ve Tanrı'nın vahyi ile uzlaştırılabilir bir tarafı yoktur. Bu durumu ve duygularını Pinnock şu satırları ile açığa çıkarır:

Kendi kendinize sorunuz: Bir kimse İsa Mesih'te açığa çıkan Tanrı'nın vahyi ile bu doktrini nasıl uzlaştırabilir? O, sonsuz merhamet sahibi bir Tanrı mıdır? Böylesi bir acımasızlığın ve kindarlığın Tanrı'sını nasıl tasavvur edebiliriz? İnsanlara sonsuz azap veren ilah İsa'nın babası olan Tanrı olabilir mi? Düşmanlarımızı [bile] sevmemizi söyleyen Tanrı kendi düşmanlarından sonsuza kadar intikam almaya niyetli olabilir mi?<sup>22</sup>

Ancak ona göre geleneksel cehennem anlayışına yöneltilebilecek itirazlar sadece duygusal bir tepkiden ve itirazdan ibaret değildir. Onun farklı bağlamlardaki eleştirilerini biz tarihsel, dinî ve felsefî eleştiriler olarak kategorize edebiliriz. Yani geleneksel cehennem doktrini ona göre hem tarihsel olarak yanlıştır, yanlış verilere ve yorumlamalara dayanmaktadır; hem Kutsal Kitap'ta yeteri kadar dayanağı yoktur ve hem de felsefî olarak en azından kendi içerisinde tutarlı değildir.

İlkin, ona göre bu doktrinin tarihsel dayanakları zayıftır. Hatta yanlış tarihsel verilere dayanmaktadır. Örneğin, erken dönem Hıristiyanlık kaynaklarında cehennem hem sonluluğuna hem de sonsuzluğuna izin veren farklı yorumlar ve tespitler vardır. Örneğin, Tertullian'da sonsuzca bir ceza fikrinin açık izlerini bulmak mümkün iken, Didache'da yok-etmeciliğin, Origen'de ise evrenselci tezlerin ilk ifadelerini görmek mümkündür. Dolayısıyla ilk dönem Hıristiyanlık içerisinde geleneksel doktrinin bütünüyle kabul edildiğini söylemek mümkün değildir. O, bu geleneksel tezin Konsiller aracılığıyla Hıristiyanlığa dâhil edildiğini ve tarihsel süreç içerisinde de ana akım Hıristiyanlık tarafından benimsendiğini düşünür. Örneğin İstanbul Konsili'nde (M. 543) alınan "şayet bir kimse kötülerin ve sapkın kimselerin süreli olarak cezalandırılacağını ve bu cezanın bir süre sonra doğal olarak sona ereceğini iddia ederse onu aforoz edelim" ya da "bir kimse, sapkınla-

<sup>22</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 140.

rın cehennemdeki cezalarının sonsuzca olmadığını söylese onu aforoz edelim” (Vatikan I, 1870) şeklindeki kararlarla veya da “eğer bir kimse ölümcül bir günah içerisinde, tövbe etmeksizin ölürse hiç kuşku yok ki o cehennemin sonsuz ateşinde ilelebet acı çekecektir” (Papa Innocent, 1224) şeklindeki fetva ile geleneksel doktrin Hıristiyanların çoğunluğu tarafından onaylanmış ve içselleştirilmiştir.<sup>23</sup>

Bu tarihsel girdinin bir Hıristiyan doktrinine dönüşmesinde Pinnock’a göre, Augustine’in de etkisi büyük olmuştur. Ona göre, Hıristiyanlığın zihin dünyasını bin yıldan daha uzun bir zamandır şekillendiren Augustine’in Hıristiyanların cehenneme ilişkin inançlarının teşekkülünde yadsınamaz bir etkisi vardır. Augustine *The City Of God*’ının özellikle 21. bölümünde cehennemliklerin fiziksel özelliklerini koruyarak ve bilinçlerini de yitirmeksizin sonsuza kadar maddî ve manevî acı çekeceklerini fantastik bir dille anlatır. Bu anlatılar, Pinnock’a göre, tarihsel süreç içerisinde Hıristiyanlığın cehenneme ilişkin doktriner inancı haline gelmiştir.<sup>24</sup>

Ayrıca yine ona göre, bu inancın şekillenmesinde Hıristiyanlık öncesi düşüncelerin de etkisi belirleyici olmuştur. Bu noktada itham ettiği düşünce ise mimarını Platon olarak ilan ettiği ruh-beden düalizmidir. “Hellenistik bir inanç” olarak nitelediği bu düşünce ona göre, eskatoloji konusundaki Hıristiyan zihni-ni/dünyasını Hıristiyanlığın başlangıcından beri domine etmiştir. Çünkü kökeni Platon’a kadar geriye götürülebilen bu düşünce tarihsel süreç içerisinde Augustine, Aquinas ve Calvin gibi kendisine güçlü ve önemli taraftarlar bulmuştur.<sup>25</sup> Platon’a göre, ruh ve beden bölünemeyen, parçalanamayan ve birbirine indirgenemeyen iki ayrı t/öz idi. Dolayısıyla insan her ne kadar dünyevî anlamda ölümlü ise de, ruhsal olarak ölümsüzdür; onun ruhu sonsuza kadar varlığını koruyacaktır. Bu Platoncu ölümsüzlük tezini Jacques Maritain şöyle ifade eder: “İnsan ruhu ölümsüzdür. O bir kez var oldu mu yok olamaz; o sonsuza kadar zorunlu olarak var olacaktır

<sup>23</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 138.

<sup>24</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 139.

<sup>25</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 147, 148.

ve varlığını koruyacaktır.”<sup>26</sup> İşte bu noktada Pinnock devreye girer ve geleneksel inancın bir diğer tarihsel dayanağının bu Hellenistik girdi olduğunu ve onun İncil tarafından onaylanmayan bir antropoloji teklif ettiğini söyler. Ona göre ruhun ölümsüzlüğünün kabul edilmesi yanlış bir yorumun benimsenmesi ve cehennem inancının Kutsal Kitap’a değil Hellenistik bir yoruma dayandırılması anlamına gelmektedir. Çünkü Pinnock’a göre, İncil bize insanın doğası gereği ölümsüz olmadığını, Tanrı’nın inanırlara bir armağanı olarak onları yeniden diriltileceğini söyler.<sup>27</sup> İncil’e göre, ölümsüzlüğe sahip olan tek başına Tanrı’dır (I. Timoteos 6:16); ve o rahmetinin bir gereği olarak insanlara ölümsüzlüğü bahşedebilir (I. Korintliler 15:21, II. Timoteos, 1:10). Bu nedenle Pinnock,

Bize hayatı veren de onu bizden alan da Tanrı’dır. İnsânî ruhun doğasında onun sonsuza kadar yaşamasını gerektirecek hiçbir şey yoktur. İncil bize koşulluluğu öğretir. Tanrı, insanları, sonsuzca bir yaşam potansiyeli ile ölümlü olarak yaratmıştır; fakat bu onların aslı aidiyetleri değildir.<sup>28</sup>

der. Sonuç olarak da ölümsüzlük konusundaki bu Yunan doktrininin tarihsel süreç içerisinde Hıristiyan teolojisini belirgin bir şekilde etkilediğini, hatta bunun Hıristiyan inancının yunanlaştırılmasının (hellenization) başarılı bir örneği olduğunu söyler.<sup>29</sup> Netice olarak ona göre, geleneksel cehennem öğretisi şu şekilde bir akıl yürütmeye dayandırılmıştır:

İnsanlar, (Kutsal Kitaba uygun olan) ölümden sonraki ilahi yargılamaya ilişkin inançları ile (Kutsal Kitaba uygun olmayan) ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin kabullerini mecz etmişler ve buradan cehennemın sonsuzca bilinçli bir acı içermesi gerektiği sonucuna [yanlışlıkla] ulaşmışlardır.<sup>30</sup>

Onun geleneksel cehennem anlayışına yönelttiği bu tarihsel nitelikli eleştirilerinin yanında ikinci eleştirisi dinî niteliklidir. O,

<sup>26</sup> John Maritain, *The Range of Reason*, Geoffrey Bles, London, 1953, s. 60’dan akt. Pinnock, “The Destruction of the Finally Impenitent”, s. 253.

<sup>27</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 147, 148. Krş. Pinnock, “The Destruction of the Finally Impenitent”, s. 253.

<sup>28</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 142,143.

<sup>29</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 148.

<sup>30</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 148.

bu anlayışa gerekçe olarak gösterilen Kutsal Kitap pasajlarının yanlış yorumlandığı kanaatindedir. Bu noktada Kitab-ı Mukad-des'in bilgi kaynağı olarak iki temel işlevi olduğunu söyler Pinnock: *Otorite olma ve yoruma olanak sunma*. Ona göre gelenekselciler, sonsuz cezanın Kutsal Kitap'ın açık bir buyruğu olduğunu dolayısıyla onu reddetmenin İncil'i reddetmek anlamına geldiğini söylerler. Ancak Pinnock'a göre gelenekselciler kutsal kitabın hem otoritesini tahrip etmektedirler; hem de aşırı yorumlama ile aşırı literalize arasında gidip gelerek onun yorumsal otoritesini de tahrif etmektedirler. Çünkü Pinnock'a göre, eskatolojik alanda çok az olgusal bilgiye sahibizdir ve eskatolojik sorunları Kitab-ı Mukad-des'in ruh bütünlüğü içerisinde yorumlamalıyız. "Kanaatim şudur ki" der Pinnock, "geleneksel cehennem görüşü İncil'in bize söylemediği bir kuramı desteklemek için onun birkaç pasajını sömürmektedir."<sup>31</sup>

Ona göre geleneksel cehennem inancını destekler görünen ve gelenekselciler tarafından referans verilen ancak yoruma muhtaç pasajlar özellikle Matta İncili'nde ve Vahiy Kitabı'nda bulunmaktadır. Bunlardan ilki İsa'nın ağzından dökülen "Bunlar nihâi azaba, doğrular ise nihâi yaşama gidecekler" (Matta 25:46) şeklindeki ifadedir. Evet bu ifade görünürde cehennemden ebediliğine işaret ediyor olabilir ama Pinnock'a göre, aslında öyle değildir; çünkü öncesinde geçen "... Canı da bedeni de cehennemde yok edebilen Tanrı'dan korkun" (Matta 10:28) tespiti, bir önceki ifadeye açıklık kazandırmaktadır. İkinci alıntıda geçen "nihâi azap", sonsuzca devam eden bir cezalandırmaya değil de; yargılamanın sonucuna işaret eden bir tespit olarak yorumlanabilir.<sup>32</sup> Dolayısıyla İncil'de yer alan bu pasajdan cehennem hayatının ve azabının literal anlamda sonsuz olduğu sonucuna ulaşamaz.

İkincisi ise, "... Çektikleri işkencenin dumanı sonsuzlara dek tütecek" (Vahiy 14:11) şeklindeki ifadedir. Bu ifade, Pinnock'a göre yok-etmecilik için te'vili zor olmakla birlikte imkânsız değildir. O,

<sup>31</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 159.

<sup>32</sup> Pinnock, "Annihilationism", s. 465, 466.

Eski Ahit'in Yarattılış bölümünde geçen Sodom ve Gomora'nın hikâyesi ile birlikte ele alındığında, yani Kitab-ı Mukaddes'in kendi bütünlüğü içerisinde incelendiğinde doğru anlaşılabilir. Pinnock'a göre, Tanrı *Yarattılış* bölümünde Sodom ve Gomora'nın başına gelenleri anlatırken üzerlerine ateşli kükürt yağdırdığından, bu kentleri ve içindeki herkesi yok ettiğinden ve orada, yerden tüten bir ocak gibi dumanların yükseldiğinden söz etmektedir. (Yarattılış 19:24-28) Buradaki duman açıktır ki, bir yıkımdan, yok oluştan geriye kalan dumandır. O halde, cehennemdeki işkencenin dumanı da o işkenceden geriye kalan iz olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla, işkencenin işareti olan dumanı bu işkencenin sonsuz oluşuna kanıt olarak yorumlamak zorunlu olarak gerekmemektedir. O sadece, işkenceden geriye kalan ve işkenceye işaret eden bir delil olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla gelinen nokta itibarıyla, geleneksel doktrini savunanlar Kutsal Kitap'ın ilgili pasajlarını yanlış yorumlamaktadırlar ve onlardan doğru olmayan sonuçlar çıkarılmaktadır.

Pinnock'un geleneksel cehennem doktrinine yönelttiği üçüncü eleştiri ise felsefî niteliklidir. Bu eleştirinin özü, ebedî cezanın Tanrı'nın iyiliği/merhameti ve adaleti ile uyummadığı gibi, geleneksel doktrinin Tanrı dışında zorunlu bir sonsuz varlığı öngörmesi ve bu yolla kendisini kozmolojik bir düalizme mahkûm etmesi nedeniyle metafizik anlamda da sorunlu olduğu şeklindedir. Ona göre insanların sonsuzca ve acımasızca acı çekmeleri olağan ahlâkî standartlarla ve/veya Kutsal Kitap'ın ruhuyla kıyaslandığında, Tanrı ile değil Şeytanla ilişkilendirilmesi daha kolay bir manzara ortaya çıkartmaktadır.<sup>33</sup> Ayrıca böylesi bir cehennem tasavvuru Pinnock'a göre, Tanrı'yı kullarını seven, onların iyiliklerini isteyen merhametli bir varlık olmaktan çıkartmakta ve onu bir gaddara, bir zalime, kana susamış bir canavara dönüştürmektedir. "O bizim ahlâkî sezgilerimizle uyumuyor" diyen Pinnock, "cehennem mahiyeti hakkındaki geleneksel doktrine güçlü bir ahlâkî itiraz vardır. Ebedî bir ceza, düşmanlarının ölümüne müsaade etmeyen sonsuz bir Auschwitz'i korumak isteyen kana susamış bir canavar gibi dav-

<sup>33</sup> Pinnock, "Conditional View", s. 140.

ranan bir Tanrı resmi çizdiği için ahlâki bakış açısından tolere edilemez”<sup>34</sup> demektedir. Ayrıca böyle bir iddiayı, o iddianın septikleri ve ateistleri desteklediğini söyleyerek ve Antony Flew’nun “Hıristiyanlar, Tanrı’nın bazı insanları ebedî cehenneme gönderme niyeti ile yaratmış olduğuna inanıyor iseler, onların Hıristiyanlığı savunmaktan haklı olarak vazgeçmeleri gerektiği”<sup>35</sup> yönündeki tespiti haklılık vererek de eleştirir. Yani Flew’ya referans yaparak Pinnock, insanların, deyim yerindeyse, gazabı rahmetini aşan bir Tanrı’ya inanmama hakları olduğunu söyler. Ebedî ceza fikri Tanrı’nın sadece iyiliği ile değil Pinnock’a göre adaleti ile de uyuşturulamaz. Çünkü adaletin altın kuralı Kitab-ı Mukaddes’te de ifade edildiği üzere “göze göz, dişe diş” ilkesidir. Ancak burada Pinnock şöyle sorar: “Acaba bir günahkâr Tanrı’ya sonsuzca acı çekeceği şekilde bir zarar verebilir mi? Tanrı’nın ve komşularının ebedî acısına ya da kaybına neden olabilecek bir şey yapabilir mi?” Yanıtını da kendisi verir: “Tabi ki Hayır. Hiçbir insan böylesi bir zarar verme gücüne sahip değildir.”<sup>36</sup> O halde Tanrı kendi koyduğu ve bizim de uymamamızı istediği adalet ilkesi gereğince kimseyi ebedî olarak cezalandırmamalıdır.

Bu noktada Pinnock, Anselm’e gönderme yaparak onun ebedî cezayı Tanrı adına meşrulaştırma çabasının da başarısız olduğunu ve geçerli bir akıl yürütmeye dayanmadığını söyler. Anselm, Tanrı’nın sonsuz bir otoriteye, hükümranlığa sahip olduğunu, günahların sonlu kimseler tarafından da olsa sonsuz saygınlığa sahip Tanrı’ya karşı işlenmesi nedeniyle, ebedî cezayı gerektirebileceğini iddia eder. Pinnock’a göre bu akıl yürütme insan onuruna aykırıdır. Çünkü o, örneğin bir doktorla bir dilencinin aynı mağduriyeti yaşamaması durumunda bunu yaşatanların, mağdurlarının sosyal pozisyonları nedeniyle farklı cezayı hak etmeleri gibi tuhaf ve ada-

<sup>34</sup> Pinnock, “Conditional View”, s. 149.

<sup>35</sup> Antony Flew, *God and Philosophy*, Hutchinson, London, 1966, s. 56, 57.

<sup>36</sup> Pinnock, “The Conditional View”, s. 152. Ebedî cehennem azabının Tanrı’nın adaleti ile uzlaştırılmayacağına ilişkin müstakil bir çalışma olarak bkz. Marilyn McCord Adams, “Hell and the God of Justice” *Religious Studies*, (11), 1975, ss. 433-447.



letin temel ilkesi olan eşitliği zedeleyen bir akıl yürütmedir.<sup>37</sup> Sonuçta Pinnock, Anselm'e reddiye niteliğinde, "bizim sonsuz Tanrı'ya karşı işlemiş olduğumuz günahımız sonsuz bir cezayı haklı kılmaz. Bugün hiçbir adalet, cezanın miktarını suçun [hatanın] kendisine karşı işlenen kişinin onur düzeyine göre belirlemez. Sonsuz cezalandırma şeklindeki cehennemın eski argümanları işlemez"<sup>38</sup> demektedir. Ayrıca sonsuz cezalandırma Pinnock'a göre hiçbir olumlu işleve ve yapıcı amaca sahip değildir; o sadece, İncil'de açığa çıkan Tanrı'nın sevgisini geçersiz kılan bütünüyle bir kindarlıktır.<sup>39</sup> Bu münasebetle o Tanrı'nın ne iyiliği ile ne de adaleti ile bağdaştırılabilir.

Onun geleneksel cehennem doktrinine yönelttiği felsefî nitelikli bir diğer eleştirisi ise daha önce de değindiğimiz gibi, bu doktrinin kabul edilmesinin Tanrı'nın kendisini *kozmojik bir düalizme* mahkûm ettiği şeklinde bir sonuç üreteceği yönündeki endişedir.<sup>40</sup> Şöyle ki, şayet cehennemın de Tanrı'dan bağımsız, zorunlu olarak ebedî bir varlık olma imkânını kabul edecek olursak, bu Tanrı dışında bir diğer sonsuz ve bağımsız varlığı kabul etmemiz anlamına gelecektir ki, özelde Hıristiyan teolojisi genelde ise teizm için onaylanamaz bir görüştür bu. Çünkü Yeni Ahit, bize ölümsüzlüğün ve sonsuzluğun sahibinin sadece Tanrı olduğunu bildirmektedir (I. Timoteos 6:16). İlaveten böylesi bir cehennem anlayışının, Pinnock'a göre, çok kötü bir dünya tasavvuruna sahip olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü, bu "tarihin kötü bir senaryo ile sonlandığı" anlamına gelecektir. Bu türden bir cehennem tasavvuru, Yeni Ahit'te ifade edilen "Onların gözlerinden bütün yaşları silecek... Artık ne yas, ne ağlayış, ne de ıstırap olacak." (Vahiy 21:4) şeklindeki tanrısal vadin gerçekleşmeyeceği şeklinde yorumlanabilir.<sup>41</sup> Oysaki mutlak kudret ve mükemmel düzeyde iyilik sıfatlarına sahip bir Tanrı'dan bizim beklediğimiz ve ona da yakışan, Pin-

<sup>37</sup> Pinnock, "Annihilation", s. 471.

<sup>38</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 152, 153.

<sup>39</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 153.

<sup>40</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 154.

<sup>41</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 154.

nock'a göre, tarihin sonunda hem kendi zaferini ilan etmesi hem de bizi kurtuluşa, mutluluğa erdirmesidir.

Gelenen nokta itibariyle Pinnock'un geleneksel cehennem doktrinine ilişkin itirazlarını tarihsel, dinî ve felsefî olmak üzere üç başlık altında görmüş bulunuyoruz. Ancak onun yok-etmeci cehennem tasavvuru salt bir savunma ve karşı görüşün yanlışlığını gösterme üzerine kurulu değildir. Yani onun görüşleri sadece negatif bir savunmaya indirgenemez. Görüşünün pozitif dayanaklarının da olduğu iddiasındadır. Ona göre, geleneksel doktrinin yanlışlığından öte kendi savunduğu doktrinin de açık ve bariz dayanakları vardır. Pinnock'un yazılarına genel olarak baktığımızda bu argümanları da kendi içerisinde felsefî mahiyetli dayanaklar ve dinî mahiyetli dayanaklar şeklinde ikiye ayırabiliriz. Şimdi bunları biraz daha detaylı inceleyelim

### **Clark Pinnock ve Yok-etmeci Cehennem'in Dayanakları**

Pinnock'a göre daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi geleneksel doktrin dayanaklarını kutsal metinlerden çok gelenekten ve tarihten almaktadır. Bu bağlamda o öncelikle geleneğin revize ve reforme edilmesi gerektiğini söyler. İddiasını, geleneğin tarihsel süreç içerisinde insânî girdilerle üretildiği ve onun da dünya görüşümüzü ve dinî doktrinlerimizi biçimlendirdiği tezi üzerine kurmaktadır. Ona göre, bütün doktrinel formülasyonlar biraz da içinde oluştukları tarihsel ve kültürel koşulları yansıtır ve onların özelliklerini taşırlar.<sup>42</sup> Dolayısıyla zaman ve şartlar değiştikçe doktrinlerimiz de bu değişime ayak uydururlar. Pinnock, "bunu [bu tarihsel gerçeği] görmemenin gerçeğe karşı gönüllü bir körlük"<sup>43</sup> olduğunu söyler ve şöyle der: "Kristoloji, soterioloji kilise tarihi içinde zamanla çeşitli formlara bürünmüşler ve ait oldukları dönemin zihinsel ve sosyal koşullarını özel bir mühür olarak üzerlerinde taşımışlardır."<sup>44</sup> Ona göre, eskatoloji ve eskatolojik inançlarımız da bundan vareste değildir. Hatta zaman içerisinde çok ciddi

<sup>42</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 160; Benzer ifadeler için bkz. Pinnock, "The Destruction of Finally Impenitent", s. 243.

<sup>43</sup> Pinnock, "The Destruction of Finally Impenitent", s. 243.

<sup>44</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 160.

değişimler geçirdiği için o, bu tespitimize daha uygun bir örnek teşkil eder. Bu noktada eskatolojideki birkaç değişimi örnek verir: Yeni Ahit'teki ve erken dönem kiliselerindeki İsa'nın ikinci defa geleceği inancından ve "binyıl doktrini" olarak kabul edilen İsa'nın kıyametten önceki son bin yıllık süreçte dünyada Tanrı'nın hükümlerini kuracağı şeklindeki doktrinden daha sonraki ortodoks teologlar vaz geçmişlerdir.<sup>45</sup> Pinnock'a göre Kutsal Kitap'tan çok geleneğin ürünü olan ebedî cehennem doktrini de bu oluşum, gelişim ve değişim sürecinden yeteri kadar nasibini almıştır. Bu münasebetle, "üzerinde yeniden düşünülmesi gereken tahrif edici bir tasavvur" olarak nitelediği cehennem doktrininin de değiştirilmesi gerekmektedir. Ona göre "teoloji [de] bazen reformasyona ihtiyaç duyar."<sup>46</sup> Bu nedenle şöyle der: "belki de o, bu hususta bizden öncekilerin yalanları (lies before us) nedeniyle reforma muhtaçtır. Ben inanıyorum ki, o, bir düşünce deneyimini mümkün görmekte ve okuyucuyu bu deneyime davet etmektedir."<sup>47</sup>

Pinnock'a göre ebedî cehennem doktrini revizyona muhtaç bir geleneğin ürünü olduğu kadar hatta daha da çok Kutsal Kitap'ın cehenneme ilişkin tespitleri ile de uyuşmamaktadır. Çünkü Kutsal Kitap ona göre, ebedî cehennem yerine yok-etmeci bir cehennem tablosu çizmektedir. Bu noktada o, Eski Ahit'in cehennem anlatısı ile Yeni Ahit'in anlatıları arasında bir yöntem ve içerik farkı olduğunu söyler. Ona göre, Eski Ahit açıkça yok-etmeciliği destekleyen Yeni Ahit eskatoloji konusunda daha kapalı ve imâli bir dil, üslup kullanır. Pinnock, Eski Ahit'te örneğin *Mezmurlar*'da cehennemlikler için benzetme yollu, "ot gibi hemen solacak, Yeşil bitki gibi kuruyup gidecek" (37:2), "kötülerin kökü kazınacak... kötünün sonu gelecek" (37:9,10); "kır çiçekleri gibi kuruyup gidecek, Duman gibi dağılıp yok olacak." (37:20); "...başkaldıranların hepsi yok olacak, Kötülerin kökü kazınacak" (37:38) gibi ifadelerin kullanıldığını, bunların ise açıkça yok-etmeciliğe işaret ettiğini söyler. Ayrıca Tanrı'nın bağışlamasının dışında kalan cehennem inancının yerli-

<sup>45</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 161; Krş. Pinnock, "The Destruction of Finally Impenitent", s. 243, 244.

<sup>46</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 143.

<sup>47</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 143.

rinin en sonunda yok edileceklerinin en açık, tartışmaya en kapalı ifadesini Pinnock'a göre, Esk-i Ahit'in *Malaki* Bölümü'nde geçen şu ifadelerden anlayabiliriz: "Kendini beğenmişlerle kötülük yapanlar samandan farksız olacak; o gün hepsini yakacak. Onlarda ne kök, ne dal bırakılacak" (4:1-2).<sup>48</sup> Pinnock'a göre, Eski Ahit'e bakıldığında ebedî azaba ilişkin bir tespit bulamamaktayız; ancak yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü üzere yok-etmeciliği ifade eden birçok pasajla karşılaşmamız mümkündür.

Eski Ahit bu kadar açık bir dil kullanırken Yeni Ahit'in bu konuda Pinnock'a göre biraz daha simgesel ve yan anlamlı bir dil kullandığı söylenebilir. Ona göre, İsa cehennem hakkındaki olgusal gerçekleri açıklayan bir kimse değildir, sadece insanları cehennem ve onun azabı konusunda uyaran bir kimsedir:

İsa, cehennem ateşini vaaz eden birisi olarak nitelendirilemez. O cehenneme aslında çok az bir ilgi göstermiştir. Cehennem hakkındaki gerçekleri [de] ifşâ etmemiştir. O, lanetlilerin cezaları hakkında, Dante ya da Milton'un şiirlerindeki kıyamet sahnelerinde tasvir ettikleri gibi konuşmaz. Onun mesajının kalbi, endişe verici değil neşe dolu "İncil"dir. Onun cehennem hakkındaki sözleri marjinaldir ve özünde uyarma amaçlıdır. Cehennem aslında, kendisini Tanrı'nın huzurundan mahrum bırakan ve ebedî kayıptan rahatsızlık duyacak olan kimseleri ikaz etme aracı olarak işlev görür. Onun kullandığı dil doğası gereği simgesel (figurative) ve teşbihîdir (parabolic); çünkü zifiri karanlık, daimi ateş ve beslenen kurtçuklar gibi o insan tecrübesinin dışında duran gerçekliklerle ilgilidir. Dil, tanımsal ve literal olmanın çok simgesel ve yan anlamlıdır.<sup>49</sup>

Bir başka deyişle, İncil Pinnock'a göre, "birçok şeyin mahiyeti ve süresi hakkında açıkça konuşmaz. Kullandığı renkli sembolik betimlemeler literal tanımlara dönüştürülemezler. Cehennem tehdidinden, onun mahiyeti hakkında karar vermek için sonuçlayıcı kesin bir bilgiye ulaşamayabiliriz..."<sup>50</sup> Onun bu şekilde simgesel ve teşbihî bir dil kullanmasının nedeni ise, İsa'nın, eskatolojiye

<sup>48</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 145.

<sup>49</sup> Pinnock, "Annihilationism", s. 464.

<sup>50</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 144.

ilişkin alanlarda tanımsal bilgiler sunan değil, burada ve şimdi yani bu dünyada insanların ebedî kurtuluşa ve sonsuz mutluluğa erişmeleri için ne yapmaları, nasıl yaşamaları gerektiğini söyleyen birisi olmasıdır. Bu münasebetle Pinnock'a göre İsa'nın cehennem ile ilgili ifadeleri cehennemin mahiyeti hakkındaki spekülasyonlara indirgenemez; o, daha çok insanın bu dünyadaki davranışlarını düzenlemeye matuftur. Bu durumu Pinnock şöyle ifade eder:

sapkınların nihâi kaderi konusunda İsa'nın öğretisi, bu öğretinin uyarılarında açığa çıkmaktadır; fakat [onun] kesin bir tanımını yapma konusunda mütevazicedir. Açık bir cehennem resmi çizmekten kaçınarak cehennem cezasının mahiyeti ya da cehennemliklerin çektiği acılar üzerinde çok durmaz... İsa'nın konu ile ilgili ifadeleri, şimdi ve burada yapılması gerekenlere karar vermenin önemini vurgulamaya dönüktür; cennet ve cehennemin tam mahiyeti hakkındaki spekülasyonların detayları ile ilgili değildir. Mevcut insâni tecrübenin ötesinde bir yer olduğu için, o, cehennem hakkında bilgi adına konuşmaz; bunun yerine, İncil'in [bizden] istediği karara ulaşmamıza vurgu yapan bir veri kullanır.<sup>51</sup>

Her ne kadar İncil'in çizdiği cehennem tablosu çok açık ve aşîkar olmasa ve İsa'nın misyonu da cehennemin mahiyetine ilişkin tanımsal veriler sunmak olmasa da, Yeni Ahit'in bütününe bakıldığında onun cehenneme ilişkin çizdiği tablonun Pinnock'a göre, yok-etmeciliği ebedî cezadan daha fazla desteklediği rahatlıkla söylenebilir. "İncil'in, pişmanlık duymayan nihâi sapkınların akıbeti hakkında bu okuyucuda uyandırdığı güçlü izlenim" der Pinnock,

onların nihâi ve geri-dönüşsüz imhâ olacağına ilişkin canlı duygudur. Kitab-ı Mukaddes'in bu konuda kullandığı dil ve tasvir o kadar güçlüdür ki, bu görüşü eleştiren teologlarınkinden daha dikkat çekicidir. İncil, sapkınların kaderi hakkında konuşurken defalarca ölüm, yok-oluş, mahvoluş ve helak oluş sözcüklerini kullanmaktadır. O, içine atılanlara (zulüm eden değil) onları yakan bir ateş tasviri kullanır.

<sup>51</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 145.

Bu ateş ve yok-oluş anlatıları yok-olmacılığı sonu gelmeyen bir işkenceden daha fazla desteklemektedir.<sup>52</sup>

Ancak o, iddiasını yukarıda söylediği gibi genel bir izlenime dayandırmakla da yetinmez. İncil'deki spesifik ifadeler/saptamalara müracaat ederek bu ifadelerin kendi görüşünün kitâbî dayanakları olduğunu söyler. Örneğin, Yeni Ahit'te geçen, Tanrı'nın, "ruh ve bedeninin yok edilmesinin kendi kudreti dâhilinde olduğu" (Matta 10:28), benzetme yoluyla "iyi meyve vermeyen her ağacı ateşe atacağı" (Matta 3:10), "buğdayı ambara yığıp, samanı ise yakacağı" (Matta 3:12) şeklindeki İncil ifadelerinin Tanrı'nın kaybedenleri sonsuza kadar cehennemde yakmayıp aksine cehennem ateşi ile yokluğa göndereceğini daha fazla desteklediğini iddia eder.

Sonuç olarak Pinnock'a göre, "Kitab-ı Mukaddes, nihai ve geri-dönüşsüz bir yok oluş, mahvoluş ve helak oluş, acı veren bir ateş yerine yakıp yok eden bir ateş hakkında daha güçlü bir izlenim vermektedir. İncil, nihayetinde pişmanlık duymayan kimselerin akıbeti hakkında konuşurken ölüm, yok oluş, mahvoluş ve helak oluş sözcüklerini tercih eder. Böylesi insanlar imhâ olmayı umabilirler."<sup>53</sup> Bu nedenle şöyle bir sonuca varır: "Gelenekselcilerin, güçlü argümanlara dayanan bu görüş hakkında, onun İncilsel bir temeli olmadığı iddialarından vaz geçeceklerini samimiyetle umuyorum."<sup>54</sup> Geline nokta itibarıyla Pinnock, hukuktaki, "ispat iddia sahibine aittir" şeklindeki ilkeyi çağrıştırırcasına "İncil, herhangi bir samimi okuyucuya, cehennemin nihâi bir yok-oluş anlamına geldiğine ilişkin güçlü bir izlenim verir ki; kanıt getirme yükümlülüğü bu öğretiyi kabul etmeyi ve ona inanmayı reddeden kimselerin üzerindedir"<sup>55</sup> der.

Ayrıca Pinnock geleneksel doktrinin muhatap olduğu ahlâki itirazları bertaraf ettiği ve metafizik anlamda daha tutarlı bir ku-

<sup>52</sup> Pinnock, "The Destruction of the Finally Impenitent," s. 250. Benzer ifadeler için bkz. "The Conditional View", s. 144.

<sup>53</sup> Pinnock, "Annihilationism", s. 464.

<sup>54</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 147.

<sup>55</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 144.

ram öne sürdüğü iddiası ile de yok-etmeci cehennem anlayışını temellendirmeye çalışır. Öncelikli olarak ona göre, yok-etmeci cehennem doktrini anlaşılabilir bir şekilde Tanrı'yı ahlâkî bir tasavvura dönüştürür ve gelenekselcilerin neden oldukları ahlâkî açmazdan kurtarır. Daha da ötede Tanrı'yı Pinnock'a göre orantısız ve amaçsız güç kullanan bir ilkel ilah tasavvurundan kurtararak onu ahlâkî olduğu kadar adlî açıdan da kabul edilebilir bir hale getirir. Yani yok-etmeci cehennem tasavvuru Tanrı'nın iyiliğini ve adaletini güvence altına alır. Ve son olarak da dinî açıdan savunulabilir bir kozmoloji üretir. Çünkü tersini düşünecek olursak, Tanrı ile birlikte ikinci bir ebedî varlığı da kabul etmek durumunda kalırız ki bu ne Hıristiyan teolojisi ne de genel teizm için kabul edilebilecek bir durumdur.<sup>56</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Pinnock'un tezlerinin analizine geçmeden şunu söyleyebiliriz ki, anlayabildiğimiz kadarıyla bu iddia, geleneksel doktrin ile evrenselci doktrini uzlaştırma çabasının ya da onlar arasında daha ılımlı bir yol bulma gayretinin bir ürünü gibi görünmektedir. O, geleneksel doktrin açmazları karşısında insanların evrenselciliğe teslim olmamaları derdindedir. Bunu Pinnock'un "gelenek daha fazla insanın cehennemi reddetmesine ve onun [cehennemin] sadistçe kötülüklerinden sakınmak için evrenselciliği seçmelerine neden olmaktadır"<sup>57</sup> şeklindeki ifadelerinden anlamaktayız. Yani bu düşünce kendiliğinden ve dış etkenlerden bağımsız olarak gelişen pozitif bir doktrin değil, daha çok zararlı/yanlış gördüğü düşüncelere karşı gelişmiş tepkisel bir iddia ve negatif bir savunma gibidir. Her ne kadar o, Kutsal Kitap'ta tezinin pozitif dayanakları olduğunu söylese de bu dayanaklar fazlasıyla yorumsal görünmektedir. Bu savunmanın ve tepkiselliğinin daha açık anlamı ise onun şu satırlarında açığa çıkmaktadır:

Bana öyle geliyor ki, günümüzde, sonsuz bir bilinçli cezalandırma şeklindeki [geleneksel] cehennem ile evrenselci kurtuluş arasında bir seçim yapmak durumunda kalan in-

<sup>56</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 152 vd.

<sup>57</sup> Pinnock, "Annihilationism", s. 473.

sanlar evrenselciliği seçecektirler. Benim onlara önerim üçüncü bir olanak ve bir diğer seçim. Ben, nihâi yok-oluş şeklinde anlaşılan cehennemin hem geleneksel görüşe hem de her hâlükarda onun karşısında konumlananlara karşı daha üstün olduğunu kanıtlamaya çalışacağım.<sup>58</sup>

Aslında o, iki rakip doktrin arasında tercihini geleneksel cehennem anlayışından yana koymaya ve böylece de, evrenselciliği geçersiz kılmaya çalışmakta gibidir. Ancak gelenekselci anlayışa da büyük bir darbe indirmektedir. Bunu büyük bir bedel karşılığında yapmaktadır. Geleneksel doktrin-evrensel doktrin ikileminden kendisini kurtarmaktadır. Ancak bu durumda da, teolojinin de reforma ihtiyaç duyabileceğini söyleyerek, geleneksel doktrini bambaşka bir versiyona büründürmektedir. Bunu da geleneksel doktrini korumak adına yaptığını ileri sürmektedir. Şöyle demektedir:

Nihai [ve] tersine-döndürülemez bir durum/koşul olarak cehennemin imkanı geçersiz kılınmadığından, ben, cehennemin iki yorumu arasında bir tercih yapmaya mecburum: Nihayetinde pişmanlık duymayanlar (bedenlerinde ve ruhlarında ya literal veya da metaforik) sonsuzca, bilinçli bir ceza mı çekecekler, yoksa ikinci ölümden varlıkları sona erecek? Bir diğer deyişle, cehennem ateşi işkence mi edecek yoksa onları yakıp tüketecek mi? Ben, Tanrı'nın sapkınlar, onları sonsuz bir acıya mahkum etmek için ölümsüzlüğü bağışlamayacağını; fakat onların nihâi olarak yok olmalarına müsaade edeceğini ileri sürüyorum.<sup>59</sup>

Netice itibarıyla Pinnock her ne kadar özgün ve otantik bir proje sunduğunu iddia etse de kanımızca onu özünde, mevcut doktrine bir eleştiri olarak okumak daha doğru olacaktır. Zaten kendi önerisinin de Kutsal Kitap'ın ruhuna uygun ve düşünsel olarak savunulabilir olduğunu söylese de, mutlak anlamda tek doğru çözüm ve dini açıdan tek mümkün alternatif olmadığını da itiraf etmektedir. O, sadece kendi yorumunun mümkün ve diğerlerine kıyasla daha makul bir alternatif olduğunu ileri sürmektedir.

<sup>58</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 137.

<sup>59</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 142,143.



Ve buradaki amacı da anladığımız kadarıyla, özellikle evrenselciler tarafından geleneksel doktrine yöneltilen eleştirileri boşa çıkartmaktır. Çünkü ona göre, "her halükarda geleneksel cehennem görüşüne yöneltilen itirazlar öylesine güçlü, dayanakları öylesine zayıftır ki, yakında onun yerini başka bir görüşün alması oldukça muhtemeldir. Evrenselcilik ve geleneksel görüş arasındaki gerçek çözüm yok-etmeciliktir, ki o İncil'e kesinlikle daha uygundur; çünkü o cehennemi bir hilkat garibesine dönüştürmeden bazılarının Tanrı'ya hayır demelerini mümkün kılmaktadır."<sup>60</sup>

Doğrusu Pinnock'un yazılarının savunmacı bir mahiyet taşımasının yanında onun iddiasının dinî dayanakları da, eleştirdiklerinin içine düştükleri açmazı paylaşıyor gibidir. O, gelenekselcilerin Kutsal Kitap'ı parçalı/partikülaristik bir okumaya tabi tuttuklarını iddia etmektedir. Geleneksel cehennemi savunanlar kendi görüşlerini destekler görünen birkaç pasajı Kutsal Kitap'tan cımbızla çekmekte ve iddialarını haklılamak için kullanmaktadırlar. Ancak kendi yazılarına bakıldığında da benzer bir partikülarizmle karşılaşmaktayız. Kutsal Kitap'ın özellikle de Yeni Ahit'in cehennem mahiyetine ilişkin açık ve net tanımlamalar vermediğini söylemektedir. Fakat oradan alıntılardığı birkaç yargının/tespitin kendi görüşünü desteklediğini söyleyerek ardından da genel adı altında öznel bir değerlendirmeye gitmektedir. Bu münasebetle görüşünü desteklemek için ileri sürdüğü dinî argümanlar sanırız tezinin tartışmaya en açık tarafını oluşturmaktadır. Ancak bunun yanında, felsefî argümanları din felsefesi ve felsefî teoloji açısından nispeten tartışılmaya değer gibi görünmektedir. Bu açıdan, ileri sürdüğü tezler, en azından evrenselcilerin argümanları ile birlikte ele alındığında, din felsefesi gündemini bir süre daha meşgul edecek ve yeni tartışmalara kapı aralayacak gibidir.

Ayrıca Pinnock Tanrı'nın iyilik, adalet ve kudret gibi sıfatlarını fazlasıyla literal ve seküler bir tarzda yorumlamakta gibidir. Örneğin o, ebedî cehennem Tanrı'nın ne iyiliği ne de adaleti ile uzlaştırılabilir olduğunu söylemektedir. Ancak bu iddiasında o,

<sup>60</sup> Pinnock, "The Conditional View", s. 166.

iyiliği sadece olağan anlamıyla anlamakta ve ebedî cehennem azabının bu iyilikle çeliştiğini iddia eder görünmektedir. Oysaki bir dindarın gözünden tanrısal iyilik sadece dünyevî iyilik şeklinde algılanmaz. O, bu iyiliği metafizik ve aşkın bir tarzda anlayabilir ve onun anlam içeriğini çok daha farklı ve geniş tutabilir. Aynı şeyler adalet sıfatı için de söylenebilir. Tanrısal adalet sadece “göze göz diş diş” şeklindeki eşitlikçi ve dengeleyici bir hukuk ilkesi olarak yorumlanmayabilir. Bir dindarın gözünde tanrısal planda adalet, mutlak bilgi ve kudretle ilişkilendirildiğinde farklı, hatta insanın dünyevî bilişselliği ile bilemeyeceği yeni anlam içeriklerine kavuşabilir. Açıkçası kanımızca cehennem her ne kadar felsefî teolojinin bir sorunu olsa da o özü itibarıyla doğal teolojiden çok vahyî teolojinin bir konusu gibi görünmektedir. Dolayısıyla her dinin taraftarının, kendi dinî teslimiyetleri üzerinden çözüme kavuşturabileceği/kavuşturması gereken bir konudur. Bu mevzuda rasyonel argümantasyonun yapabileceği, doğal teolojinin söyleyebileceği çok fazla bir şey yok gibidir. Çünkü eskatolojik konular soyut aklın bir kabulü değildir. Cehennem mahiyeti bir tarafa, mevcudiyetini bile salt aklî muhakemelerle tespit etmek mümkün olmayabilir. Tabi ki din felsefesini, makalenin başında da ifade ettiğimiz gibi, dinin inanç öğeleri üzerinde rasyonel ve eleştirel düşünme etkinliği olarak kabul ediyoruz. Ancak bütün insânî sorunların salt soyutlamalarla ve rasyonel akıl yürütmelerle çözümlenemeyeceğini de kabul etmek durumundayız. Bu tür durumlarda, özellikle de eskatolojik sorunların çözümünde “vahyi” bir bilgi kaynağı olarak kabul etmek kaçınılmaz görünmektedir. Bu münasebetle, son söz babında, Muhammed İkbâl’in “Grek felsefesi Müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen genellikle onların Kur’an ile ilgili görüşlerini karartmıştır”<sup>61</sup> şeklindeki tespitini bir uyarı olarak kabul edip, cehennem de dâhil olmak üzere genel metafizik konularda, sahip olduğumuz imanımızı felsefî kuramlarımıza tabi kılmamamız gerektiği yapılabilecek olan en uygun tespit gibi görünmektedir. Felsefe yaparken aşkın

---

<sup>61</sup> Muhammed İkbâl, *İslam’da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, t.y., İstanbul, s. 154.

bir alanda sınırlı bilişselliğimizi kullandığımızı ve kutsal metinlerin de birincil amacının eskatoloji gibi fizikötesi alanlara ilişkin spesifik bilgiler sunmak olmadığını her zaman aklımızda tutmalıyız.

### Kaynakça

- Adams, Marilyn McCord, "Hell and the God of Justice" *Religious Studies*, (11), 1975, [433-447].
- \_\_\_\_\_, "The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians", *Readings in the Philosophy of Religion*, (ed) Kelly James Clark, Second Edition, Broadview Press, Toronto, 2008, [437-447].
- \_\_\_\_\_, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca, 1999.
- Bauckham, Richard, "Universalism: A Historical Survey", [http://www.theologicalstudies.org.uk/article\\_universalism\\_bauckham.html](http://www.theologicalstudies.org.uk/article_universalism_bauckham.html)
- Crockett, William V. "The Metaphorical View", *Four Views on Hell*, ed. Zondervan Publishing House, Michigan, 1992, [43-77].
- Davies, Brian, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011.
- Evans, C. Stephen & MANIS, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- Flew, Antony, *God and Philosophy*, Hutchinson, London, 1966.
- Hick, John, *Evil and the God of Life*, Harper & Row, San Fransisco, 1977.
- Holtén, Wilko Van, "Hell and the Goodness of God", *Religious Studies*, (35), 1997, [37-55].
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, t.y., İstanbul.
- Kantzer, Kenneth S., "Troublesome Questions", *Christianity Today*, 20 Mart 1987.
- Kung, Hans, *Eternal Life, Life After Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem*, Doubleday, New York, 1984.
- Meister, Chad, *Introduction of Philosophy of Religion*, Routledge, London and New York, 2009.
- Packer, James I., "The Problem of Eternal Punishment", *Crux*, XXVI.3 (Eylül 1990)
- Peterson, Michael vd, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006.
- Pinnock, "The Conditional View" *Four Views on Hell*, (ed) William Crockett, Grand Rapids, Zondervan, 1992, [135-166].
- \_\_\_\_\_, "An Inclusivist View", Dennis L. Okholm & Timothy R. Pihillips,

- More than a Way?: Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Zondervan Publishing, Michigan, 1995 [93-123].
- \_\_\_\_\_, "Annihilationism" *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry Walls, Oxford University Press, Oxford, 2008, [462-475].
- \_\_\_\_\_, "The Destruction of The Finally Impenitent", *A Journal from Radical Reformation*, (2/1), 1992, [4-21].
- \_\_\_\_\_, "The Destruction of The Finally Impenitent", *Criswell Theological Review*, (4/2), 1990, [243-259].
- Powys, David J., "The Nineteenth and Twentieth Century Debates about Hell and Universalism" *Universalism*, Paternoster Press, Grand Rapids, 1992.
- Russell, Bertrand, *Why I am not a Christian*, Simon Schuster, New York, 1957.
- Talbott, Thomas, "The Doctrine of Everlasting Punishment", *Faith and Philosophy*, (7), 1990, [19-42].
- \_\_\_\_\_, "Universalism", *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry L. Walls Oxford University Press, Oxford, 2008, [446-461].
- Walls, Jerry, "Is Eternal Damnation Compatible with the Christian Concept of God", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Ed. Michael L. Peterson and Raymond J. Von Arrogen, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, [268-289].
- Yaran, Cafer Sadık, "Dinsel Kapsayıcılık (Inklusivizm)", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, 2001, [67-80].
- \_\_\_\_\_, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.



# Din Değiştirmede Cinsiyet Rolü: Belçika Örneği<sup>1</sup>

Zekiye DEMİR\*

---

The Role of Gender in Religious Conversion: The Belgian Case

---

**Citation/©:** Demir, Zekiye, (2013). The Role of Gender in Religious Conversion: The Belgian Case, *Milel ve Nihal*, 10 (1), 157-186.

**Abstract:** This study focuses on the gender sensibility of changes in perception, attitudes and behaviours of the adults converted to Islam, before, during and after the conversion process. For this purpose, a survey was carried out in 2013 with 107 Belgians, being 57 female and 50 male, converted to Islam. It has been found out that the differentiations in the obligations in Islam for men and women also cause differentiation in the process of religious conversion.

**Key Words:** Religious conversion, gender, Belgium.

---



---

**Atıf/©:** Demir, Zekiye, (2013). Din Değiştirmede Cinsiyet Rolü: Belçika Örneği, *Milel ve Nihal*, 10 (1), 157-186.

---

<sup>1</sup> Araştırmanın alan uygulamasındaki tüm aşamalardaki katkısından dolayı Belçika Din Hizmetleri Müşaviri Prof. Dr. Halife Keskin'e, anketin Felemenkçe çevirisi ve açık uçlu soruların Türkçeye tercümesinden dolayı Belçika DİTİB din görevlisi Betül Demirköparan'a, anket verilerinin analizdeki katkısından dolayı da TÜİK eski başkanı Ömer Toprak'a teşekkür ederim.

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Uzman [zekiyedemir@gmail.com]

**Öz:** Bu çalışma, sonradan Müslüman olan yetişkin bireylerin Müslüman olma öncesinde, sürecinde ve sonrasındaki algı, tutum ve davranış değişikliklerinin cinsiyete karşı duyarlı olup olmadığını konu edinmektedir. Bu amaçla 57'si kadın 50'si erkek olmak üzere sonradan Müslüman olan 107 Belçikalı ile 2013 yılında bir anket çalışması yapılmıştır. İslam dininin kadın ve erkeğe yüklediği yükümlülüklerin farklılığının, din değiştirme sürecini de farklılaştırdığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din değiştirme, ihtida, cinsiyet, Belçika.

## Giriş

Literatürde *din değiştirme*; bir dinden başka bir dine geçme, bir din içinde farklı bir mezhebe geçme, dinsiz iken bir dini seçme, bir dine mensup iken dinsiz olma veya mensup olduğu dine ait bir şey yapmaz iken dinin gereklerini yerine getirmeye başlama olmak üzere, bir kısmı geniş bir kısmı dar farklı birçok anlamlarda kullanılmaktadır. İnanç veya ibadet bakımından nelerin yapılması veya yapılmaması durumundan bir dinin mensubu olunacağı veya dinden çıkılacağı, doğal olarak, öncelikle din bilginlerinin ilgi alanına giren bir konu olarak kalmıştır.

Tarihi dinlerle eşit olan din değiştirme olgusunun sosyal bilimlerin ilgi alanına girmesi ise görece yenidir. Avrupa ve Amerika'da din değiştirmenin bilimsel çalışmalara konu olması 1900'lere dayanır. Din değiştirme ile ilgili ilk bilimsel çalışmalar Hıristiyanlık içinde bir kiliseden başka bir kiliseye geçiş ile ilgilidir (Neumueller, 2013:42). 1960'lara kadar din değiştirme konusunda yapılan çalışmaların çoğu din psikologları tarafından gerçekleştirilmiş ve doğal olarak da din değiştirme daha çok psikolojik açıdan ele alınmıştır. 1965 yılında Earl H. Furgeson tarafından yazılan bir makalede, din değiştirmenin de, aynen diğer insan davranışları gibi, birçok açıdan (teoloji, psikoloji, sosyoloji, etik, felsefe vb.) ele alınabileceği, çalışanın ilgisine, amacına ve yönelimine göre de değişiklik gösterebileceğinin dile getirilmesi, (1965:8) bu alandaki çalışmalarda bir farklılaşmanın başlangıcına işaret sayılmıştır.

1970'li yıllardan itibaren din değiştirmeye ilgi duyan disiplinlerde çeşitlilik artmış, bu çeşitlilik içinde *Din Değiştirme Sosyolojisi* adıyla yeni bir disiplin ortaya çıkmıştır (Kirman, 2004:87). Evren-

sellik iddiası taşıyan ideolojilerin başarısızlığa uğramasıyla birlikte, özellikle 1980'ler sonrasında, evrensellik iddiası taşıyan dinlerin etkinliğinde bir artış gözlenmeye başlanmıştır. İdeolojilerden boşalan alanların dini inanç ve değerlerle dolmaya başlaması, din değiştirmenin daha çok gündeme gelmesine neden olmuştur. Modern toplumlarda din değiştirme önemli bir sosyal olgu haline gelmiştir. Hatta yetişkin Amerikalıların yarısının hayatları boyunca en az bir defa dini bağlantılarını değiştirdiği, bu kişilerin çoğunun da bir defadan çok din değiştirdikleri söylenmektedir (<http://www.pewforum.org/Faith-in-Flux.aspx> (Erişim: 16.06.2013)).

Bugün, özellikle Avrupa ve Amerika'da din değiştirme, birçok sosyal bilimin kendi perspektifinden çalıştığı bir alandır. Sosyologlar din değiştirmeyi açıklarken toplumsal faktörlere vurgu yaparlarken, psikologlar en büyük etken olarak insan ruhunun iç işleyişine dikkat çekmekte, antropologlar ise kültürel faktörlere daha çok yer vermektedirler. Farklı sosyal bilimler önemli açıklamalar sunmakla birlikte denebilir ki, çok yönlü ve çok faktörlü bir durumu ifade eden din değiştirmenin açıklanmasında sadece bir sosyal bilimin araç ve yöntemlerinin kullanılması yeterli olmamaktadır. Bu yüzden din değiştirme disiplinler arası çalışmaların yapılmasını gerektiren konuların başında gelmektedir (Rambo, 2011: 205-207).

Yüzyılı aşkın bir süredir bilimsel çalışmalara konu olan din değiştirme konusunda ülkemizde ancak çeyrek asrı aşan bir zamandır ilgi artmıştır. Bu da 2000'li yıllardan sonra yoğunluk göstermektedir. Konuyla ilgili yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri ve yayınlanan makale sayıları oldukça sınırlıdır. Örneğin, YÖK tez kataloğunda 2013 yılı sonu itibariyle 'ihtida' veya 'din değiştirme' konularında yazılmış toplam 17 tez bulunmaktadır. Bu tezler psikoloji, tarih, felsefe, tasavvuf, edebiyat, kelam ve sosyoloji alanlarındadır. Başlığının içinde ihtida kelimesi geçen 9 tezin 8'i tarih ile ilgilidir. Din sosyolojisi ile doğrudan alakalı ise yalnızca üç tez bulunmaktadır. (Sevinç, 2006; Hadzhi, 2007 ve Kesen Kurçak 2012).

İslam dinini seçen kişilerin öykülerini içeren derleme niteliğindeki kitaplar (Örnek: Karabaşoğlu, 2000; Arı ve Karabulut 2011) hariç tutulursa din değiştirme konusunu doğrudan ele alan çalışmaların sayısı sınırlıdır. Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de din değiştirme ile ilgili çalışmalar din psikolojisi alanında başlamıştır. Hüseyin Peker’in 1979’daki “Din Değiştirmede Psiko-Sosyal Etkenler” adlı doktora tezi akademik olarak Türkiye’de din değiştirme üzerine yapılan ilk çalışmadır.<sup>2</sup>

Bu çalışmada, İslam kültüründe ihtida veya hidayet olarak bilinen başka dinlere mensupken Müslüman olma çerçevesinde Belçika’da mühtedilerin; Müslüman olmadan önce, Müslüman olma süreci ve sonrasındaki tutum ve davranışlarında meydana gelen değişiklikler ele alınmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmalarda cinsiyet faktörünün etkisi çok sık ele alınmadığı gözlenmektedir. Bu çalışmanın özgün yanlarından birisi, din değiştirmede özellikle cinsiyet farklılığını ele alması; kadın veya erkek olmanın din değiştirmede ne tür farklılığa yol açtığına ilişkin bulgular ortaya koymasıdır.

Bu araştırmanın verileri, anket yoluyla elde edilmiştir. Anketteki sorular 4 bölüm altında toplanmıştır: Birinci bölümde ankete katılanların cinsiyet, yaş, eğitim, gelir ve medeni durumuna yönelik sorular yer almaktadır. İkinci bölümde din değiştirme öncesindeki, üçüncü bölümde din değiştirme esnasındaki, dördüncü bölümde ise din değiştirme sonrasındaki süreçlerle ve durumlarla ilgili sorular bulunmaktadır.

Anket Türkçe hazırlanmış, daha sonra da Belçika vatandaşı bir Türk<sup>3</sup> tarafından Felemenkçeye çevrilmiştir. 9 kişi ile yapılan pilot uygulaması sonrasında, bazı sorular yeniden formüle edilmiş, nihai şekli verilen anketler 2013 yılı Kasım ayı içerisinde uygulanmıştır. Görüşmeler Belçika DİTİB’e ait fakat daha çok Belçikalı

<sup>2</sup> Adı geçen tez YÖK’ün tez katalogunda yer almamaktadır.

<sup>3</sup> Betül Demirkoparan, Leuven Üniversitesi Teoloji Fakültesi, Din Sosyolojisi doktora öğrencisi.



olup İşlam'ı seçenlerin devam ettiği De Koepel<sup>4</sup> camiinde, yine Belçikalı olup İşlam'ı seçen kadınların oluşturduğu Al Minara derneğinde küme örnekleme<sup>5</sup> yöntemiyle, bazı anketler de kartopu<sup>6</sup> yöntemi ile ulaşılan Belçikalı olup İşlam'ı seçen kişilerle yapılmıştır. Araştırmaya 57'si kadın, 50'si erkek toplam 107 kişi katılmıştır. Bunların %73,8'i 18-40 yaş aralığındadır. Araştırmaya katılanların Müřlümánlıđı seçtiği yařa bakıldığında %71'i 18-40 yaş aralığındadır. Hem kadınların (%47,4) hem de erkeklerin (%32) Müřlümánlıđın en çok seçtiği yaş aralığı 18 ile 24 arası yaşlardır.

Din değiştirme daha çok genç yaşlarda yoğunlaşmaktadır. Yaşlandıkça din değiştirme oranı düşmektedir (Loveland, 2003:154). Amerika'da yapılan bir çalışmada din değiştirenlerin çoğu 24 yaşından önce din değiştirmişlerdir.<sup>7</sup> İngiltere'de yapılan bir çalışmada da din değiştirenlerin % 88,6'sı 45 yaş altıdır (Köse, 2008:80). Bu çalışmada görüşülen Belçikalı mühtedilerin %41'i evli, %37'si bekárdır. Erkeklerin %40'ı kadınlarınsa %42'si evlidir. Belçika'da din değiştirenlerin çoğunluğu lise (%43) veya yüksekokul/üniversite (%36) mezunudur. Kadınlarda en yüksek eğitim oran yüksekokul ve üniversiteyken (%49,1) erkeklerde en yüksek eğitim oranı lisedir (%48).

Din değiştiren Belçikalılar hangi meslek grubundadır? Araştırmaya katılan erkek ve kadınlar birlikte değerlendirilmeye alındığında bu sorunun cevabına genel olarak öğretmen, memur, teknisyen, diyetisyen, hemşire gibi (%33,6) orta düzey diyebileceğimiz meslek grubunda yer almaktadır. Anketi cevaplayan 50 erkekten 16'sı orta düzeyde 16'sı da bakıcı, şoför, tesisatçı, işi gibi meslek grubunun oluşturduğu bir alt meslek düzeyindedir. Kadınlara gelince; 57 kadından 23'ü işsiz, öğrenci, ev hanımı gibi geliri olma-

<sup>4</sup> Antwerpen şehrinde bulunan De Koepel cami derneğinin başkanı Bart (İbrahim) Buytaert'ın verdiği bilgiye göre derneğin 400 üyesi bulunmaktadır. Bunun da yaklaşık % 60'ı kadındır.

<sup>5</sup> Küme örnekleme yöntemi: Önce bir küme belirlenir (örnek: De Koepel'deki din değiştirmiş kişiler) sonra o kümeden rastgele örnekler alınır.

<sup>6</sup> Kartopu yöntemi: Aranılan özellikteki bir denek (Belçikalı, İşlam dinini seçmiş) bulunur bu denekiň yönlendirdiği başka deneklere ulaşılır.

<sup>7</sup> <http://www.pewforum.org/Faith-in-Flux.aspx>, Erişim:16.06.2013

yan ya da kısıtlı olan grupta, 20'si de orta düzey diye saydığımız gruptadır.

Eğitim ve mesleki statü doğrudan gelir düzeyini etkileyen faktörlerdir. Kadınlarla erkekler arasında eğitim açısından dikkate değer bir farklılaşma bulunmazken hatta görece kadınların eğitim düzeyi erkeklerden daha iyi durumdayken, mesleki statü açısından kadınlar aleyhine bir durum söz konusudur. Bu durumun doğal olarak kadınların gelir düzeyine de yansması beklenir.

Hem kadınların (%56,1) hem de erkeklerin (%54) yarısından biraz fazlasının aylık geliri 1001-2000 Euro arasındadır. Hiç geliri olmayan erkek yoktur ancak 4 kadının hiç geliri yoktur. Ayrıca 3000 Euro'dan fazla geliri olan hiç kadın yoktur ancak 5 erkeğin geliri üst düzey sayılabilecek bu gelir grubundadır. Yine 2000 Euro'nun üzerindeki tüm kategorilerde kadınların oranı erkeklerden düşüktür. Buna göre; yüksek düzey gelirlerde erkeklerin oranı kadınlardan yüksektir.

Yukarıdaki verilerden hareketle, Neumüller ile aynı kanaate varılabilir; her ne kadar günümüzde din değiştirenlerin trendi akademik elitlere kadar uzansa da, çoğu orta veya çalışan sınıftandır (2013: 56).

### **Müslüman Olmadan Önceki Dini Tutum ve Davranışlar**

Din değiştirenlerin bu kararlarını vermelerinde benzer yaşam öykülerinin olup olmadığı din değiştirme çalışmalarında önemli temalarından biridir. Acaba din değiştirenler önceki yaşamlarında dinle ilişkileri bakımından benzer bir tutum içinde midirler? Bunu anlamanın yolu bu kişilerin önceki ve sonraki yaşamlarındaki dini tutumlarını öğrenmektir. Katolik Hıristiyanların çoğunlukta olduğu Belçika'da araştırmaya katılanların %59,8'i kendisini Müslüman olmadan önce adı geçen dine bağlı hissetmektedir. Tablo 1'de görüleceği gibi bu oran kadın ve erkeklerde birbirine yakın olmakla birlikte kendini Katolik Hristiyan olarak adlandıran erkeklerin oranı daha yüksektir (%62). Ankete katılanların %33,6'sı hiçbir dine inanmamaktadır.

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Hiçbir dine inanmıyor	20	35,1	16	32	36	33,6
Katolik-Hristiyan	33	57,9	31	62	64	59,8
Sadece Allaha inanıyor	1	1,8	3	6	4	3,7
Agnostik	2	3,5	0	0	2	1,9
Ateist	1	1,8	0	0	1	0,9
Toplam	57	100	50	100	107	100

Tablo 1: İslam'ı seçmeden önceki dini inanç

Din değiştirenlerin daha önceki dinlerine bağlılık düzeyi, yani dindarlık düzeyleri nasıldır? Dinle ilgili olanlar mı, dindar ya da az dindar olanlar mı din değiştirmektedir? Bu çalışmanın verilerine dayanarak din değiştirenlerin, daha önce bir dine bağlı olsalar da bağlılık düzeylerinin çok yüksek olmadığını söyleyebiliriz. Katılımcıların yarısından fazlası kendini bir dine ait hissetmesine rağmen dindarlık düzeyleri oldukça düşüktür. Yarıya yakını (%43) sadece Allah'a inanmaktadır, çok dindar olanların oranı %6,5'dur (Tablo 2 ). Benzer biçimde Köse de, İngiltere'de din değiştirenler üzerine yaptığı bir çalışmada, İslam'ı seçenlerin %46'sının önceki dinlerine sadece ismen mensup olduğunu belirtmektedir (2008: 105).

Yeni bir dinle tanışmadan önce sahip oldukları dini inançları aynı toplumdaki diğer bireylere kıyasla daha zayıf olan, inanç konularında bazı şüpheleri bulunan veya yaptıkları ibadetlerden yeterince tatmin olmayan, kısaca dini sosyalleşmesi ve dini bağlılığı düşük olanların din değiştirme eğilimlerinin daha yüksek olacağı söylenebilir (Keser Kurçak, 2012: 59).

Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçenlerin, önceki inançlarından hangilerini sorguladıklarına dair yapılan araştırmalarda; İsa'nın Allah'ın oğlu olması, insanların doğuştan günahkâr olması, papazların insanla Allah arasında aracı olması, kilisenin her şeyi yaratan Allah demesine rağmen kilise okullarında maymundan

gelindiğinin öğretilmesi, hayatın önemli olduğundan bahsedilirken kürtajın kolaylaştırılması, birden çok İncil'in olması, ilk günah anlayışındaki insanların günahlarına karşılık İsa'nın cezalandırılmasının Allah'ın adaletiyle bağdaştırılamaması gibi nedenler öne çıkmaktadır (Kim, 2003:164; Anway, 2004:29-34; Köse, 2008:85).

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Dinle ilgisi yok	13	22,8	9	18	22	20,6
Sadece Allaha inanıyor	25	43,9	21	42	46	43
Az dindar	7	12,3	4	8	11	10,3
Orta derecede dindar	10	17,5	11	22	21	19,6
Çok dindar	2	3,5	5	10	7	6,5
Toplam	57	100	50	100	107	100

Tablo 2: İslam'ı seçmeden önceki dindarlık düzeyi

Belçika'daki araştırmaya katılanların da %40'6'sı, İslam'ı seçmeden önceki dinlerini tutarsız ve çelişkili gördüklerini ifade etmektedir. Kadınlar bu çelişkili erkeklerden az bir miktarda olsa daha yoğun hissetmektedir (Tablo 3).

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Ait olduğum bir din yoktu	21	37,5	19	38	40	37,7
Dinimi tutarlı ve çelişkisiz görüyordum	3	5,4	9	18	12	11,3
Dinimi tutarsız ve çelişkili görüyordum	24	42,9	19	38	43	40,6
Çok net bir görüşüm yoktu	4	7,1	3	6	7	6,6
Günlük yaşamımda bir yeri yoktu	4	7,1	0	0	4	3,8
Toplam	56	100	50	100	106	100

Tablo 3: İslam'ı seçmeden önceki dine ait görüş

## Yeni Dine Doğru Yönelim

Kişilerin din değiştirme öncesindeki evreleri bağlamında; din değiştirmeden önce İşlam/Müşlüman algısı, İşlam ile ilk temasın nasıl olduğu ve din konusundaki bilgi düzeyleri olmak üzere üç konuya değinebiliriz.

İlk olarak, İşlam'a sonradan yönelenlerin, bu kararı vermeden önce İşlam dini hakkındaki kanaatleri din değiştirmelerinde ne kadar etkili olduğu sorusu, bu alanda yapılan çalışmalarda üzerinde durulan bir konudur. Bu araştırmada İşlam'ı seçenlerin daha önceden Müşlümanlarla ilgili kanaati %42,1 oranında olumludur. Kesin olumsuz kanaati olanların oranı da %35,5'dir (Tablo 4). İngiltere'de yapılan bir çalışmada sonradan Müşlüman olanların %41'inin Müşlüman olmadan önceki İşlam imajının negatif olduğu belirtilmektedir (Köse, 2008:118). Bu sonuçlardan, bir dine yönelen insanın, bu yöneliminde önceki hayatında bu din hakkında pozitif veya negatif bir kanaate sahip olmalarının kesin belirleyiciliğinden bahsedilemez.

Bu konuya cinsiyet açasından bakıldığında da Tablo 4'e göre, sonradan Müşlüman olan kadınların din değiştirme öncesinde Müşlümanlarla ilgili olumsuz kanaati erkeklere oranla daha yüksektir. Bu durum, din değiştirirken kadınların erkeklerden daha keskin bir dönüşüm geçirdiklerini göstermektedir.

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Olumlu	23	40,4	22	44	45	42,1
Ne olumlu ne olumsuz	6	10,5	12	24	18	16,8
Olumsuz	25	43,9	13	26	38	35,5
Fikrim yok	3	5,3	3	6	6	5,6
Toplam	57	100	50	100	107	100

Tablo 4: İşlam'ı seçmeden önce Müşlümanlarla ilgili kanaat

Yeni dine yönelimde ikinci önemli konu bu değişimi neyin tetiklediği, yeni dinle ilk temasın nasıl olduğudur. İnanç ve kanaatlerin değişiminde etkili faktörlerin tam olarak tespiti zordur. Sonradan Müslüman olanların İslam'la ilk teması, ilgi duyma sebepleri ve yolları birbirinden farklıdır. Müslüman bir ülkeye seyahat, Müslümanlarla komşuluk ve sohbetler, çeşitli yayınlar, kadın ya da erkeğin hayatında önem kazanan bir Müslüman ile ilişkiyi ilerletme isteği, üniversite eğitiminde alınan bir ders, manevi boşluktan dolayı arayış, ailede birinin Müslüman oluşu gibi durumlar din değiştiren kişinin İslam'la ilk teması ve ilk ilgi duyma sebepleri arasındadır.

Yapılan bir çalışmada İngiliz Müslümanların İslam'la ilk temas yolları olarak; Müslümanlarla konuşma sohbet (%37), Müslüman bir ülkeyi ziyaret (%23), çeşitli yayınlar (%23), kadın-erkek ilişkisi (%14) sayılmıştır (Köse, 2008:149).

Bu araştırma kapsamında görüşülen Belçikalı Müslümanların İslam'a ilgi duyma sebepleri arasında birinci sırada Müslüman komşu, tanıdık, arkadaş ve akraba gelmektedir (Tablo 5). Bu ilgi oranı kadın ve erkekte birbirine yakındır. İslam'a ilgi duyma sebebinin hayatında önem kazanan bir Müslüman ile ilişkilerini ilerletme isteği olduğunu söyleyenlerin oranı erkeklerde kadınlardan birazcık da olsa daha fazladır. Bunun nedeninin, bir kadının Müslüman bir erkekle ilişkilerini ilerletmek ve sonunda evlenmesi için Müslüman olması zorunlu değilken, Müslüman olmayan bir erkek için durum tam tersidir. Eğer Müslüman olmayan bir erkek Müslüman bir kadınla ilişkisini ilerletmek istiyorsa, İslam'a ilgi duyması daha sonra da Müslüman olması adeta bir zorunluluktur. Bu bağlamda araştırmaya katılan iki Belçikalı erkek, ilk Kelime-i şahadeti evleneceği Müslüman kadının ailesinin yanında söylediğini ifade etmişlerdir.

Günümüzde uluslararası seyahat geçmiş dönemlere göre oldukça ucuzlaşmış ve kolaylaşmıştır. Yaşadığı toplumda Müslümanlarla tanışma imkânı olmayan birçok mühtedi için Türkiye, Mısır, Tunus, Fas gibi Müslüman ülkelere turistik seyahatler İslam ile

temas kurmaya daha çok vesile olmaya başladı. Bazı din değiştirenlerin İşlam'la ilk temaslarının bu turistik gezilerle olduğunu söyleyebiliriz. Araştırmada ilgi çekici bir sonuç da, Müslüman bir ülkeyi ziyaretin İşlam'a ilk ilgi duyma sebepleri arasında cinsiyetin kısmen farklılaştırıcı bir değişken oluşudur. Bu konuda kadınlar erkeklerden önde gelmektedir (Tablo 5). Din değiştirenlerin bu kararlarında Müslüman ülkeye seyahatin kadınlarda erkeklerden daha çok olma nedenini Neumüller, yabancı din, kültür ve toplum deneyimi içeren bu tür turistik gezilere kadınlar erkeklerden daha ilgili olmasına bağlamaktadır (2013: 126).

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Hayatında önem kazanan bir Müslümanla ilişkileri ilerletme isteği	9	15,8	10	20	19	17,8
Müslüman bir ülkeyi ziyaret	5	8,8	2	4	7	6,5
Müslüman komşu, tanıdık, arkadaş, akraba	23	40,4	21	42	44	41,1
Manevi boşluğu doldurma arayışı	17	29,8	15	30	32	29,9
Diğer	3	5,3	2	4	5	4,7
Toplam	57	100	50	100	107	100

Tablo 5: İşlam'a ilgi duymanın ilk sebebi

Yeni dine yönelimde üçüncü önemli konu, ihtida kararında İşlam'la ilgili ne düzeyde bilgi sahibi olunduğudur. Öncelikle belirtmek gerekir ki kişiler hiç bilgisi olmadan bir dine girmeye karar veremezler. Ancak bir din hakkında çok bilgi sahibi olma ile o dini tercih etme arasında doğrusal bir ilişki de yoktur. Araştırmaya katılanların %61'i Müslüman olma kararı verdiklerinde çok az veya az düzeyde bilgi sahibi olduklarını belirtmişlerdir. Orta düzeyde bilgi sahibi olanların oranı %31, yeteri düzeyde bilgi sahibi olanların oranı ise % 8'dir. Az ve çok az düzeyde bilgi sahibi olmada erkeklerin (erkek: %70, kadın :%52,7), orta ve yeterli düzeyde bilgi sahibi olmada kadınların oranı (erkek: %30, kadın: 47,3) görece yüksektir. Bu sonuçlardan kadınların yeni dine girerken erkeklerden kısmen de olsa daha yüksek bilgi düzeyine sahip ol-

duğunu söyleyebiliriz.

Mühtedi için yeni din ile ilgili temel bilgi kaynakları olarak kitap, internet ve dini bilen bir kişi (imam veya her hangi bir dini otorite, arkadaş eş dost) sayılabilir. İngiltere ve Almanya'da Müslüman olanlarla ilgili yapılanı karşılaştırmalı bir çalışmada bilgi edinme ile ilgili, hem İngiliz ve hem Alman Müslüman olanların çoğunun İslami bilgi edinmek için interneti kullandığı söylenmiştir. Ayrıca Almandaki İslami kaynakların sınırlı olması nedeniyle, İslami bilgi için İngiliz Müslümanların Almanlardan daha çok doküman, malzeme, kaynak araştırdığı, yine İngilizlerin Almanlardan daha çok kendi kendine dini bilgi edinme gayretinde olduğu Almanların ise bir dini otorite ve rehberden daha çok yararlandığı belirtilmiştir (Neumüller, 2013: 162).

Mühtediler için kitap önemli bir bilgi kaynağıdır ve örneğin Kavakçı'ya göre ABD'deki sonradan İslam'ı seçenlerin %18'ise İslamiyet'le kitaplar vesilesiyle tanıştıklarını ifade etmektedirler (2008: 13).

Belçikalı mühtediler de İslam dini ile ilgili bilgi edinmek istediklerinde en çok kitaba başvurumaktadırlar. Kitabı bilgi kaynağı olarak kullanmakta da kadınlar erkeklerden biraz daha fazladır. Kitaptan sonraki kadınların en çok bilgi için başvurduğu kaynak internet ve arkadaş/eş, erkeklerin de imam/dini otorite ve arkadaş/eştir (Tablo 6). Bu sonuçlara bakıldığında İslam'la ilgili bilgi edinmede -özellikle ikinci sırada- kadınlarla erkekler arasında bir farklılaşmadan söz etmek mümkündür.

	Kitap		İnternet		İmam veya dini otorite		Arkadaş/Eş		Boş	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Kadın	43	53,1	28	63,6	10	28,6	28	58,3	5	83,3
Erkek	38	46,9	16	36,4	25	71,4	20	41,7	1	16,7
Toplam	81	100	44	100	35	100	48	100	6	100

Tablo 6: İslam dini ile ilgili bilgi almak istendiğinde başvuru kaynakları<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Katılımcılar bu sorunun seçeneklerinden iki cevap verdiği için satırdaki erkek ve kadınların sayısı ankete katılanların sayısının yaklaşık iki katıdır.



## Din Değiştirme Süreci

Yeni bir dine yönelmiş ve din değiştirme sürecine girmiş kişilerle ilgili iki temel Şeyden bahsedilebilir. Birincisi bu süreçte yani karar aşamasında en çok hangi konularda kaygı duydukları, ikincisi de kararı verme yani Müslüman olma sebeplerinin ne olduğudur.

## En Çok Kaygılanılan Konular

Bir dinden başka bir dine geçme, kişi için çok önemli bir karardır. Çünkü bu karar sadece kişinin kendisini değil, başta aile, iş ve arkadaş çevresi olmak üzere içinde bulunduğu ilişki ağını da etkiler. Bu kadar köklü ve etkileri yaygın olabilecek bir kararın alınmasında kişilerin ne tür kaygılar taşıdıkları, din değiştirme çalışmalarında ele alınmaya değer önemli bir konudur. Belçika'da sonradan Müslüman olanların %71'i din değiştirmeden önce bu din değiştirme kararlarından dolayı bir Şekilde kaygı taşınışlardır. Bu kaygı erkeklere oranla kadınlarda daha yoğundur. Kadınlara %81'i din değiştirirken kendisi veya çevresi ile ilgili bir takım kaygılar taşırken bu oran erkeklerde % 60'dır. Yine hiç kaygım yoktu diyenler arasında kadınlar erkeklerin yarısı kadardır. Kaygılar içinde de en büyüğu aile ilişkilerinin bozulmasıdır (% 45,8). Bu kaygıyı kadınlar (%56) erkeklerden (%34) daha yoğun bir Şekilde hissetmektedir. En çok kaygılanılan konularda aile ilişkilerinin bozulmasını arkadaş çevresini kaybetme izlemektedir. İş ilişkilerinin bozulmasında erkekler kadınlardan daha kaygılı gözükmektedir (Tablo7).

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Ailemle ilişkilerimin bozulması	32	56,1	17	34	49	45,8
Arkadaş çevremi kaybetme	8	14	8	16	16	15
İşimle ilgili sorun yaşama	1	1,8	4	8	5	4,7
Hiçbir kaygım yoktu	11	19,3	20	40	31	29
İslam'la ilgili hata yapma	2	3,5	1	2	3	2,8
İnsanların önyargısı	2	3,5	0	0	2	1,9
Başörtüsü taşıma	1	1,8	0	0	1	0,9
Toplam	57	100	50	100	107	100

Tablo 7: İslam'ı Őeçme sürecinde en çok kaygılanılan konu

### Müslüman Olma Sebebi

Lofland ve Skonovd din değiştirme sebepleri adlı çalışmasında 6 çeşit din değiştirme sebebinden bahsederler: entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, ilhami (yeniden uyanış) ve zoraki (1981: 376-381). Neumüller yukarıda sayılan sebeplere; sosyal, kültürel, etik, akademik ve hatta finansal faktörleri de ekler (2013: 55). Hatta din değiştirmeyi bir protesto aracı olarak da yorumlayanlar bulunmaktadır (Boksör M. Ali, caz müziği sanatçısı John Coltrane ve aktivist Malcolm X'in Müslümanlığı bu türe örnek sayanlar bulunmaktadır) (Murad, 2005: 80).

Din değiştirme sebepleri genel olarak iki ana grupta toplanabilir: Bireysel ya da toplumsal stressin neden olduğu duygusal etkenler (pasif eylem) ve 'hakikat' konusunda duygu ve düşüncelerini değiştiren entelektüel faktörler (bilinçli ve aktif eylem) (Köse, 2000: 554). Heon Choul Kim, Kore'de en yüksek din değiştirme sebebi olarak İslam'ın inanç ve öğretilerinin çekiciliğinden (%41) bahsederken (2003: 135), Köse İngiltere'de kişilerin din değiştirmesinde en yüksek iki faktör olarak İslam dininin inanç ve öğretileri (%27) ile ahlaki prensipler, sosyal konular ve ideolojik yönünü (%27) gösterir (2008: 145). Bu iki çalışmada da din değiştirme sebepleri olarak yukarıda sayılan entelektüel boyut (bilinçli ve aktif eylem) ağırlıklı gözükmektedir. Belçika'da yapılan çalışmada da, din değiştirmede hem kadınlarda hem erkeklerde en etkili sebep olarak araştırmalarım seçeneği öne çıkmaktadır (Tablo 8).

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Araştırmalarım	35	61,4	28	56	63	58,9
Evlilik	4	7	8	16	12	11,2
Tasavvuf	1	1,8	4	8	5	4,7
Müslüman çevre	16	28,1	9	18	25	23,4
Diğer	1	1,8	1	2	2	1,8
Toplam	57	100	50	100	107	100

Tablo 8: Müslüman olmada en etkili sebep ilişkisi

İngiltereli ve Koreli Müslümanlarda olduğu gibi Belçikalı Müslümanlarda da din değiştirmede en etkili sebep entelektüel

sebepler olarak adlandırılabilir. Din değiştirerek Müslüman olanlarla yapılan çalışmalar göstermektedir ki, İşlam'a giriş daha ziyade İşlam hakkında araştırmalar yoluyla gerçekleşmektedir (Eraslan, 2005: 704).

Din değiştirme düşünçesi ile bu düşünçeyi uygulamaya koyma ne kadar süre gerektirir? Belçika'da Müslümanlığı seçmeye karar veren kadın ve erkeklerin yaklaşık yarısı, kararlarını bir ay içinde uygulamaya koyduklarını ve Kelime-i şahadet getirdiklerini belirtmişlerdir. şahadet getirme ile kendi dininden ayrılıp (ya da dinsiz iken) İşlam'a geçiş gerçekleşir. Bu nedenle şahadet getirme korku, mutluluk, güven, panik, şüphe, beklentiler gibi karışık duygular içerir (Neumüller, 2013:182). Korku ve paniği giderme, yeni bir başlangıçtaki mutluluğu paylaşma, kendini güven içinde hissetme ve buna da birilerini tanık etme ihtiyacından olsa gerek, şahadet getirmenin ilk gerçekleştiği yer çoğunlukla camilerdir.

Araştırmaya katılan kadınların % 52'si, erkeklerin de % 62'si ilk şahadetlerini camide dile getirmişlerdir. İşlam'a ev ortamında girenlerin %39'u kadın iken % 30 da erkektir. Kelimeyi şahadet getirme açısında kadınlarda da erkeklerde de birinci sırada cami, ikinci sırada da ev ortamı gelmektedir.

### **Din Değiştirme Sonrasında Hayat**

İşlam insan hayatının ahlak, siyaset, ticaret gibi tüm boyutlarını kapsayan, günlük, yıllık ibadetleri olan bir hayat tarzıdır. Oysa din değiştirenlerin önceki dinleri faal olarak bağlantılı olmayı gerektirmemekte, hatta kiliseye gitmek veya evde ibadet etme zorunluluğu da bulunmamaktadır. Bu bağlamda bir mühtedi önceki dininde kilise ile olan ilişkisini "Kiliseye gitmek McDonalds'a gitmek gibi bir şeydir" diye tanımlamaktadır (Köse, 2003: 114). Din değiştirme ile birlikte isimden başlamak üzere yeme-içme, giyim-kuşam, ibadet, eğlence, iş, aile ve arkadaş gibi hayata dair birçok alanlarda değişimler olması beklenir. Bu değişimler mühtedilerin hayatına ne kadar yansımaktadır ve bu yansımalarından nasıl etkilenişmişler ve ne tür eleştiriler almışlardır?

## İsim Değiştirme

İslam'a aykırı bir çağırışımı olmadıkça din değiştirenlerin isim değiştirmesi şart değildir. Ancak Müslüman olanların birçoğu, ismini değiştirmese de, en azından ikinci isim alma eğilimindedir. Hatta Kore'deki araştırmada araştırmaya katılanların tamamı kendi isimleri yanında İslami bir isim de aldıklarını, fakat büyük çoğunluğu yeni ismi cami ve Müslüman topluluklar içinde kullanmayı tercih ettiklerini, bunun dışındaki çevrelerinde ilk isimlerini kullandıkları çünkü etraflarında tepkiye neden olacaklarına dair endişe duyduklarını ifade etmişler (Kim, 2003:142-143).

Belçika'da din değiştirenlerde Kore'dekine benzer bir eğilim gözükmemektedir. Mühtedilerin sadece %35,5'i ikinci isim almış, %38,3'ü ismini aynen muhafaza etmektedir. İsim değiştirenlerin oranı ise %26,2'dir. Cinsiyet açısından bakıldığında, kadınların ikinci isim almaya, erkeklerin de isim değiştirmeye daha eğilimli oldukları görülmektedir (Tablo 9).

	İsmimi değiştirdim		İkinci isim aldım		İsmimi değiştirmedim		Total	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Kadın	9	15,8	25	43,9	23	40,4	57	100
Erkek	19	38	13	26	18	36	50	100
Total	28	26,2	38	35,5	41	38,3	107	100

Tablo 9: Müslüman olduktan sonra isim değiştirme

İsim değiştirenlerin niçin bu değişikliği yaptığına bakıldığında hem erkeklerde (% 57,1) hem de kadınlarda (% 42,9) en yüksek oranla "yeni bir hayat, yeni bir başlangıç" yapma isteği gelmektedir. İkinci isim almada en yüksek neden "Müslüman kimliğinin tamamlanacağı" düşüncesidir. Ayrıca kadınlar arasında isim değiştirmeme nedeni olarak "ismim benden parça, ailemin verdiği ismi yok saymak onlara saygısızlık olur" cevabı dikkat çekicidir.

## Günlük Yaşamda Değişim

Din değiştirme ile kişinin inanç, ibadet alışkanlıkları yanı sıra günlük yaşamı da değişime uğrar. Günlük yaşamda yeme içmeden

başlayan değişim giyim kuşam ve gündelik alışkanlıklara kadar uzanır. Belçikalı mühtedi kadınların günlük hayatta ‘tamamen’ değişim yaşadıkları konuların başında yeme içme, ikinci sırada da ibadete ayrılan zaman gelmektedir. Erkeklerin ‘tamamen’ değişim yaşadıkları konuların başında ibadete ayrılan zaman ve ikinci sırada da kadın-erkek ilişkileri gelmektedir (Tablo 10).

Din değiştiren kadınlar için giyim kuşam, hem kendilerine Müslüman olduklarını hissettiren hem de diğerlerine kendilerinin Müslüman olduğu hakkında bilgi veren en güçlü semboldür (Suleiman, 2013: 31). Kadın ve erkeğin günlük hayatında tamamen değiştiğini belirttikleri konular arasında en büyük fark giyim kuşamının içinde bulundu đış görünüştür. Bu konuda kadınlar erkeklerden oldukça fazla değişime uğramaktadır (Tablo10).

	Kadın Değişim %					Erkek Değişim %				
	Tamamen	Kısmen	Çok az	Hiç	Cevapsız	Tamamen	Kısmen	Çok az	Hiç	Cevapsız
Giyim-Kuşam (örtünme, sakal, giyim tarzı)	35,1	49,1	10,5	3	0	10	26	26	34	4
Yeme-İçme	66,7	24,6	7	1	0	44	42	10	2	2
İbadete ayrılan zaman	61,4	28,1	8,8	1	0	68	24	4	2	2
Kadın-erkek ilişkileri	36,8	35,1	12,3	6	5,3	46	16	10	24	4
İş çevresi - çalışma hayatı	21,1	26,3	19,3	15	7	22	20	24	30	4
Temizlik anlayışı	47,4	26,3	14	7	0	38	32	18	10	2
Yatma kalkma saatleri	29,8	38,6	21,1	6	0	32	28	24	14	2
Eğlence aktiviteleri	17,5	15,8	28,1	21	1,8	12	12	26	48	2
Spor faaliyetleri	31,6	26,8	22,8	5	0	22	40	22	14	2

Tablo 10: Din değiştirmenin günlük hayata yansması

### Aile Yakınlarının Tepkisi

Barker’e göre (1992) anne babaların din değiştiren çocuklarına karşı gösterdiği tepkiler, genellikle kızına, hiddetlenme, reddetme,

suçluluk duygusu, hayal kırıklığı, korku, şaşkınlık ve endişe şeklinde özetlenebilir. Çocuklarının din değiştirdiğini öğrenen anne babalar yalnızlık ve terk edilmişlik duygusuna kapılırlar ve reddedici bir tutum sergilerler. Bu nedenle de din değiştiren çocuklarına karşı çoğu zaman aşırı tepki gösterirler ve çok soğuk davranırlar. Hatta bu soğukluk, bazen evlatlarıyla bağların koparılması ve sonunda evlatlıktan kovma noktasına kadar varır. Çocuklarının din değiştirmesi karşısında bunu bir "utanç vesilesi" olarak gören ailelere de rastlanır (akt. Kirman, 2003: 275).

Anway'ın din değiştiren kadınlar üzerine yaptığı çalışmada da (2004:70-81) ailelerin din değiştiren kızlarına karşı tepkileri; din değiştirmeyi kabullenme (ilk endişeleri geçtikten ve emniyette olduğundan emin olduktan sonra kabullenme), bazı şüphelerle birlikte kabullenme, kabullenmeye yönelik uğraşlar, kabullenmeye sırt çevirme, ilişkiyi tamamen kesme veya en aza indirme şeklinde tezahür etmektedir. Müslüman olmuş çocuklarının evliliği kilisede olmadığı müddetçe kabullenmeyeceğini söyleyen aileler, çocuklarının yeni dini için Allah'a giden farklı bir yol deyip anlayışlı davranan aileler de bulunmaktadır (Suleiman, 2013: 26). Bütün bunlar, din değiştirme sonrasında ailelerle ilişkilerin çok hassas bir çizgide sürdüğünü göstermektedir.

Kore'de yapılan bir çalışmada İslam'a girenlerin %39,7'sinin aileleri ilişkilerinde olumsuz tavır sergilerken bir o kadarının ailesi de (%39,7) yansız tavır sergilemiştir. Din değiştirme sonrası aileleri ile ilişkileri olumlu seyredenlerin oranı da sadece %17,6'dır (Kim, 2003: 144). Amerika'da Müslüman olan kadınlarla yapılan bir çalışmada da; kadınların % 46'sı Müslüman olduklarında ailelerinin tepkisinin negatif ve sıkıntılı, %23'ü de stressiz ve öfkesiz olduğunu belirtmiştir (Anway, 2004: 69). İngiltere'de Müslüman olanlarla yapılan bir çalışmada anne babanın din değiştirme karşısında (İslam'a giriş) üç tür tutum sergilediği kaydedilmiştir: Sessiz kalanlar (%31);olumlu karşılayanlar (%14) ve aşırı tepki gösterenler (%13) (Köse, 2008: 186-187).

Din değiştirme konusunda İngiliz ve Alman mühtedilerle ya-

pılan bir çalışmada da; İngiliz kadınların yarıya yakınının ve erkeklerin de beşte birinin aile yakınları din değiştirmelerini negatif karşılamıştır. Aynı konuda negatif tutum sergileyen Alman yakınlar ise kadınlarda üçte bir erkeklerde ise yarıdan fazladır (Neumüller, 2013: 407). Belçika’da din değiştiren kadın ve erkeğin aileleri çoğunlukla bu değişimi sesiz kalarak ya da tolere ederek karşılamışlardır. Olumlu karşılayanların oranı ise olumsuzdan daha fazladır (Tablo 11).

Din değiştirme ile ilgili ailelerin tepkileri ile ilgili Köse’nin yaptığı çalışma verilerine dayanarak şöyle bir sonuç çıkarılabilir; İngiltere ve Belçika’daki mühtedilerin aile yakınlarının din değiştirme konusunda tepkilerinin benzeşmektedir (En çok oranda sesiz kalma, sonra olumlu en son da olumsuz).

Din değiştirmede ailelerle çocuklar arasındaki ilişkilerde cinsiyetin çok da fazla etkili olmadığı, olumlu karşılamada din değiştiren kadınların erkeklerden kısmen daha iyi durumda olduğu söylenebilir.

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Tepki gösterdiler, olumsuz karşıladılar	13	22,8	12	24,5	25	23,6
Sessiz kaldılar, tolere ettiler	26	45,6	23	46,9	49	46,2
Olumlu karşıladılar	18	31,6	14	28,6	32	30,2
Toplam	507	100	49	100	106	100

Tablo 11: Müslüman olduktan sonra aile çevresinin tepkileri

Ayrıca bu çalışmaya katılan kadınların %81’inin, erkeklerden de % 72’sinin kendilerinden sonra ailelerinde Müslüman olan kişi bulunmamaktadır. Bu oranlar bize din değiştirmede aile etkisinin çok yüksek olmadığını göstermektedir.

### Arkadaş Çevresinin Tepkisi

Kişinin bazı durumlarda aile kadar önemli bir diğer çevresi arkadaşlarıdır. Din değiştirme karşısında arkadaş çevresinin tepkisi nasıldır? Heon Choul Kim’in yaptığı çalışmada arkadaşlarla ilişkiler din değiştirme sonrasında %77,9 olumsuz, %17,6 tarafsız ve

%4,4 oranında olumlu seyretmektedir (2003:144).

Bu çalışmada Müslüman olanlara arkadaşlarının verdiği tepki kadın ve erkek her iki cinsten birbirlerine yakın oranlardadır ve sıralama şöyledir; birinci sırada tarafsız, ikinci sırada olumlu ve üçüncü sırada da olumsuz tepki gelmektedir. Ancak erkeklerde olumsuz tepki veren arkadaşların oranı, kadınların arkadaşlarından daha yüksek iken, kadınlarda olumlu tepki veren arkadaşların oranı erkeklerin arkadaşlarından daha yüksektir (Tablo 12).

Ailelerle arkadaşların din değiştiren yakınlarına karşı tepki sıralamalarının aynı olmasından dolayı (birinci sırada yansız, ikinci sırada olumlu, üçüncü sırada olumsuz), davranışların benzeştiğini söyleyebiliriz.

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Tepki gösterdiler, olumsuz karşıladılar	8	14,3	9	18,3	17	16,2
Sessiz kaldılar, tolere ettiler	27	48,2	24	49	51	48,6
Olumlu karşıladılar	21	37,5	16	32,7	37	35,2
Toplam	56	100	49	100	105	100

Tablo 12: Müslüman olduktan sonra arkadaş çevresinin tepkileri

Din değiştiren kişinin İslam'ın inanç sistemine göre hayata bakış açısından giyim kuşamına, yeme içmesinden eğlencesine kadar bir dizi değişiklikler olacaktır. Bunun sonucunda da arkadaşlık ilişkilerini yeniden değerlendirip belki yeni bir arkadaş çevresi edinecektir (Süleiman, 2013:30). Belçikalı Müslümanlardan hem erkeklerin hem de kadınların İslam'a girdikten sonra arkadaşlık durumuna bakıldığında "eski arkadaşlarımın yanı sıra yeni arkadaşlar edindim" diyenler toplam olarak en yüksek orandadır (%46,7). Ancak bu cevabı veren kadınların oranı (%54,4) erkeklerden (%38) daha yüksektir. Ayrıca "önceki arkadaşlarımla ilişkiyorum aynen devam ediyor" diyen erkeklerin (10 kişi) sayısı kadınlardan (4 kişi) daha fazladır. Buna karşı "tamamen yeni bir çevre edindim" diyen kadınların (16 kişi) sayısı da erkeklerden (10) daha fazladır. Bu bilgilere dayanak Müslüman olduktan sonra kadınlar



erkeklerden kısmen de olsa daha çok arkadaş çevresi değişikliği yapmakta olduklarını söyleyebiliriz.

### Din Değiştirenlerin En Çok Yadırgandıkları/Eleştirildikleri Konular

Bu çalışmaya katılan ve kadın-erkek 107 Belçikalı Müslümandan 60'ı en çok inançları konusunda yadırganmakta, eleştirilmekte olduklarını belirtmişlerdir. Tablo 13'te Müslüman olduktan sonra eleştiri alınan/yadırganan konulara cinsiyet açısından bakıldığında; kadınlarla erkekler arasında farkının en çok olduğu alan giyim-kuşam ve kıyafetlerdir (kadın: %82, erkek: %18). Zira kadınlar giyim kuşamlarıyla görünür şekilde din değiştirdiklerini sergilemektedirler. Yukarıda tablo 10'da görüleceği üzere kadınların %84'ü Müslüman olduktan sonra 'kısmen veya tamamen' kılık-kıyafetlerinin değiştiğini ifade etmişlerdir. Neumüller'in çalışmasında da kadınların % 71'i Müslüman olduktan sonra başörtüsü taktıklarını belirtmiştir (2013:171). Başörtüsü kadınların dini seçimini en açık biçimde ortaya koyan giyim tarzıdır. Araştırma kapsamında Belçika'da görüşülen 24 yaşındaki bir mühtedi kadın, çevresinin özellikle de ailesinin, din değiştirmesinden çok başörtüsü takmasından rahatsız olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç olarak Müslüman olduktan sonra Belçikalı erkekler en çok inançları, kadınlarsa kıyafetleri ve giyim-kuşamları nedeni ile eleştirilere maruz kalmışlardır (Tablo 13).

	Boş		İnançlarım		İbadetlerim		Sosyal ilişkilerim		Aile ilişkilerim		Kıyafetim, giyim-kuşamım		Diğer	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Kadın	10	40	26	43,3	12	40	11	44	12	60	41	82	2	50
Erkek	15	60	34	56,7	18	60	14	56	8	40	9	18	2	50
Toplam	25	100	60	100	30	100	25	100	20	100	50	100	4	100

Tablo 13: Müslüman olduktan sonra yadırganan/eleştirilen konular<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Katılımcılar bu sorunun seçeneklerinden iki cevap verdiğinden satırdaki erkek ve kadınların sayısı ankete katılanların sayısının yaklaşık iki katıdır.

### **Eski Yaşantıdan Kalan Alışkanlıklar**

İnsanların içinde doğup büyüdüğü kültürel çevrenin etkisini, din değiştirme yoluyla olsa da, birden üzerinden atıp yeni kimliğin gereklerine adapte olması pek de kolay değildir. Kişisel ve çevresel faktörler dikkate alındığında, her yeni mühtedinin uyum sürecinin aynı olduğundan da bahsedilemez. Din değiştirenlerin yeni dinin gereklerini uygulamada farklılıkları bulunacaktır. Bu bağlamda araştırmada Belçikalı mühtedilerin din değiştirmeden önceki hayatlarından hangi alışkanlıklarının kaldığı öğrenilmeye çalışılmıştır. Din değiştirmede önceki yaşamdan kalan alışkanlıkları, dinen yasak olan alışkanlıklar (alkol, kumar gibi) ve kültürel alışkanlıklar (Noel kutlaması, doğum günü gibi) olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür.

Böyle bir ayırım yapıldığında, ilk bakışta dinen açıkça yasaklananlardan ziyade kültürel alışkanlıkların devam etme ihtimalinin daha fazla olduğunu tahmin edebiliriz. Ancak yapılan bazı araştırmalarda, bu konunun da kültüre karşı duyarlı olduğunu göstermektedir. Nitekim 1985 yılında yapılan bir araştırmada Koreli mühtedilerin çoğunun (neredeyse dörtte üçü) Müslüman olduktan sonra da dinen haram sayılan yeme (domuz), içme (alkol) alışkanlıklarına devam ettikleri gözlenmiştir (Kim, 2003:23). Belçikalı mühtedilerde bu oran oldukça düşüktür. Araştırmaya katılan 107 kişiden sadece 5'i bu türden alışkanlıklarına devam ettiğini belirtmiştir. Bunlardan 4'ü erkek 1'i ise kadındır (Tablo 14). Buradan söyle bir sonuca varılabilir; Belçikalı mühtediler büyük oranda dinen yasak olan alışkanlıklardan uzaklaşmışlardır. Bu konuda kadınlar erkeklerden daha duyarlıdır.

Yılbaşı kutlaması, doğum günü, anneler günü gibi kutlamalar gelenekseldir ve Batı kültürün önemli bir parçasıdır. İngiltere'de ve Almanya'da yapılan bir çalışmada kültürel olarak nitelenebilecek bu tür alışkanlıkların korunduğu, katılımcıların en az yarısının yılbaşını dini bir tatil olarak kutlamadığı, sadece aileleri bir araya getiren bir gelenek olarak gördüğü ve bu tür kutlamaları İslam'a ters bulmadıkları belirtilmektedir (Neumüller, 2013:149). Bu çalış-

mada da 107 kişiden 37'si din değiştirdikten sonra kültürel alışkanlıklarının büyük ölçüde devam ettiğini belirtmektedir. Bunlardan 27'sinin kadın, 10'unun erkek olması Belçikalı mühtedi kadınların erkeklere oranla kültürel alışkanlıkların korunmasında daha muhafazakâr olduklarını göstermektedir(Tablo 14). Bu durum genel olarak kültür kodlarının aktarılmasında kadınların erkeklere göre daha muhafazakâr oldukları teziyle de paralellik taşımaktadır.

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Dinen yasak olan alışkanlıkların devamı (alkol, kumar, gece hayatı gibi)	1	20	4	80	5	100
Kültürel alışkanlıkların devamı (Noel kutlaması, doğum günü gibi)	27	73	10	27	37	100
Hiçbir alışkanlığım kalmadı	2	28,6	5	71,4	7	100
Toplam	30	61,2	19	38,8	49	100

Tablo 14: Müslüman olmadan önceki hayattan kalan alışkanlıklar

### Yeni Dinin İbadetlerine Uyum

İslam dininde günlük (günde 5 vakit namaz gibi), haftalık (Cuma namazı gibi), yıllık (bayram namazları, yılda bir ay oruç, yine yılda bir defa kurban ve zekât gibi) yani periyodik yapmakla sorumlu olunan ibadetler vardır. Yine isteğe bağlı yapılan fakirlere sadaka ve Kuran okumak da birer ibadet çeşididir.

İbadetler arasında en zor sayılabileceklerden birisi Ramazan orucudur. Bu çalışmada yer alanların en düzenli yaptığı ibadet Ramazan orucudur ve kadınlarla erkekler arasında bu ibadeti düzenli yerine getirme oranı da birbirine yakındır. İkinci sırada düzenli yapılan ibadet olarak günlük 5 vakit namaz gelmektedir. Bu ibadette de kadınlarla erkeklerin oranı birbirine yakındır. Düzenli yapılan ibadetler arasında Cuma ve bayram namazlarında erkekler belirgin bir şekilde kadınlardan fazladır (Tablo 15). Bu iki ibadetin erkeklere farz olması bu farklılığı önemli ölçüde açıklamaktadır.

	Kadın %					Erkek %				
	Düzenli	Ara sıra	Nadiren	Hiç	(boş)	Düzenli	Ara sıra	Nadiren	Hiç	(boş)
Günde beş vakit namaz	78,9	12,3	3,5	3,5	1,8	76	12	6	4	2
Cuma namazı	21,1	35,1	31,5	10,5	1,8	48	28	12	10	2
Bayram namazı	33,3	38,6	10,5	15,8	1,8	52	18	4	16	10
Ramazanda bir ay oruç	84,1	5,3	7	1,8	1,8	82	6	2	4	6
Yılda bir kez zekât	77,1	8,8	1,8	8,8	3,5	68	6	0	14	12
Fakirlere sadaka/yardım	66,6	28,1	1,8	3,5	0	62	26	0	8	4
Kurban kesme	42,1	14	8,8	33,3	1,8	50	4	8	30	8
Arapça Kuran okuma	31,5	22,8	21,1	21,1	3,5	38	18	10	28	6
Almanca Kuran meali okuma	49,1	35,1	10,5	3,5	1,8	38	44	10	4	4

Tablo15: Yeni dinin ibadetlerini uygulama

Belçikalı 107 mühtedi içinde sadece 12 kişi hacca gitmiştir. Bunlardan 9'u bir kez, 3'ü de birden çok kez hac ibadeti yapmıştır. Mühtedi kadınların % 60'ı hac ibadetini yerine getirme konusundaki istekli olmasına karşın, hiçbirisi bunu gerçekleştirememiştir. Yani hacca gidenlerin tamamı erkektir. Bunun anlaşılabilir bir nedeni vardır. Çünkü hac ibadetinin yerine getirilmesinde kişinin istekli olması ve belirli bir mali güce sahip olması yeterli olmamakta, Suudi Arabistan mevzuatına göre hac ibadetinin yapıldığı Mekke ve Medine'ye gidebilmek için özellikle genç kadınların yanlarında birinci derece yakınlığı olan bir erkeğin bulunması zorunluluğu vardır. Bu da, kadınların tek başlarına hac ibadetini yerine getirmelerine engel oluşturmaktadır.

### Yeni Dinde En Çok Zorluk Çekilen Konular

Din değiştirme sonrası yepyeni bir hayat ile karşılaşan mühtediler için yeni dinin gereklerini yerine getirmede bir kısım zorlukların olacağı kolayca tahmin edilebilir. Bu zorlukları kişisel ve toplumsal olmak üzere iki grupta toplayabiliriz. Yeme içme ve giyinme alışkanlıklarında değişim, düzenli namaz kılma veya oruç tutma gibi

ağırlıklı olarak mühtedinin kendi karar ve iradesiyle halledebileceği zorluklar kişisel; yeni yaşam tarzının gereklerini yerine getirebilmesi için kendi iradesinden bağımsız, uygun iş, eş, arkadaş ve ibadet ve eğlence yeri bulamama, helal gıda temininde zorluklar gibi dış ortamın uygun olmaması nedeniyle karşılaşılan zorluklar da toplumsal zorluklar olarak nitelenebilir. Belçikalı mühtedilerin Müslüman olduktan sonra karşılaştıkları zorlukların daha çok toplumsal zorluklar olduklarını söyleyebiliriz.

Genel itibariyle en çok zorluk çekilen konular sırasıyla; birinci yeterli dini eğitim alma (31 kişi), ikinci ibadet için uygun ortam bulma (26 kişi) ve üçüncüler helal gıda temini, evlenmek için uygun eş, İslam'a uygun giyinmedir (25'er kişi) (Tablo 16).

Tablo 16'daki konu başlıklarını kadın ve erkek açısından oranladığımızda, Belçikalı kadın mühtedilerin en çok zorluk çektiği konular sırasıyla İslam'a uygun giyinme (%88), İslam'a uygun çalışma (%79), İslam'a uygun eğlenmek (%75) ve ibadet etmek için uygun ortam bulmaktır (%62). Kadınların en çok zorluk çektiği İslam'a uygun giyinme her ne kadar kişisel gibi görünse de sonucu itibariyle toplumsal boyutları olan bir durumdur. Bu nedenle kadınların örtünmesi oruç tutma gibi sadece kişisel bir boyutla sınırlandırmak zordur.

Kadınların en az zorluk çektiği konu olan helal gıda temininin (%24), erkeklerin en çok zorluk çektiği (%76) konu olması dikkat çekicidir. Benzer şekilde erkeklerin en az zorluk çektiği İslam'a uygun giyinmenin (%12) kadınların en çok zorluk çektiği konu olması mühtedilerin yeni hayatlarında karşılaştıkları zorluklarının cinsiyete bağlı olarak anlamlı biçimde farklılaştığını göstermektedir.

		İslam'a uygun arkadaş ortamı bulma	İslam'a uygun çalışma ortamı bulma	İslam'a uygun giyinme	Evlenmek için uygun eş bulma	Eğlenmek için uygun ortam bulma	İbadetler için uygun ortam bulma	Helal gıda temini	Yeterli dini eğitim alma	Diğer
Kadın	Sayı	7	15	22	9	12	16	6	16	5
	%	35	78,9	88	36	75	61,5	24	51,6	100
Erkek	Sayı	13	4	3	16	4	10	19	15	0
	%	65	21,1	12	64	25	38,5	76	48,4	0
Toplam	Sayı	20	19	25	25	16	26	25	31	5
	%	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Tablo 16: Müslüman olduktan sonra en çok zorluk çekilen konular<sup>10</sup>

### İslam'la İlgili Faaliyetler

Din değiştirenlerin yeni dini hayatlarını sürdürme yanında dini faaliyetlere katılım düzeyleri de önemlidir. Zira, Müslümanların İslam'ın yayılması için çalışmaları da dini görevler arasında sayılır. İslam dinini seçen Belçikalıların %60,7'sinin toplantı ve etkinliklerine katıldığı Müslüman bir dernek veya cemaat vardır. Bu tür dernek ve cemaatlara kadınların (%74) katılım oranı erkeklerden daha yüksektir (%46).

107 Belçikalı mühtedi içinde sadece %21,5'i İslam'ı başkalarına anlatmak için çeşitli faaliyetlerde bulunmaktadır. Tebliğ faaliyetlerine katılmada az da olsa erkekler kadınlardan önde görünmektedir. İslam'ı başkalarına anlatma faaliyetleri içinde; İslam'la ilgili ders verme, Müslüman olanların gittiği derneklerin faaliyetlerine çeşitli desteklerde bulunma, arkadaş, akraba ve ulaşabildiklerine İslam'ı anlatmaya çalışma, Kuran'ın içeriğini anlatma hatta internet sitesi hazırlama ve sanal âlemi kullanma yer almaktadır.

<sup>10</sup> Katılımcılar bu sorunun seçeneklerinden iki cevap verdiği için satırdaki erkek ve kadınların sayısı ankete katılanların sayısından fazladır.

## Sonuç

Bu çalışmada, cinsiyet faktörünün din değiştirme ile ilgili algı, durum, tutum ve davranışlarda bir rolünün olup olmadığı, 107 Belçikalı mühtedi ile yapılan anket çalışmasından elde edilen veriler çerçevesinde incelenmiştir.

Çalışmada elde edilen temel bulgular aşağıda özetlenmiştir.

En çok din değiştirilen yaş hem kadında hem de erkekte 18-24 yaşlarıdır. Din değiştiren kadınların eğitim düzeyleri erkeklerden düşük olmamasına rağmen mesleki statü ve gelir düzeyi düşüktür.

Müslüman olmadan önceki dini inanç, hem kadınlarda hem de erkeklerde en çok Katolik-Hristiyanlıktır ve yine her iki cinsin de dindarlıkları genellikle sadece Allah'a inanma düzeyindedir. İşlam'a girmeden önce Müslümanlarla ilgili en çok kanaat erkeklerde olumlu iken kadınlarda olumsuzdur. Mühtedilerin İşlam'a ilk ilgi duyma sebepleri kadın ve erkeklerde değişmemektedir ve sırasıyla Müslüman komşu, arkadaş, tanıdık; manevi boşluğu doldurma arayışı; hayatlarında önem kazanan bir Müslümanla ilişkiyi ilerletme isteği ve son olarak Müslüman bir ülkeyi ziyaret gelmektedir. Ancak seyahat sebebi ile İşlam'a ilgi duyan kadın mühtediler erkeklerden daha fazladır.

Müslüman olmaya karar vermiş kişilerin bu kararı uygulamadan önce en çok kaygılandığı konuların başında aile içi ilişkilerin bozulması gelmektedir. Bu kaygıyı kadınlar erkeklerden çok daha yoğun hissetmektedir. Hem kadın hem de erkek Belçikalı mühtedilerin çoğunluğunun araştırmaları sonunda Müslüman oldukları görölmektedir. Belçikalı mühtedilerin isim tercihlerine cinsiyet açasından bakıldığında; kadınların Müslüman olduktan sonra ikinci bir isim alma, erkeklerin ise isimlerini değiştirme eğiliminde olduğu görölmektedir. Mühtedi kadınların günlük hayatında 'tamamen' değiştiğini belirttiği en önemli konu yeme-içme alışkanlıkları iken erkeklerde ibadete ayrılan zaman öne çıkmaktadır.

Belçikalı kadın mühtediler din değiştirdikten sonra en çok kı-

yafetleri, giyim kuşamları; erkekler de en çok ibadetleri konusunda eleştirildiklerini belirtmektedirler. Kadın için tesettür Müslüman olduğuna dair en belirgin göstergedir. Müslüman olmayan çevrenin bu göstergeye pek de toleranslı yaklaşmadığı gözlenmektedir. Din değiştirenlerin İslam'ın yasak ettiği eski alışkanlıklardan büyük oranda uzaklaştıkları, bu konuda kadınların erkeklerden daha duyarlı oldukları, ancak önceki yaşamdan kalan kültürel alışkanlıkların korunmasında ise kadınların daha muhafazakâr davrandıkları görülmektedir.

Hem kadın hem de erkek mühtedilerin yaklaşık dörtte üçü birinci sırada Ramazan orucu, ikinci sırada günlük beş vakit namazı ve üçüncü sırada yıllık zekât ibadetini düzenli olarak yerine getirmektedir. Kısaca oruç, günlük namaz, zekât, sadaka, Kuran okuma gibi ibadetle de kadın erkek arasında keskin bir fark bulunmamaktadır. Ancak Cuma namazı ve hac ibadetinde kadın ve erkelerin durumları farklılaşmaktadır; Cuma namazı düzenli kılanlar içinde erkekler kadınlardan iki kattan daha fazladır. Hacca gidenlerin tamamı da erkeklerdir. Cuma namazındaki farkın Cumanın erkeklerle farz oluşundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Seyahat konusunda Avrupalı kadınların oldukça serbest ve hevesliyerek ibadetle seyahatin birleştiği Hacda kadınların erkeklerin çok gerisinde kalmasının Suudi Arabistan'ın 45 yaşından küçük kadınlara yanında eş, kardeş, baba gibi bir yakının bulunmadan vize vermemesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Müslüman olanların arkadaş ortamı, iş ortamı, eğlence ortamı, uygun eş bulma, helal gıda temini, dini eğitim alma, dini eğitim alma gibi konularda yeni kimliklerinden kaynaklanan yeni yaşamlarında bir takım zorluklarla karşılaşabilmektedirler. Karşılaşılan zorluklar açısından cinsiyette bir farklılaşma söz konusudur. Kadınların en çok karşılaştığı zorluk; İslam'a uygun giyinme, erkeklerinde helal gıda teminidir. Dini bilgi temini konusunda da kadın ve erkek arasında bir farklılaşma söz konusudur. Erkeklerin dini bilgi almak istediklerinde en çok başvurdukları kaynak kitap ve imam/dini bir otorite iken kadınlarda kitap ve internettir.



## Kaynakça

- Arı, Aydoğan ve Yusuf Karabulut (2011). *Neden Müslüman Oldum? İhtida Öyküleri*, Ankara: DİB Yayınları
- Anway, Carol L. (2004). *Bir Başka Dünyanın Kızları: İslam'ı Seçen Amerikalı Kadınların Tecrübeleri*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Eraslan, Sadık (2005). *Günümüzde İhtida Hareketleri*, III. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları/462.
- Furgeson, Earl H. (1965). "The Definition of Religious Conversion", *Postoral Psychology*, September, 8-16.
- Hadzhi, Mustafa Alish (2007). *Din Değiştirmenin Sosyolojik Sonuçları (Bulgaristan Örneği)*, Marmara Ün, Sosyal Bil. Ens. Din Sosyolojisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi <http://www.pewforum.org/Faith-in-Flux.aspx>, (Erişim:16.06.2013)
- Karabaşoğlu, Metin (2000). *Yollarda: İhtida Öyküleri*, İstanbul: Kara Kalem yayınları.
- Kavakçı, Merve (2008). *Batıda Müslüman Olmak*, İstanbul: Beyan yayınları.
- Kesen Kurçak, Ayşe (2012). *Türkiye'de Din Değiştirme Üzerine Yapılan Çalışmaların Sosyolojik Analizi*, K. Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bil. Ens. Yüksek Lisans Tezi.
- Kim, Heon Choul (2003). *Din Değiştirmenin Entelektüel Arka Planı*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kirman, M. Ali (2003). "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi", *Dini Araştırmalar*, 6 (17), 269-280.
- \_\_\_\_\_, (2004). "Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dini Araştırmalar*, 6 (18), 75-88.
- Köse, Ali (2000). "İhtida", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, ss. 554-558, İstanbul: İSAM
- \_\_\_\_\_, (2008). *Neden İslam'ı Seçiyorlar. Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyal Bir İnceleme*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Lofland, John, Norman Skonovd (1981). "Conversion Motifs", *Study of Religion*, 20 (4), 373-385.
- Loveland, Matthew T. (2003) "Religious Switching: Preference Development, Maintenance, and Change", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(1), 147-157.
- Murad. Abdulhamid (2005). "Geçmişe Duyulan Özlem Olarak Hidayet: Büyük Misakın Uzantısı", *Köprü Dergisi*, 91, 69-93.
- Neumueller, Caroline A. (2013). *The 21st Century New Muslim Generation. Converts in Britain and Germany*, Saarbrücken: Scholars' Press.
- Peker, Hüseyin (1979). *Din değiştirmede Psiko-Sosyal Etkenler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bil. Ens. Doktora tezi.
- Rambo, Lewis (2011). "Din Değiştirme Teorileri: Dini Değişimi Anlama ve

- Yorumlama", (çev. Hatice Gül), *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 204-226.
- Sevinç, Bayram (2006). *Hıristiyan Olan Türkler ve Türk Misyonerler*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Bil. Ens. Yüksek Lisans Tezi.
- Sherkat, Darren E. (1991). "Leaving the Faith: Testing Theories of Religious Switching Using Survival Models", *Social Science Research*, 20, 171-187.
- Suleiman, Yasir (2013). *Narratives of Conversion to Islam in Britain Female Perspectives*, Centre of Islamic Studies, University of Cambridge.



# İbn Seb'în'in Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb'în li Eshâbihî

Ömer BOZKURT\*

---

## İbn Sab'în's Testament: Wasiyyatu Ibn Sab'in li Ashâbihî

---

**Citation/©:** Bozkurt, Ömer, (2013). İbn Sab'în's Testament: Wasiyyatu Ibn Sab'in li Ashâbihî, Mîlel ve Nihal, 10 (1), 187-210.

**Abstract:** In the history of Islamic thought, a great number of philosophers had testaments (al-wasiyya). These philosophers' testaments are mostly not juridical. Rather, these testaments are significant works on the grounds that they contain the essence of philosophers' thoughts and their major advices. The same condition goes with Ibn Sab'in's tractate titled Wasiyyatu Ibn Sab'in li ashâbihî. In this study, first of all, we will evaluate Ibn Sab'in's "wasiyya" according to its form, language, style, method and content. Next, we will include Turkish translation of this "wasiyya" and its original text in our study.

**Key Words:** İbn Sab'în, Testament (al-wasiyyah), Islamic Philosophy, Philosophy of Sufism.

---



---

**Atıf/©:** Bozkurt, Ömer, (2013). İbn Seb'în'in Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb'în li Eshâbihî, Mîlel ve Nihal, 10 (1), 187-210.

**Öz:** İslam düşünce tarihinde birçok filozofa ait vasiyetler bulunmaktadır. Filozofların bu vasiyetleri, büyük çoğunlukla fikhî nitelikte vasiyetler de-

---

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı [omerbozkurt21@gmail.com]

ğildir. Bunlar genelde filozofların düşüncelerinin özünü ve en temel tavsiyelerini içermesi açısından dikkate değer eserlerdir. Aynı durum, İbn Seb'în'in Vasiyyetu İbn Seb'în li eshâbihî adlı risalesi için de geçerlidir. Bu çalışmada öncelikle İbn Seb'în'in Vasiyyetu İbn Seb'în li eshâbihî adlı vasiyetini, şekilsel açıdan, dil, üslup, metot ve içerik bakımlarından değerlendireceğiz. Daha sonra bu risalenin çevirisini Arapça metniyle birlikte çalışmamıza ilave edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Seb'în, Vasiyet, İslam Felsefesi, Tasavvuf Felsefesi.

## Giriş

İslam düşüncesinde birçok filozofa ait vasiyet bulmak mümkündür. İbn Miskeveyh (ö.1030), İbn Sina (ö.1037), Gazzâlî (ö.1111), Sühreverdî (ö.1191), Fahrettin Râzî (ö.1209), İbn Arabî (ö.1240) vb. şahsiyetlere ait vasiyetler örnek olarak verilebilir. Bu vasiyetlerin büyük çoğunluğu Türkçemize kazandırılmış durumdadır.<sup>1</sup> Bu vasiyetlere bakıldığında, bunların fikhî anlamda birtakım maddi terekelerle ilgili taksimatları içeren vasiyetler olmadığı açıkça görülür. Daha çok manevi terekeleri, yani nasihatleri, tavsiyeleri ve ahlakî öğütleri içeren bu vasiyetler, aynı zamanda vasiyet sahibinin yaşamının ve görüşlerinin âdeta bir özetini barındırmaktadır. Bu açıdan bakılınca, sözü geçen düşünürlerimizin vasiyetlerini diğer eser ve risalelerinden ayıran en önemli özelliklerinin, öz bilgiler içermesi ve muhtemelen ömürlerinin sonunda yazıldıkları için kendilerinin nihaî bazı görüşlerini barındırmasıdır. Bu vasiyetler aynı zamanda birer ahlakî öğüt yumakları olmalarıyla bir tür nasihatname olarak da görülebilir. İlâveten, ifade ediliş biçimleri ve üslupları bakımından çoğu cümlesi birer aforizma niteliğindedir. Ayrıca bu kadar çok sayıda vasiyetin varlığı vasiyet yazmanın

<sup>1</sup> İbn Miskeveyh, *İbn Miskeveyh'in Vasiyeti*, (Ebu Hayyan et-Tevhidî'nin *el-Mukâbesât* eserinin içerisinde), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s.269-271; İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005, s.204; Gazzâlî, *Gazzâlî'nin Vasiyeti*, (Gazzâlî'nin *Kitâbu'l-İmlâ fi işkâlâti'l-İhyâ* eseri içerisinde), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s.409-412; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi Hikmetu'l-İşrâk*, Çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul, 2012, s.221-222; Fahrettin Râzî, "Fahrettin Râzî'nin Vasiyeti", (Haz. ve Çev. M. Cüneyt Kaya) *Bilim ve Sanat Vakfı Bülten*, y.16, sy. 56, (Eylül-Aralık 2005) s.65-66; Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Kitabu'l-Vasâyâ Futuhât Deryasından Vasiyetler-1*, Çev. Abdullah Tâhâ Feraizoğlu, Kitsan Yay., İstanbul, 1999; krş. İbn Arabî, *Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Mısır, 1854, c.4, ss.492-611.

İslam filozofları veya düşünürleri için âdet haline geldiğini ve bir bakıma ortaya bir vasiyet kültürünün çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla İslam filozoflarına ait vasiyetlerden henüz ortaya çıkarılmayanlarının gün yüzüne çıkarılması, elimizde olanlarının çeviri ve tahlillerinin yapılması, vasiyetlerin filozofun tüm felsefesi bağlamında irdelenmesi bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda hakkında son zamanlarda daha fazla çalışmalar yapılmasına rağmen henüz yeterli düzeye ulaşmayan<sup>2</sup> Endülüs'ün önemli sûfi-filozoflardan Mürsiyeli Abdülhakk İbn Seb'in'in (1217-1271) vasiyetine dikkat çekmek, vasiyet kültürüne bir katkı olması bakımından önem arz etmektedir. Zira bu vasiyet diğer vasiyetlerde görülen birtakım önemli özellikleri barındırması açısından sadece vurgulanmayı hak etmiştir. Hatta bu vasiyetin, ilave olarak, tasavvufî yönü oldukça güçlüdür. Daha önce yapılmış birkaç çalışmada bu vasiyete çok az sayıda atıflarla dikkat çekilmiş olsa da bunlar, risalenin içeriğini bütünüyle yansıtacak nitelikte olamamıştır. Ayrıca söz konusu vasiyet henüz Türkçeye de kazandırılmış değildir. İşte tüm bu eksikliklerin giderilmesi amacıyla, çalışmamızda İbn Seb'in'in *Vasiyyetu İbn Seb'in li eshâbihî* adlı risalesini, önce tahkikleri, baskıları, hakkındaki farklı görüşleri, yapısı, üslubu, niteliği gibi teknik açılardan ele alacak, ardından içeriğini İbn Seb'in'in diğer eserleri ve hakkında yapılan çalışmalar doğrultusunda tahlil edeceğiz. Çalışmanın sonunda ise bu vasiyetin çevirisini ve Arapça metnini vereceğiz.

## 1. Risale Hakkında

Her şeyden önce İbn Seb'in'in *Vasiyyetu İbn Seb'in li eshâbihî* adlı risalesinin ismi konusunda farklı görüşlere işaret etmemiz gerekmektedir. Abdurrahman Bedevî bu eserin ismini "Vasiyyetu İbn Seb'in li eshâbihî" şeklinde belirtmiştir. Ebu'l-Vefâ Taftazânî ise eserin hem ismi hem de içeriği konusunda farklı bir yorumda bulunmuştur. Ona göre İbn Seb'in'in vasiyetini içeren yedi adet kü-

<sup>2</sup> İbn Seb'in hakkında yapılan çalışmalarla ilgili olarak bkz. Ömer Bozkurt, "İbn Seb'in ve Hakkında Yapılan Çalışmalar", *İSTEM*, y.7, sy.14, 2009, ss.191-206.

çük risale vardır ve bunların özel bir ismi de yoktur.<sup>3</sup> Taftazânî, bu risaleleri listelerken ilk sıradaki vasiyete sadece “İçerisinde İbn Seb’în’in öğrencileri ve takipçilerine seslendiği vasiyeti” şeklinde genel bir cümleyle isim vermiştir. Bu risale Bedevî’nin neşrindeki risaleyle aynıdır.<sup>4</sup> Ancak Taftazânî, sıraladığı diğer risaleleri, risalenin ilk cümlesiyle belirginleştirmiştir. İlk risaleden sonra sıraladığı ikinci ve üçüncü risale, Bedevî’nin neşrindeki vasiyet risalesinin içerisindeki paragraflara karşılık gelmektedir. Taftazânî’nin bunların dışında vasiyet olarak gördüğü ve geriye kalan dört risaleden üçü, Bedevî’nin neşrinde başlı başına birer risale olarak yer almıştır. Taftazânî’nin vasiyet dediği risalelerden dördüncü sıradaki risale ise Bedevî neşrinde isimsiz risalelerin dördüncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>5</sup> Taftazânî’nin beşinci sırada belirttiği vasiyet ise Bedevî neşrinde isimsiz risalelerin beşincisidir.<sup>6</sup> Taftazânî’nin altıncı sırada saydığı vasiyet, Bedevî’nin neşrinde yoktur. Zaten bu risaleye ulaşamadığını Taftazânî de söylemekte, sadece başından bir cümle vererek bu risaleyi İbn Hafîb ve Makarrî’nin de belirttiğini kaydetmektedir.<sup>7</sup> Taftazânî’nin yedinci sırada saydığı vasiyet ise Bedevî’nin neşrinde isimsiz risalelerin altıncusudur.<sup>8</sup> Bedevî’nin vasiyet dışında başlı başına birer risale kabul ettiği bu risalelerin içeriğine ve üslubuna baktığımızda vasiyet risalesinden farklı olduğu görülmektedir. Her ne kadar Taftazânî de bu risaleleri Bedevî’nin neşrettiğini söylese de onun tasnifine uymaz.

İbn Seb’în üzerine çalışma yapan Muhammed Yasir Şeref ise İbn Seb’în’e ait iki vasiyetten söz eder.<sup>9</sup> Bunlardan biri, farklı bir isme sahip olsa da Bedevî’nin kastettiğiyle aynıdır. İsmi “Kelâmu-

<sup>3</sup> Ebu’l-Vefâ Taftazânî, *İbn Seb’în ve felsefetuhu’s-sûfiyye*, Daru’l-Kitabî’l-Lübnani, Beyrut, 1973, s. 132-139.

<sup>4</sup> Taftazânî, *İbn Seb’în ve felsefetuhu’s-sûfiyye*, s. 132; İbn Seb’în, *Resailu İbn Seb’în*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru’l Mısriyye, Kahire, 1956, s.312-315.

<sup>5</sup> İbn Seb’în, *Resailu İbn Seb’în*, s. 283-297.

<sup>6</sup> İbn Seb’în, *a.g.e.*, s. 298-307.

<sup>7</sup> Taftazânî, *İbn Seb’în ve felsefetuhu’s-sûfiyye*, s.138.

<sup>8</sup> İbn Seb’în, *Resailu İbn Seb’în*, s. 308-311.

<sup>9</sup> Muhammed Yasir Şeref, *Felsefetu’l-vahdeti’l-mutlaka inde İbn Seb’în*, Daru’r-Reşid, Irak, 1981, s.37.

hu fi vasâya li eshâbihî” şeklindedir. Söz ettiği ikinci vasiyet ise “Kelâmuhu li vasiyyetin” adıyla ve Bedevî'deki neşirde, ismi belli olmayan risalelerden beşincisine denk gelmektedir. Yasir Şeref bu noktada Taftazânî'ye benzer bir tavır sergilemiştir.

Biz bu çalışmamızda Bedevî'nin neşirindeki vasiyeti esas alacağız. Bu da Taftazânî'nin belirlediği ilk üç vasiyet risalelerine denk gelmektedir. Dolayısıyla Taftazânî'nin ayrı ayrı gördüğü bu üç risaleyi Bedevî gibi bir bütün olarak kabul edeceğiz. Taftazânî bu risalenin nüshasının (üç risaleden oluşan vasiyet) Teymuriye Kütüphanesi'nde bulunduğunu kaydetmiştir.<sup>10</sup>

Bedevî'nin *Resailu İbn Seb'in* adıyla neşrettiği eserin içerisinde on sekizinci sırada yer bulan *Vasiyyetu İbn Seb'in li eshâbihî* adlı risale, klasik tarzda ve âdet olduğu üzere besmele ve salve ile başlar. Genel üslup olarak diğer risalelerinden büyük bir farklılık göstermez. Çok açık ve anlaşılır ifadeleriyle birlikte, oldukça kapalı cümleleri de barındırmaktadır. Tekrar eden kelimeler, peşi sıra giden mantıksal çıkarımlar, sûfilere özgü birtakım kavramlar (emir, sual, fenâ, vecd, sülûk, şeyh, mürşid, mürîd vs.) sıklıkla yer alır. Bu kavramlarla birlikte daha çok felsefî tasavvufa özgü olan ve bazısının anlamı belirgin bazısının belirsiz olduğu sözcük veya sözcük öbekleriyle de karşılaşmaktayız. Bunlar içerisinden ez-zâtu'l-kadîm, ez-zâtu'l-mutlak, en-nizâmu'l-kadîm, en-nizâmu'l-hâdis, et-taaluku's-sırf, tahkik, el-vücûdu'l-mutlak, el-vücûdu'l-mukadder, el-vücûdu'l-mukayyed, makamu'l-amel... vb. örnek olarak verilebilir. Bir vasiyet olmasından dolayıdır ki, emir sıygasının kullanımı bu risalede yaygın olarak görülmektedir. Birinci tekil şahsın ağzından dökülen cümlelerden oluşan bir metin özelliğindedir. Ancak “Bu vasiyeti dostları için yazdı.”, “İbn Seb'in'in (r.a.) sözlerinden” vb. gibi ifadelerin olması metnin başkasına yazdığını da göstermektedir. Risalede birtakım teşbihlerden yararlanarak edebî bir dilin ağırlığı göze çarpsa da kelimelerin ve filozofların görüşlerine yapılmış atıflar, birtakım karşılaştırmalar ve mantıksal çıkarımların yer alması, bu edebîliğin akışını

<sup>10</sup> Taftazânî, *İbn Seb'in ve felsefetuhu's-sûfiyye*, s.132-138.

zaman zaman bozmaktadır. Metinde ayetlere doğrudan veya dolaylı atıflar olduğu gibi, Ebu Cehil ve Firavun gibi tarihsel şahsiyetlerin isimleri, yergi ifadelerinin güçlendirilmesi amacıyla kullanılmıştır. Metin bir vasiyet olsa da içerik bakımından bir tür nasihatname olarak da değerlendirilebilir. Zira risalede dinî ve tasavvufî tavsiyeler sıklıkla görülmektedir.

## 2. Vasiyetin Tahlili ve Değerlendirmesi

Bu risalenin, *Vasiyyetu İbn Seb'in li eshâbihî* (*İbn Seb'in'in Dostlarına Vasiyeti*) adını taşıması, İbn Seb'in'in bunu yakın arkadaşlarına veya cemaatine hitaben yazdığını göstermektedir. Risalede geçen "Bu vasiyeti dostları için yazdı." ifadesi de bunu desteklemektedir.<sup>11</sup> Zira İbn Seb'in'in yolunu takip edenlerin Seb'iniyye adında bir tarikat oluşturdukları ve bunun başında da İbn Seb'in'in bulunduğu, yapılan çalışmalarda dile getirilmiştir.<sup>12</sup> Ayrıca onun *Ahd İbn Seb'in li telâmizihî* adlı kısa bir risalesinden de bir tarikatının olduğu anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Nitekim bu risalede İbn Seb'in, öğrencileriyle yaptığı bir ahitleşmeden söz etmekte ve risalenin sonunda "Seninle bunun üzerine sözleştim, seni öğrenci olarak kabul ettim ve seni kendileriyle özenilecek bir şekilde lisan-ı hal ile konuşulan dostlarımdan (ashab) kıldım."<sup>14</sup> ifadeleriyle bunu belirtmektedir. Onun bu ifadeleri bir tarikata sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca İbn Seb'in'in düşüncesi de tasavvufî ve felsefî bir özellikte olduğu için böyle bir oluşumun ortaya çıkmış olması doğaldır.

İbn Seb'in, gerek tarikat olarak gerekse de düşünce olarak kendi yolunu, muhtemelen "fırka-i naciye" anlayışına dayalı olarak kurtuluşa ve hakikate ulaşan yol biçiminde dile getirmiştir. Zira o, hakikati arayanlara dair bir tasnif yapmış ve bu tasnife göre

<sup>11</sup> İbn Seb'in, *Vasiyyetu İbn Seb'in li eshâbihî*, *Resailu İbn Seb'in*, s.312.

<sup>12</sup> Seb'iniyye Tarikatı hakkında bkz. Birgül Bozkurt (Gülmez), *İbn Seb'in Hayatı Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008, s.12-16; "İbn Seb'in'in Hayatı İlmi Kişiliği ve Eserleri", *CÜİF Dergisi*, XII/2, 2008, s.360-364; Ebu'l-Vefâ Taftazânî & Oliver Leman, "İbn Seb'in", *İslam'da Bilgi ve Felsefe Kindi'den İkbâl'e İslam Düşünürleri*, (Haz. Mustafa Armağan), Şule Yay., İstanbul, 1999, s.154-155.

<sup>13</sup> İbn Seb'in, *Ahd İbn Seb'in li telâmizihî*, *Resailu İbn Seb'in*, ss.43-44.

<sup>14</sup> İbn Seb'in, *a.g.e.*, s.44.



hakikati arayanları kelmacılar, fakihler, filozoflar, sûfiler ve son olarak da muhakkik/mukarrebler olmak üzere beş grupta değerlendirmiştir. Ona göre bu gruplardan hakikati bulan, muhakkikler/mukarrebler grubudur. Bu son grup aslında İbn Seb'in'in benimsediği yoldan başkası değildir. Bununla birlikte İbn Seb'in'in metodu gereği, diğer gruplar büsbütün hatada ve bâtılda değildir; bunlarda da kısmen hakikatler olabilir. Bu nedenle İbn Seb'in, kendi hakikat yolunu aktarırken diğer grupların görüşlerini bir ön açıklama babında sunmaktan çekinmemiştir.<sup>15</sup>

Elimizdeki bu vasiyet beş bölümden oluşmaktadır. İbn Seb'in birinci bölümde Allah'a yönelmeyi, onun yolunu tutmayı, güzel ahlak ve sağlam bir inanca yapışmayı tavsiye etmiş ve benimsediği yol olan tahkik ehline (muhakkik/mukarreb) bağlanmayı ve onlar hakkında kötü konuşanlardan uzak durmayı öğütlemiştir. İkinci bölümde, benzer biçimde, doğru inanç, ibadet ve ahlak üzere olmanın gayeye ulaştıracağını dile getirmiştir. Üçüncü bölümde, istekli olmanın ve gayrette bulunmanın mutluluğa ulaştıracağını, bu mutluluk noktasında olanın Allah'ın nizamına vakıf olacağını ve tevhidi anlayacağını tavsiye etmiştir. Dördüncü bölümde, "ilm-i ilahî" ve "muvahhid" in tanımını veren İbn Seb'in, filozof ve sûfilerin bu konudaki yaklaşımlarını özetlemiş ve sûfilerin görüşlerine yakın bir tutum sergilemiştir. Beşinci ve son bölümde ise ruh konusunda kelmacıların, filozofların ve sûfilerin görüşlerini kısaca sunmuştur. Eserlerinin birçok yerinde görülebileceği üzere, bu risalenin sonunda yer alan beşinci bölümde de İbn Seb'in'in ifadeleri kaplı bir hal almaya ve söyledikleri anlaşılammaya başlamıştır. İşte bu noktada o, aslında üslubu ve metodu gereği kendi görüşünü vermiş olmaktadır. Bu da anlatılanlar sonunda zihinlerde oluşan bir çerçevedir ki, muhakkik/mukarreblerin yolu olan tahkik yolu işte budur.

Vasiyetin ayrıntılarına baktığımızda ilginç tespitlere ulaşabilmekteyiz. Besmele ve salvelerin ardından dostlarına seslenen

---

<sup>15</sup> İbn Seb'in'in metodu ve hakikat arayışı ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. Birgül Bozkurt, "Endülüslü Filozof Süfi İbn Seb'in'e Göre Hakikati Arayanlar", *İSTEM*, y.7, sy.14, 2009, ss.283-309.

İbn Seb'ın, onlara selam ve dua ettikten sonra bir kısmı şeriatın temel kurallarını bir kısmı da tasavvufî yolun gereklerini ifade eden iki konuda dostlarının yapmaları gereken şeyleri onlara öğüt olarak anlatır. Bu çerçevede şeriatın temel kuralları doğrultusunda dostlarından namaza devam etmelerini, tövbe ve istiğfar etmelerini, iyi işler yapmalarını, güzel ahlaklı olmalarını, Allah'ın hükümlerini ihmal etmemelerini ve bunların belli olan ile belirsiz kalan kısımlarını insanlara açıklamalarını, bireysel ilişkileri düzeltmelerini, hayır işlemelerini ve şeriatın farzlarını hakikat görmelerini istemiştir. İbn Seb'ın, tasavvufun gereği olarak da dostlarından şehvetlerine uymamalarını, nefis mücadelesi yapmalarını, güzel ahlaklı olmalarını, yüce makamlara ulaşmak için çaba sarf etmelerini, ruhanî hazları tatmalarını, birbirlerini Allah için sevmelerini, tarikatta istikamet üzerine durmalarını istemiştir.<sup>16</sup>

Ancak iki ayrı yolmuş gibi ifade edilen şeriat ve tarikat –ki İbn Seb'ın'da tarikat hakikate götürdüğü için aynı zamanda hakikattir-diğer bir ifadeyle şeriat ve hakikat, aslında onun düşüncesinde aynı şeylerdir. Zira onun, “Şeriatın farzlarını hakikate önceleyiniz, bu ikisini birbirinden ayırmayınız zira bu ikisi [şeriat ve hakikat] eşanlamlı isimlerdendir”<sup>17</sup> ifadesi şeriat ve hakikatin aynı şeyler olduğunu göstermektedir. Bilindiği üzere klasik tasavvufta Allah'a ulaşma yolunda dört mertebe kabul edilir. Bunlar sırasıyla şeriat, tarikat, hakikat ve marifettir. Bunlardan şeriat avama, tarikat havassa (seçkinler), hakikat havassu'l-havassa (seçkinlerin seçkinleri), marifet ise ehassu'l-havassa (seçkinlerin en seçkini) aittir. Dolayısıyla İbn Seb'ın de kendi tasavvufî yolunu, başka bir ifadesiyle tahkik yolunu, hakikat olarak görmüş, ancak onu kesinlikle şeriat-tan ayrı ve onunla çelişen bir yol olarak kabul etmemiştir.

Diğer yandan İbn Seb'ın, muhtemelen kendi zamanında hakikat diye ortaya çıkan birtakım tasavvufî nitelikli yaklaşımlar noktasında dostlarına bir ikazda bulunmayı ihmal etmemiştir. O, kendisinin dile getirdiği hakikat ile kendi zamanında başkalarının ileri sürdüğü hakikatin aynı olmadığını şu sözleriyle dile getirmiştir:

<sup>16</sup> İbn Seb'ın, *Vasiyyetu İbn Seb'ın li eshâbihî*, s.312.

<sup>17</sup> İbn Seb'ın, *a.g.e.*, s.312.

“Şu zamanımızdaki [sözde] hakikati reddediniz, ona ve ehline Allah'ın lanetini okuyunuz, çünkü bu, yılının soktuğu sağlıklıdır demeye benzeyen bir hakikattir.” İbn Seb'in'in bunları bu şekilde vasıflandırmasının sebebi, sözde bu hakikat sahiplerinin, helal ve haramı önemsememeleri, hac aylarını, orucu ve haram ayları hafife almaları, çocuk ve aileleri için dünyevi şeylere yönelmeleri ve sonuçta rahmet ve yardım faziletlerinden mahrum kalıp Ebu Cehil ile Firavun'un yoluna uymuş olmalarıdır. İbn Seb'in'e göre bu sözde hakikat ehli olanlar Allah'ın ayetinde dile getirilen “Allah onları kahretsin! Nasıl da döndürülüyorlar!”<sup>18</sup> durumuna müstahak olmuş kimselerdir.<sup>19</sup>

İbn Seb'in'in kendi döneminde karşılaşmış olduğu ve İbahiyye olarak ifade edebileceğimiz bu tür tasavvufi yaklaşımlara yönelik eleştirileri, Gazâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl* ve *İhyau ulûmi'd-din'*deki eleştirilerini hatırlatmaktadır. Zira Gazâlî, bu eserlerinde, her şeyi mubah gören, ibadet, amel ve mücahedeye ihtiyaç duymayan ve kendilerine İbahiyye denilen sûfilerin bulunduğunu; bunların her şeyi mubah gördüğünü belirtmiş ve onlara yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuştur.<sup>20</sup> İlginç olan şudur ki, İbn Seb'in tıpkı Gazâlî gibi İbahiyye anlayışlarını açık ve sert bir şekilde eleştirmesine rağmen maalesef kendisi İbahiyye olmakla itham edilmiştir.<sup>21</sup> Ancak görüldüğü üzere onun bu şekilde suçlanmış olması isabetsiz bir tutum olmuştur.

İbn Seb'in İbahiyye anlayışına yönelik eleştirilerde bulunduktan sonra hakikat olarak gördüğü yolun sınırlarını daha da belirginleştirerek, kendisine yakın olanların ehl-i sünnetin yoluna muhalefet etmeyen, onur ve cömertlik yolunu takip eden, yeniden dirilmeye (haşr), cehennem ve cennete inanan, Allah'ı görmeyi (ru'yet) her nimete tercih eden, Allah'ın rızasını isteyen, tüm halleriyle O'nun zatını talep eden ve nefisini terbiye edip mutlu kılan

<sup>18</sup> Tevbe Suresi, 9/30.

<sup>19</sup> İbn Seb'in, *Vasiyyetu İbn Seb'in li eshâbihî*, s.312.

<sup>20</sup> Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Çev. Y. Pakış, Umran Yay., İstanbul, 1998, s.114 - 115; *İhyau ulûmi'd-din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1993, c. II, s. 635-636, c. III, s.177, 508, 656, 812, 861-863; c. IV, s. 76, 252.

<sup>21</sup> Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, Matbaatu's-Saade, Mısır, trs., c.I, s.517.

insanlar olduğunu belirtmiştir.<sup>22</sup> İbn Seb'în bu düşünceleriyle âdetta sisteminde en önemli yeri teşkil eden inanç esaslarına vurgu yapmış ve bu noktada kendi yolunun ehl-i sünnet yolunun dışında olmadığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla İbn Seb'în'in tahkik yolu, ehl-i sünnete muhalif bir yol olmamaktadır. Diğer taraftan onun bütün felsefesi bir bütün olarak ele alındığında bu ifadeyle ilgili başka yorumlar yapmak ve bununla çelişebilecek fikirler bulmak da mümkündür. Zira onun felsefesinde çok uç ifadelerle karşılaşmak sürpriz değildir.<sup>23</sup>

İbn Seb'în, belirlemiş olduğu tahkik yolunu dostlarından birinin ihlal etmesi durumunda, ihlal edene birtakım yaptırımların uygulanması gerektiğine dikkat çekmiştir. İhlal edeni "muhalif" olarak nitelendiren İbn Seb'în'in muhalife yönelik bu yaptırımları bir tür tecrit niteliğindedir. Buna göre ayrılığı ve sapması açık olan her muhalif, Allah için terk edilmelidir, ona ilgi gösterilmemeli, herhangi bir şey hususunda ona güvenilmemelidir. Bunlara ek olarak tahkik ve onun ehli hakkında kötü konuşan birinin görülmesi durumunda, onun kovulması, azarlanması ve yerilmesi, onunla ilgilenilmemesi ve ondan bir şey kabul edilmemesi gerekir. İbn Seb'în "düşünce ve sözü saçma [olan]" şeklinde nitelendirdiği tüm muhaliflerle ne dünyada ne de ahirette herhangi bir ilişkisinin bulunmadığını ve onlardan bir beklentisi ve onlara ihtiyacının da olmadığını Allah'ı şahit göstererek dile getirmiştir.<sup>24</sup>

Ancak İbn Seb'în bu kadar katı ve kesin ifadeler kullanmakla birlikte muhalifin tövbe etme ve hatasından dönme ihtimalinin de bulunduğunu düşünmüş, bu tövbe ve pişmanlığın birtakım kural ve ritüelleri gerçekleştirmekle mümkün olacağını ifade etmiştir. Buna göre muhalifle konuşmak ve ona selam vermek, ancak İbn Seb'în'in dostlarının hepsi huzurunda yüce Allah'tan affedilmeyi dilemesi; kendisi, durumu ve dostlarının da onun hakkında rıza

<sup>22</sup> İbn Seb'în, *Vasiyyetu İbn Seb'în li eshâbihî*, s.312.

<sup>23</sup> İbn Seb'în'in felsefî sistemini ve görüşlerinin bütününe derli toplu olarak görmek ve bu konudaki tartışmalar için bkz. Bozkurt (Gülmez), *İbn Seb'în Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, s.73 vd.

<sup>24</sup> İbn Seb'în, *Vasiyyetu İbn Seb'în li eshâbihî*, s.312-313.

göstermesi, kötü sıfatlarından uzaklaşması ve yasak dava düzenini terk etmesiyle mümkün olur. Ancak bu kadarı İbn Seb'în için yeterli değildir. O, muhalifin ve günahı çok olanın, ayrıca saç kesme, yün giyme, akşamdan yatsının sonuna kadar durma ve susmayla bir tür cezaya çarptırılmasını da istemiştir.<sup>25</sup> İbn Seb'în'in "akşamdan yatsının sonuna kadar durma (vukûf)" ifadesiyle kast ettiği şey, muhtemelen ilgili vakitte birtakım tasavvufî riyazetleri yapmak demektir.

Buraya kadar İbn Seb'în, tahkik yolunun temel ilkelerini; şeriataın ibadet ve inanç esaslarına bakışı, benzer yollardan ayrıldığı noktaları ve kendi yolundan ayrılan muhalifin durumuyla ilgili yaptığı açıklamalarla netleştirmeye çalışmış oldu. Bundan sonra kendi tahkik yolunun ayrıntılarına girmeye başlayan İbn Seb'în, maalesef tahkik yolunu her anlatım girişiminde olduğu gibi, birtakım kapalı ifadeler ve kelime tekrarlarına başvurmakta ve bu da onun söylediklerini anlamayı oldukça güçleştirmektedir. Ancak onun söylediklerinden bir özet mana çıkarmak mümkündür. Buna göre kişi, istikamet üzere durur, ilminde, sözünde, davranış ve durumunda bu istikameti elde eder ve kazanır, bu istikamette gerekli olanı, gerekli zamanda ve gerektiği gibi yapar; şeriata, iyiyeye, güzel âdete, doğruya ulaştırır aklı uyarsa; zorluklara sabreder, bütün şartlarına uyar ve edeplenir, kendisini bütünüyle şeriata ve umuduyla da hakikate yönlendirirse... vs. çok güzel konumlara yükselir, en yüce makamla güvenli bir yere ulaşır, âdetinin yani alışkanlığının düzenini yerle bir eder ve Allah'ın salih kullarından olur, Rabbine yakınlık hususunda maksudu gerçekleştirir. Fakat İbn Seb'în'e göre bu kişinin elinde bulunan bu iyilik, Rasülüne, şeyhine ve onu Allah için hazırlayan, donatan ve süsleyen, işlerini bildiren, onun hesabını tutan, ona iyilik ve kötülüklerini öğreten ve kendisine mürid, veli, said, müdrük, varis ve hatta bir manada halife denmesi uygun olan kişiye itaat etmesi sayesinde. İbn Seb'în'e göre hakikate ulaşan bu yol bir seyr-i sülûktür ve

---

<sup>25</sup> İbn Seb'în, *a.g.e.*, s.313.

bu yolda bir mürşid-i kâmile ihtiyaç vardır. Bu yoldaki en önemli unsur ise Allah'ı zikretmektir.<sup>26</sup>

İbn Seb'in buraya kadar anlattıkları henüz seyr-i sülûkun başlangıcıdır. Allah'a ulaşmak, O'nun vahdaniyetini kavramak, her şeyin O'nda bittiğini görmek ve "Allah'tan başka ilah yoktur" a ermek asıl meseledir. Bu süreçte, sonraki aşama talep etmekle başlarlar. İbn Seb'in'de bir sebep sonuç zinciri içerisinde ilerleyen ve talebin ulaştığı sonucu gösteren akıl yürütmesi şöyle gerçekleşir: Kim talep ederse başarılı olur, kim başarılı olursa kazanır, kim kazanırsa olgunlaşır, kim olgunlaşırsa canlanır, kim canlanırsa onun isteği artar, kimin isteği artarsa amaçlamadığı şeyi dışarıda bırakır ve o şey aklına gelmez, işte bu onun nihaî olgunluğudur. Kimin nihaî olgunluğu gerçekleşirse mutlulardan olur, kim mutlulardan olursa talebi daha güçlü olur, şevki artar, soyut zatları görür, ona "emr âlemi" görünür ve kadîm nizamı anlar. Kim kadîm nizamı anlarsa, alışkanlığı ve sıfatları bakımından talebi durur, alışkanlığını ve sıfatlarını cevheriyle değiştirerek harekete geçer. İbn Seb'in'e göre kim her yönden fiile çıkarsa, hâdis ve geçici olan nizamın yıkılmasıyla kadîm zatı yani Allah'ı müşahede eder, Allah'ın bir olduğunu belirtir, Allah'ın dışındaki tüm bilinenleri atarak Allah'ı bulduran bir olumsuzlamayla tevhide yol alır ve aslında mazi olan ama müstakbel bir yargıyla şimdiki de isteyerek "Allah'tan başka ilah yoktur" der.<sup>27</sup>

İbn Seb'in yukarıdaki bu akıl yürütmesinin sebep sonuç ilişkisiyle başladığı ama sonuç itibariyle tekrar başa döndüğü ve bu yönüyle âdeta bir kısır döngünün ortaya çıktığı görülür. Bu durum yadırganabilir ve eleştirilebilir. Ancak onun benimsediği vahdet anlayışının mutlak bir vahdet olduğu göz önüne alınırsa ve bunun da sadece varlık olarak Allah'ı ifade ettiği hesaba katılırsa, bu döngüsellik çok da mantıksız olmadığı görülecektir.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> İbn Seb'in, *a.g.e.*, s.313.

<sup>27</sup> İbn Seb'in, *a.g.e.*, s.313-314.

<sup>28</sup> Yasir Şeref, *Felsefetu'l-vahdeti'l-mutlaka inde İbn Seb'in*, s.112, 114, 115 vd.; İbn Seb'in, *Risaletu'l-Kavsiyye li İbn Seb'in*, *Resailu İbn Seb'in*, s.42; *Kitabu'l-İhâta*, *Resailu İbn Seb'in*, s.149.

*Vasiyyet'* te de ifade edildiğine göre İbn Seb'in'de ilm-i ilahî, yani Allah'ın bilgisi, vahdetin bilgisidir. İlm-i ilahî demek, tevhit demektir. Muvahhit de sırf vahdet dışında kendisinde bilinen ve bilgi namına her ne varsa silip atan neticenin sahibi olan kişidir. İşte vahdet dışındaki her şeyi silip atma noktasına ulaşan kişinin bulunduğu bu düzey, İbn Seb'in'e göre maksudun ya da amacın anlaşıldığı düzeydir.<sup>29</sup>

İbn Seb'in, bu noktada filozof ve sûfîlerin ilm-i ilahîyle ilgili görüşlerine de dikkat çeker ancak genel manada onları yetersiz bulur. O, filozofların maksud üzerine, ilk gaye üzerine, başka bir ifadeyle ilm-i ilahî üzerine konuştuklarını, ancak gelişigüzel davranışlarından dolayı hakikati kavrayamadıklarını düşünür. İbn Seb'in'in devam eden cümleleri ve diğer eserlerinde geçen ifadeleri hesaba katıldığında, ona göre filozoflar, insan ile Tanrı arasında boşluk bırakmış olurlar.<sup>30</sup> Nitekim bundan dolayı o, vasiyetin bu bölümünde sevenle sevilenin arasında boşluk olmaması gerektiğini ifade eden şu cümleleri sarf eder: “‘Muhakkik’ ve ‘muhibb’in niyeti, tahkik ettiği veya sevdiği şeye ulaşmaksa şayet, kendisiyle sevdiği arasında bir ortak boşluk kalırsa, vuslat gerçekleşmez.” Çünkü İbn Seb'in'e göre sevgi, sevilenle birleşmedir (ittihâd). Ancak bu düzey İbn Seb'in'e göre sûfîlerin derecesidir ve ona göre sûfîler ilm-i ilahîden “fenâ”yı kast ederler. Sûfîlere göre “idraki idrak etmekten aciz olmak da idraktır.” Onlara göre Mutlak Varlık da öyle bir Hakk'tır ki mukkayyed varlık veya mümkün varlık yani insanlar onu bilince yok olup gider. Ve ittisal işte bu düzeyde gerçekleşir.<sup>31</sup>

İbn Seb'in, metinden anlaşıldığı kadarıyla, sûfîlerden farklı olarak gördüğü ve fakat onların da üstünde yer alıyormuş gibi gözüken “seçkin (esfiya) sûfîler”in de benzer bir yaklaşımları olduğunu dile getirir. Bu sûfîlere göre gaye, vecd ve fenâdır; onlara göre mutlu, bunların kendisi için gerçekleşmesine ve bunları bul-

<sup>29</sup> İbn Seb'in, *Vasiyyetu İbn Seb'in li eshâbihî*, s.314.

<sup>30</sup> Bu konudaki tartışmalar için bkz. Bozkurt (Gülmez), *İbn Seb'in Hayatı Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, s.160-168.

<sup>31</sup> İbn Seb'in, *Vasiyyetu İbn Seb'in li eshâbihî*, s.314

masına göredir. Esfiya sûfler için ilm-i ilahî, fikir ve en büyük zikirdir, rahmanî rahmetin nefhalarına yani soluklarına maruz kalmak, kalbe varid olan şeylerden hislerin ve amelin durgunlaşması, ruhanî kuvvelerin sarf edilmesi, kalbin Allah'ın dışındaki şeylerden boşaltılması, Allah'ın zikriyle süslenmesi ve amelde gayret göstermektir.<sup>32</sup>

İbn Seb'în'in bu ifadelerine iyice bakıldığında, birbirinden ayrılmış gibi gözükten "esfiya sûfler" ile "sûfler" arasında aslında çok da bir farklılık kalmamış olmaktadır. Belki de bundan olsa gerektir ki, o, tasavvufî nitelikteki bu ifadelerini sûfler başlığı altında değerlendirir ve onların ilm-i ilahî ile ilgili görüşleri olarak aktarır. İbn Seb'în'e göre ilm-i ilahî konusunda filozofların öncülleri ilmî, sûflerinin öncülleri ise ahlakîdir. Ancak buna rağmen İbn Seb'în'e göre sûfler, filozoflara göre hakikate daha yakındır.<sup>33</sup> Onun bu yaklaşımı, düşüncesinin tasavvufa yakın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.<sup>34</sup>

İbn Seb'în, vasiyetinin sonunda sûflerinin Allah için kullandığı bir isme dikkat çekmek ister. Bu da ruhtur. Ancak bunu anlatmaya geçmeden önce Eş'arilere göre aklın, ruhtan başka bir şey olduğunu; filozoflara göre, aklın soyut bir güç (kuvve-i mücerrede), insan nefsi (nefsi natika) ya da ruh gibi kavramlarla eş anlamlı kullanıldığını belirtir. Sûflere göre ise ruhun, bu söylenenlerden farklı olduğunu; sûflerinin bazen onu, kendisiyle göklerin ve yerin var edildiği Hak için kullandıklarını, kimi zaman ona Zat'ın sıfatlarından bir sıfat dendiğini, bazen ona "kelime" adını verdiklerini, bazen nizamı kontrol eden "cüz'i kaziyeye" dediklerini belirtmiştir. "Cüz'i kaziyeye"nin ne olduğu noktasında İbn Seb'în açık ifadeler kullanmasa da bununla mevcudatı içine alan ve onunla tekleşen bir şeyi kast ettiği söylenebilir. Bu cüz'i kaziyenin varlıklarla tekleşmesi, onlarla birleştiği ve böylece de değiştiği anlamına gelme-

<sup>32</sup> İbn Seb'în, *a.g.e.*, s.314

<sup>33</sup> İbn Seb'în, *a.g.e.*, s.314.

<sup>34</sup> İbn Seb'în'in "rahmet", "tövbe" ve "zikir" konuları bağlamındaki tasavvufî düşünceleri için bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, "Abdülhak İbn Seb'în ve Tasavvufî Düşünceleri", *İSTEM*, y.7, sy.14, 2009, ss.121-144.



melidir. Cüz'i kaziyenin bu anlama geliyor olması, İbn Seb'în'in sonraki ifadelerinden anlaşılabilir. Çünkü o şöyle demektedir: "Sûfîler şu sözleriyle bu duruma işaret etmişlerdir: Her şeyde onun sırrından bir sır vardır: Cisimlerde durur, bitkilerde ortaya çıkar, hayvanlarda hareket eder, insanda ise ilan edilir."<sup>35</sup> Buradaki açıklamalarıyla İbn Seb'în sûfîlerde ruhun Tanrı anlamındaki kullanım biçimlerinden birine dikkat çekmiş olmaktadır ki, bu durum onun vahdet düşüncesiyle benzerlik gösterse de eksiktir. Zira İbn Seb'în'in vahdeti, mutlak bir vahdet, mutlak bir birliktir (el-vahdetu'l-mutlaka). Bu vahdette tek bir taraf vardır o da Allah'tır. Diğer varlıklar Allah'ın karşısında bir hiç mesabesinde dir.<sup>36</sup>

Sonuç olarak İbn Seb'în'in vasiyeti, İslam düşüncesindeki vasiyet geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Bu vasiyet diğer vasiyetler gibi, tek başına anlaşılması zor olan bir içeriğe sahiptir. Zira vasiyetler çok öz bilgiler barındırır ve anlaşılması için düşünürün veya filozofun diğer eserlerinin mutlak surette göz önüne alınmasını gerektirir. İslam filozof ve düşünürlerine ait vasiyetlerin irdelenmesi ve bir bütün olarak değerlendirilmesi İslam felsefesi ve tasavvuf alanlarında ihmal edilmiş bir husustur. Bu konuda başka vasiyetlerin gün yüzüne çıkarılması, tahkikli neşirlerinin, çevirilerinin ve tahlillerinin yapılması gerekir. Özellikle İslam ahlak felsefesi, tasavvuf ve tasavvuf felsefesi açısından önemli unsurlar barındıran bu vasiyetlerin karşılaştırılması ve kaynaklarının ortaya konması da diğer önemli bir çalışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3. Risalenin Türkçe Çevirisi

#### *İbn Seb'în'in Dostlarına Vasiyeti*

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

<sup>35</sup> İbn Seb'în, *Vasiyyetu İbn Seb'în li eshâbihî*, s.315.

<sup>36</sup> İbn Seb'în'deki vahdet-i mutlaka düşüncesiyle ilgili derli toplu bilgiler için bkz. Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî, *Felsefetu'l-vahdeti fi tasavvufi İbn Seb'în*, Dâru's-Sakâfe, 1998; Yasir Şeref, *Felsefetu'l-vahdeti'l-mutlaka inde İbn Seb'în*, s.103-175; Taftazânî, *İbn Seb'în ve felsefetu'hu's-sûfiyye*, s. 198-248.

Onun [İbn Seb'în] -Allah ondan razı olsun- sözlerinden: Allah'ın salât ve selâmı Efendimiz Muhammed'in ailesinin, dostlarının üzerine çokça olsun.

Bu vasiyeti dostları için yazdı.

Size selam olsun, Allah sizi korusun. Namazlara devam ediniz, şehvetlerin peşine düşme konusunda nefislerle mücadele ediniz. Allah'ın [O'na] dönen ve tövbe eden kulları olunuz, iyilikleri [yapma] hususunda güzel ahlaktan yardım isteyiniz, yüce derecelere ulaşmak için çalışınız, yüce ahkâmı ihmal etmeyiniz, ilahî durumların belirlenmiş olanlarıyla belirlenmiş olmayanlarını açıklayınız, ruhanî hazların özelini ve genelini tadınız, aranızda Allah için sevmeyi sürdürünüz, hayır işleyiniz ve aranızı düzeltiniz,<sup>37</sup> tarikatta istikamet üzere olmalısınız, şeriatın farzlarını hakikate önceleyiniz, bu ikisini birbirinden ayırmayınız zira bu ikisi [şeriat ve hakikat] eşanlımlı isimlerdendir. Şu zamanımızdaki [sözde] hakikati reddediniz, ona ve ehline Allah'ın lanetini okuyunuz, çünkü bu, yılanın soktuğu sağlıklıdır demeye benzeyen bir hakikattir.<sup>38</sup> Bu [sözde hakikatin] sahipleri, helal ve haramın sınırını önemsemezler, hac aylarını, orucu ve haram ayları hafife alırlar: "Allah onları kahretsin! Nasıl da döndürülüyorlar!"<sup>39</sup> Onlara cehalet hükümleri baskın geldi, onlar çocuk ve aile için tüm geçici şeyleri (araz) çokça topluyorlar, rahmet ve yardım faziletlerinden mahrum kalıyorlar ve Ebu Cehil ile Firavun'un yoluna uyuyorlar. Biliniz ki, sizden bana yakın olan, ehl-i sünnetin yoluna muhalefet etmeyen, onur ve cömertliği olanın yoluna uyan, yeniden dirilmeye (haşr), cehennem ve cennete inanan, Allah'ı görmeyi (ru'yet) her nimete tercih eden, bundan sonra Allah'ın rızasının her rahmetin aslı olduğunu bilen, edepten sonra Zat'ı sıfat ve fiillerle birlikte isteyen, kalkma ve gitmede [yani] bütün durumlarda nefisini [Allah'ı] müşahedeye özendirendir. Ayrılığı ve sapması açık olan her

<sup>37</sup> Enfal Suresi 8/1'e atıf yapılmıştır. [Çevirenin Notu]

<sup>38</sup> Bu ifade bir deyimdir. Birini yılan veya akrep soktuğunda o kişi için bunun sağlık ve iyilik olduğu anlamında "bu selimdir" denir. Oysa ortada bir tehlike mevcuttur. [Çevirenin Notu]

<sup>39</sup> Tevbe Suresi, 9/30. [Bedevî'nin Notu]

muhalif, kardeşlerinizden de olsa, Allah için onu terk ediniz, (203) ona ilgi göstermeyiniz, herhangi bir şey hususunda ona güvenmeyiniz; hepinizin huzurunda yüce Allah'tan affedilmeyi dilemedikçe, kendisi, durumu ve sizler hakkında rıza göstermedikçe, kötü sıfatlarından uzaklaşmadıkça ve yasak dava düzenini terk etmedikçe ona selam vermeyiniz. Allah'ı şahit gösteriyorum ki, düşünce ve sözü saçma [olan] her bir muhaliften ilişki kestim, benimle onun arasında ne dünyada ne de ahirette bir ilişki vardır. Kimin ayağı kayarsa Allah'tan af dilesin ve onun geçmişi onu aldatmasın. [Ey dostlarım] bulunduğunuz durumdan hoşnut olunuz, zira bu çağda bu [duruma] ulaşan kimse yoktur. Sizden günahı çok olanın tövbesini ancak saç kesme, yün giyme, akşamdan yatsının sonuna kadar durma ve susmayla kabul ediniz. Sizden kim tahkik ve onun ehli hakkında kötü konuşan birini duyarsa, onu kovsun, terk etsin, azarlasın ve yersin; onunla ilgilenmesin ve bundan sonra ondan [bir şey] kabul etmesin. Biliniz ki, ne göklerde ne de yerde, ne dünyada ne de ahirette, ne takdir edilmiş umutta, ne var edilmiş varlıkta, ne de kadîm nizamda, ne mutlak ilişkide, ne kendisine işaret edilenin durumunda, ne sınırlı cisimlerde, ne soyut zatlarda, ne bölümlenen arazlarda, ne kapsamlı olgunluklarda ne de sayılan harflerde –Allah'ın zatı ve O'nun için beni dost edinenin zatı hususu müstesna- benim böyle birine ihtiyacım yoktur. Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi, ilişkisini [ve alakasını] doğru yapana ve yolunu istikamet üzere tutana olsun!

İbn Seb'in'in (r.a.) sözlerinden: Kim başlangıcında istikamet üzere olur; ilminde, sözünde, davranış ve durumunda onu olması gerektiği gibi elde eder ve şartlarıyla kazanır; onda, gerekli olanı, gerektiği gibi, gerektiği şekilde, gerekli olan vakitte yaparsa ve şeriata, iyiye, güzel âdete, doğruyu bulan akla uyarsa; zorluklara (teklîf) kendisindeki tüm saygıyla sabreder, bütün şartlarına uyar ve emriyle edeplenir, söylemek istediklerini (işaret) ifadeleriyle örter, kendisini bütünüyle şeriata ve umuduyla da hakikate yönlendirir; ameli yapınca bilincinde olur ve istek durumunda umudu olursa, emir ve nehiy sıygasıyla sükûn bulursa, tembelliğin en dibinden çalışmanın makamı ve en üstteki âlemle harekete ge-

çer ve tehlikeli yolları üç âlemlerle kat ederse, iyilerin konumlarına yükselir, kurtulmuş olanın düzeyinde en büyük makamla yer alır, alışkanlığının (âdet) düzenini yerle bir eder ve Allah'ın salih kullarından olur, Rabbine yakınlık hususunda maksudu gerçekleştirir (tahkik). Dolayısıyla onun elindeki iyilik, Resul'üne, şeyhine ve onu Allah için hazırlayan, donatan ve süsleyen, işlerini ona hatırlatan, onu sorgulayan, iyilik ve kötülüklerini ona öğretilene itaat etmesidir ki, ona da mürîd, veli, saâd, müdrik, hatta vâris ve belki bir manada halife denmesi uygundur. Sülûktaki durum da böyledir, fakat [bu] Yüce Allah'ın zikriyle olur.

İbn Seb'în'in (r.a.) sözlerinden: Kim talep ederse başarılı olur, kim başarılı olursa kazanır, kim kazanırsa olgunlaşır, kim olgunlaşırsa canlanır, kim canlanırsa [onun] talebi artar, kimin talebi artarsa amaçlamadığı şeyi dışarıda bırakır ve o şey aklına gelmez, işte bu onun nihaî olgunluğudur. Kimin nihaî olgunluğu gerçekleşirse mutlulardan olur, kim mutlulardan olursa talebi daha güçlü olur, (240) şevki artar, soyut zatları görür, ona "emr âlemi" görünür ve kadîm nizamı anlar. Kim kadîm nizamı anlarsa, alışkanlığı (âdet) ve sıfatları bakımından talebi durur, alışkanlığını (âdet) ve sıfatlarını cevheriyle değiştirerek harekete geçer. Kim her yönden fiile çıkarsa, bilgisinin bilgisine ve işaretine ve işaret edenine kadar hâdis nizamın yıkılmasıyla kadîm zatı müşahade eder; Allah'ı birler, [Allah'ı] bulduran olumsuzlamayla<sup>40</sup> ve aziz ve celil olan Bir'in dışındaki tüm bilinenleri [atarak] tevhide yol alır ve [aslında] mazi ama müstakbel bir yargıyla şimdiki isteyerek "Allah'tan başka ilah yoktur" der.

İbn Seb'în'in (r.a.) sözlerinden: İlk<sup>41</sup> olarak öğrenmen gereken şey, "ilm-i ilahî"nin vahdetin bilgisi için kullanılmasıdır. İlm-i ilahîden kastedilen tevhitir. Muvahhid ise "sırf vahdet" hariç kendisinde bulunan tüm bilinenleri ve "ilk işaret edilen"i gösteren

<sup>40</sup> Buradaki ifade "es-selbu'l-mûcid" şeklinde olup büyük ihtimalla kelime-i tevhidin "lâ İlahê" kısmındaki olumsuzlamaya işaret etmekte ve "illallah" kısmını bulduran ya da ortaya çıkartan olumsuzlamayı ifade etmektedir. [Çevirenin Notu]

<sup>41</sup> el-ûla: Aslında bu "le-evvelen"dir. [Bedevî'nin Notu]

ve nispet edilen "bir"e delalet eden her ilmi silip atan neticenin sahibidir. Bu dereceye ulaşan, amacı kavramıştır. Filozoflar (kudema) ilk gaye hakkında konuşurlar ama ikinciye anlayamamışlar ve gelişi güzel davranmışlardır. Bunun üzerine biz diyoruz ki, "muhakkik" ve "muhibb" in niyeti, tahkik ettiği veya sevdiği şeye ulaşmaksa şayet, kendisiyle sevdiği arasında bir ortak boşluk kalırsa, vuslat gerçekleşmez. Eğer iyi incelersen, sevgi (hubb), sevilenle birleşmedir (ittihâd) ve bu, sûfîlerin derecesidir. Onlar ilm-i ilahîden kast edilenin "fenâ" olduğunu zannederler ve onlara göre, "idraki idrak etmekten aciz olmak da idraktır." Ve [yine onlara göre] mutlak varlık da öyle bir Hakk'tır ki, mukayyed<sup>42</sup> [varlık] onu bilince yok olur, gider. Onlar varlığı mutlak, mukayyed ve mukadder olarak bölerler ve haz almanın da ancak ittisalden sonra olduğunu [kabul ederler]. Onların bu konuda uzun açıklamaları vardır. Her ne kadar filozofların öncülleri ilmî, sûfîlerin öncülleri de ahlakî olsa, sûfîler filozoflara göre hakikate daha yakın olanlardır. Seçkin (esfiya) sûfîlere -Allah onlardan razı olsun- göre ise gaye, vecd ve fenâdır; onlara göre mutlu, kendisi için bunların gerçekleşmiş olmasına ve bunları bulmasına göredir. Onlara göre ilm-i ilahî, fikir ve en büyük zikir olup rahmanî rahmetin soluklarına (nefahât) maruz kalmak, kalbe vârid olan şeylerden hislerin ve amelin durgunlaşması, ruhanî kuvvelerin sarf edilmesi, kalbin Allah'ın dışındaki şeylerden boşaltılması, aziz ve celil olan Allah'ın zikriyle süslenmesi ve amelde gayret göstermektir. İşte bu, ilm-i ilahînin ne olduğu konusunda sûfîlerin görüşleridir.

İbn Seb'în'in (r.a.) sözlerinden: Eş'âfîlere göre akıl, ruhtan başka bir şeydir. Filozofa (hakim) göre, akıl, kuvve-i mücerrede, nefsi natıka ya da ruh diye söylediklerin eşanlamlı isimlerdir. Sûfî âlimlere göre ruh, bu anlatılanlardan farklıdır: Bazen onu, kendisiyle göklerin ve yerin var edildiği Hak için kullanırlar. Kimilerince ona Zat'ın sıfatlarından bir sıfat denilir. Bazen ona "kelime" adını verirler. Bazen [ona] nizamı kontrol eden "cüz'i kaziyeye" derler ki onda hiçbir varlık feyizle olmamıştır, [bu kaziyeye] eşyayı içine alarak [onlarla] tekleşmiştir ve [bu kaziyeye] şey[leri] zatından

<sup>42</sup> Yani mukayyed varlık başka bir ifadeyle insan. [Bedevî'nin Notu]

gerektirse de [onlara] birleşmez; [bu kazıyye] kendisine izafe edilen şeyin mahiyetinin bir parçası olsa da değişmez. Sûfiler şu sözleriyle bu duruma işaret etmişlerdir: Her şeyde onun sırrından bir sır vardır: Cisimlerde durur, bitkilerde ortaya çıkar, hayvanlarda hareket eder, insanda ise ilan edilir.

Elhamdülillah bitti.

#### 4. Risalenin Arapça Metni

##### وصية ابن سبعين لأصحابه

بسم الله الرحمن الرحيم

ومن كلامه رضي الله عنه، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم كثيراً:

##### هذه الوصية كتبها لأصحابه

سلام عليكم حفظكم الله. حافظوا على الصلوات وجاهدوا النفوس في اتباع الشهوات. وكونوا عباد الله أوأبين توابين، واستعينوا على الخيرات بمكارم الأخلاق، واعملوا على نيل الدرجات السنية، ولا تغفلوا عن الأحكام السنية، وخلصوا مخلص الأحوال الإلهية ومهملها، وذوقوا مفصل اللذات الروحانية ومحملها، ولازموا المودة في الله بينكم، وافعلوا الخير وأصلحوا ذات بينكم، وعليكم بالاستقامة على الطريقة، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة، ولا تفرقوا بينهما فإنهما من الأسماء المترادفة، واکفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا، وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله، فإنها حقيقة كما سُمِّي اللديغ سليماً وأهلها يهملون حد الحلال والحرام، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم {قاتلهم الله أنى يُؤفكون} <sup>٤٢</sup>. قد غلبت عليهم أحكام الجهل، وأكثروا من جمع الاعراض للولد والأهل، وحرموا مزية الرحمة والعون، وأسعفوا بسيرة أبي جهل وفرعون. واعلموا أن القريب إلى منكم من لا يخالف سنة أهل السنة، ويوافق طاعة من له العزة والمنة، ويؤمن بالحشر والنار والجنة، ويفضل الرؤية على كل نعمة، ويعلم أن الرضوان بعدها أصل كل رحمة، ويطلب الذات بعد الأدب مع الصفات والأفعال، ويغبط نفسه بالمشاهدة في القوم والروح في كامل الأحوال. وكل مخالف بان منه التخلف والفساد وإن كان من إخوانكم فاهجره في الله [٢٠٣] ولا تلتفتوا إليه ولا تسلّموا له في شيء، ولا تسلّموا عليه حتى يستغفر الله العظيم بحضور الكل منكم، ويرضى عن نفسه وحاله وعنكم، ويخرج عن صفاته المذمومة، ويترك نظام دعوته المخرومة. وأنا أشهد الله أنى قد خرجت عن

كل مخالف سخيف العقل واللسان، ولا نسبة بيني وبينه في الدنيا ولا في الآخرة. فمن زلَّ قَدَمُهُ يستغفرُ اللهَ ولا يَخْدَعُهُ قَدَمُهُ واغبتوا بما أنتم عليه، فما في العصر من يصل إليه؛ والقوي الذنب منكم لا تقبلوا له توبة إلا بخلق الرأس، ولبس الصوف، والوقوف من المغرب إلى العشاء الآخرة، والصمت. ومن يسمع منكم من يتكلم القبيح في التحقيق وأهله فازجره واهجره ووجَّوه ودُّمُوه، وتغافلوا عنه ولا تقبلوا بعد ذلك منه. واعلموا أنه لا حاجة لي في السموات ولا في الأرض، ولا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا في الأمل المقدر ولا في الكون المكوّن ولا في النظام القاسم، ولا في التعلق الصرف، ولا في الشأن المشار إليه، ولا في الجسم المقيدة، ولا في الذوات المجردة، ولا في الأعراس المبددة، ولا في الكمالات الممتدة، ولا في الحروف المعتدّة إلّا في ذات الله، وفي ذات من صحبني من أجله. والسلام على من صلحت نسبته، واستقامت سُنَّتُه، ورحمة الله تعالى وبركاته!

ومن كلامه رضي الله عنه: مَنْ استقام في بدايته وحصلها على وجهها وظفر بشرطها في علمه وقوله وفعله وحاله، وفعل فيها ما ينبغي كما ينبغي على ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي ووافق الشرع والمعروف والعادة الجميلة والعقل المُسَدّد وصبر على تكليف كل محترم عنده، وحفظ على شروطه كلها وتأدب مع أمره، وستر إشارتها بعبارتها، ومال بجملته إلى الشريعة، وبأمله إلى الحقيقة، وحدث نفسه بما ذكر في زمان العمل، وبالأمل في حال السؤال، وسكن بصيغة الأمر والنهي، وتحرك من أسفل البطالة بحضرة الجد وعالم الحد، وقطع عقاب المُهلكات بالعوالم الثلاثة، وصعد على منازل الأبرار، ورُتّب المنجية بالمقام الأعظم، وخرب نظام عاداته، وكان من عباد الله الصالحين وحقّق المقصود في القُرْب من ربه، فإن الخير بيده في طاعة رسوله وشيخه ومن يُدبِّره ويُجهِّزه ويزوِّده لله وينبئه على مصالحه ويحاسبه ويعرّفه بحسناته وسيئاته خَلِيق أن يقال له مريد، بل وليٌّ، بل سعيد، بل مدرك، بل وارث؛ بل خليفة بمعنى ما. وكذلك هذا الأمر في السلوك لكن بذكر الله تعالى.

ومن كلامه رضي الله عنه: مَنْ طَلَبَ ظفر، ومن ظفر ربح، ومن ربح تأنس، ومن تأنس نشط، ومن نشط زاد طلبه، ومن زاد طلبه أخرج ما لم يقصده ولا يخطر له على قلب، وهو كماله الأخير. ومن حصل له كماله الأخير كان من السعداء، ومن كان من السعداء اشتد طلبه، [٢٤٠] وزاد شوقه، وعاین الذوات المجردة، وكشف له عالم الأمر، وطالع النظام القاسم. ومن طالع النظام القاسم وقف

طلبه من حيث عاداته وصفاته، وتحرك من حيث خرق غاداته وصفاته بجموهره. ومن خرج للفعل من كل الجهات شاهد الذات القديمة بتخرب نظام الحادثة حتى من خبر خبرها ومن إشارتها ومشيرها ووحد وركب التوحيد بالسلب الموجد، وجميع ما يعلم سوى الواحد عز وجل، وقال: لا إله إلا الله بالقضية المستقبلية وهو بالماضية وطلبه بالحاضرة.

ومن كلامه رضي الله عنه: والذي تحتاج إليه أن تعلمه أن الأولى<sup>٤٤</sup> أن يطلق العلم الإلهي على معرفة الوحدة، وأن المقصود منه هو التوحيد، وأن الموحّد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المحضة، ولكل علم يدل على واحد منسوب ومشير إلى مشار أول. والذي يبلغ هذه الدرجة أدرك المقصود. والقدماء تكلموا في الغاية الأولى، ولم يفهموا الثانية وخبطوا خبط عشواء. فنقول: إذا كان مراد المحقق والحبّ الوصول إلى ما حققه أو أحبه وبقي بينه وبين محبوبه فُصّل مشترك، فلا وصول. والحب إذا حققته هو الاتحاد بالمحبوب وهذه رتبة الصوفية. وزعمت أن المقصود من العلم الإلهي هو الفناء، والعجز عن درك الإدراك إدراك عندهم، وأن الوجود المطلق هو الحق الذي إذا علمه المُقَيّد<sup>٤٥</sup> تلاشى، وذهب. وقسموا الوجود إلى مطلق ومقيد ومقدّر، وأن الالتذاذ لا يكون إلا بعد الاتصال. ولهم في ذلك كلام طويل. وهم أقرب إلى الحق من القدماء. وإن كانت مقدمات القدماء علمية، فمقدمات الصوفية خلقية. فالمقصود عند الصوفية الأصفياء رضي الله عنهم هو الوجد والفناء، والسعيد عندهم بحسب ما بيث له ذلك ويجده. والعلم الإلهي عندهم الفكر والذكر الأكبر والتعرض لنفحات الرحمة الرحمانية وركود الحواس والعمل بما يرد على القلب، وتصريف القوى الروحانية، وتخليبة القلب من غير الله تعالى، وتخليته بذكره جل وعلا، والجد في العمل. فهذا مذهب الصوفية في العلم الإلهي ما هو.

ومن كلامه رضي الله عنه: العقل عند الأشعري غير الروح، وعند الحكيم قولك عقل وقوة مجردة ونفس ناطقة أو روح أسماء مترادفة. والروح عند علماء الصوفية غير ما ذكر: تارة يطلقونها على الحق الذي قامت به السموات والأرض، وقيل هي صفة من صفات الذات، وتارة يطلقون عليها الكلمة، وتارة القضية الجزئية ضابطة النظام فيها كان كل موجود ليست بفيض، وكانت متحدة تعم الأشياء،

<sup>٤٤</sup> في الأصل: لا ولا (!).

<sup>٤٥</sup> أي الوجود المقيد، أي الإنسان.



وليسست باتحاد، وإن كانت ألزم للشيء من ذاته. وليسست بحالة، وإن كانت جزء ماهية من الشيء  
المضاف إليها وإليها يشيرون حيث قولهم: إن في كل شيء سرًا من سره: حمد من الجمادات وظهر  
في النبات وتحرك في الحيوان، وأُعْلِن في الإنسان.  
تم بحمد الله.

### Kaynakça

- Bardakçı, Mehmet Necmettin, "Abdülhak İbn Seb'în ve Tasavvufî Düşünceleri", *İSTEM*, y.7, sy.14, 2009, ss.121-144.
- Bozkurt (Gülmez), Birgül, *İbn Seb'în Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008.
- \_\_\_\_\_, "İbn Seb'în'in Hayatı İlmî Kişiliği ve Eserleri", *CÜİF Dergisi*, XII/2, 2008, 347-380.
- \_\_\_\_\_, "Endülüslü Filozof Sûfî İbn Seb'în'e Göre Hakikati Arayanlar", *İSTEM*, y.7, sy.14, 2009, ss.283-309
- Bozkurt, Ömer, "İbn Seb'în ve Hakkında Yapılan Çalışmalar", *İSTEM*, y.7, sy.14, 2009, ss.191-206.
- el-İdrîsî, Muhammed el-Adlûnî, *Felsefetu'l-vahdeti fi tasavvufi İbn Seb'în*, Dâru's-Sakâfe, 1998.
- Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Çev. Y. Pakiş, Umran Yay., İstanbul, 1998.
- \_\_\_\_\_, *İhyau ulûmi'd-din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Gazâlî'nin Vasiyeti*, (Gazâlî'nin *Kitâbu'l-İmlâ fi işkâlâtî'l-İhyâ* eseri içerisinde), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s.409-412.
- İbn Miskeveyh, *İbn Miskeveyh'in Vasiyeti*, (Ebu Hayyan et-Tevhidî'nin *el-Mukâbesât* eserinin içerisinde), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s.269-271.
- İbn Seb'în, *Resailu İbn Seb'în*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Mısıriyye, Kahire, 1956.
- \_\_\_\_\_, *Vasiyyetu İbn Seb'în li eshâbihî*, *Resailu İbn Seb'în*.
- \_\_\_\_\_, *Risaletu'l-Kavsiyye li İbn Seb'în*, *Resailu İbn Seb'în*.
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-İhâta*, *Resailu İbn Seb'în*.
- \_\_\_\_\_, *Ahd İbn Seb'în li telâmizihî*, *Resailu İbn Seb'în*.
- İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Kitabu'l-Vasâyâ Futuhât Deryasından Vasiyetler-1*,

- Çev. Abdullah Tâhâ Feraizoğlu, Kitsan Yay., İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Mısır, 1854, c.4, ss.492-611.
- Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, Matbaatu's-Saade, Mısır, trs.
- Râzî, Fahrettin, "Fahrettin Râzî'nin Vasiyeti", (Haz. ve Çev. M. Cüneyt Kaya) *Bilim ve Sanat Vakfı Bülteni*, y.16, sy. 56, (Eylül-Aralık 2005) ss.65-66.
- Sühreverdî, Şihabuddin, *İşrâk Felsefesi Hikmetü'l-İşrâk*, Çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul, 2012, ss.221-222.
- Şeref, Muhammed Yasir, *Felsefetu'l-vahdeti'l-mutlaka inde İbn Seb'în*, Daru'r-Reşid, Irak, 1981
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *İbn Seb'în ve felsefetuhu's-sûfiyye*, Daru'l-Kitabi'l-Lübni, Beyrut, 1973.
- \_\_\_\_\_, Ebu'l-Vefâ & Leman, Oliver, "İbn Seb'în", *İslam'da Bilgi ve Felsefe Kindi'den İkbâl'e İslam Düşünürleri*, (Haz. Mustafa Armağan), Şule Yay., İstanbul, 1999.



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

---

Mehmet Sait Toprak,  
**Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma**  
(İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012)

---

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri, Müslümanlar tarafından Kur'an'dan sonra en önemli dini kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle hadisler, hicri ilk yıllardan itibaren üzerinde hassasiyetle durulan ve korunması için büyük çaba sarf edilen bilgi kaynaklarıdır. Hadisler ilk dönemlerde sadece Hz. Peygamber'in izin verdiği sahabeler tarafından yazıya aktarılmıştır. Onun vefatından sonra ise hadisler, rivayetlerin kaybolma tehlikesi ve yazının Arap toplumunda gelişmesi nedenleriyle birçok kişi tarafından yazılmaya başlanmıştır. İster lafzen ister manen rivayet edilmiş olsun, şifahi halden metin haline dönüşen bu hadisler, kendi bağlamlarını tam olarak yansıtamamaktadır. Bunun nedeni, konuşma dilinde doğru bir şekilde aktarılabilen duyguların yazıyla tam olarak ifade edilememesidir. Bu da hadisleri anlamlandırmada bazı zorluklara neden olmaktadır. Mehmet Sait Toprak, "*Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*" adlı eserinde bu anlama zorluğuna neden olan tarihsel sürece dikkat çekmekte ve hadislerin metinlerinde açık olarak anlaşılamayan bu manaları ortaya çıkarmak için yeni bir metoda ihtiyaç duyulduğunu öne sürmektedir. Yazar, bu metodu inşa etmek için Hadis tarihine benzer bir tarihe

sahip olan Talmud'un Hadisle karşılaştırmalı olarak incelenmesinin başlangıç için en uygun yol olduğunu ifade etmektedir.

Eser; Önsöz, iki Giriş, beş Ana Bölüm, Sonuç ve Değerlendirme kısımlarından oluşmaktadır. Önsözde kitabın bölümleri genel hatlarıyla özetlenmektedir. İlk Giriş bölümünde araştırmanın konusu, sınırları, kaynaklar ve çalışmanın yöntemi kısaca belirtilmektedir. İkinci Giriş bölümü ise eserin ana temasının bir özeti mahiyetinde olup, râvinin ihtiyaca binaen rivayeti kısaltması, uzatması, rivayetin bağlamdan kopması ve yazılarak şifahi duygusunu kaybetmesi konularını özetlemektedir (s. 5-12). Burada, hadis ilminde isnada verilen önemin metne verilmemesi eleştirilmekte ve Senedleri sahih olmasına rağmen metinleri bilimle çelişen hadislerin tenkidinde bilimsel kriterlerin mi yoksa sadece râvi cerh ve tadil metotlarının mı esas alınacağı sorusu sorulmaktadır (s. 12). Yazara göre, mukayeseli çalışmayı gerektirecek ve Hermenötik, Psikoloji, Sosyoloji ve Dilbilimi'nin de verilerine başvuracak yeni bir Hadis Tenkidi Bilimi'nin tesis edilmesi gerekmektedir.

Birinci Bölümde, ilk olarak yazının şifahi kültürü aktarmada yetersiz kaldığından bahsedilmekte, ardından İbranilerin yazı karşılığına dair rivayetlerine değinilmektedir (s. 19). Yazar, İbrani gelenekte sözlü rivayetlerin yazıya geçirilme süreci ile İslam'da hadislerin yazılma serüvenini karşılaştırmakta ve ikisi arasındaki benzerliklere işaret etmektedir. İlk olarak ortaya konan benzerlik, sözlü rivayetlerin oluşmaya başladığı asırlarda bu rivayetlerin yazılmasının yasaklanmasıdır. Yazara göre, İbrani gelenekte mevcut "sözlü olanı yazılı olarak aktaramama" şeklindeki Talmudî ilke ile Hz. Peygamber'in "Benden Kur'an'dan başka bir şey yazmayınız, yazanlar varsa da imha etsin" şeklinde dile getirdiği Nebvî ilke birbirleriyle benzerlik göstermektedir (s. 13). Yaşama dayalı olan bir hususun müzakere edilip senaryoya dönüştürülmeksizin olduğu gibi yazıyla kaydedilmesi sorun teşkil edeceğinden, hadislerin hayat içerisinde anlaşıldıktan sonra yazıya geçirilmesi daha anlamlı görünmektedir (s. 55).

Yazarın iki gelenek arasında işaret ettiği bir diğer benzerlik ise

sözlü rivayetlerin kutsallığı konusudur. Yahudiler, Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda Yazılı Tora ile birlikte Sözlü Tora'nın da verildiğini iddia etmektedirler. Müslümanlara göre ise Hz. Peygamber'in "şüphesiz bana kitap ve onunla beraber bir benzeri verilmiştir" sözü Hadislerin kutsiyetinin delilidir. Ayrıca yazar, Talmud'u nesilden nesle taşıyan din bilginlerinin isnad sistemlerine yaptıkları övgüleri, kendi otoritelerini sağlamlaştırma çabası olarak gördüğü gibi, Müslümanların da isnad sistemlerinin başka hiçbir ümmette olmayan bir hususiyet olduğu iddiasını, hem sünneti sağlama alma çabası hem de objektif ve bilimsel olmayan bir tutum olarak değerlendirmektedir (s. 14).

İkinci Bölümde, Talmud ve Hadis'in sözlü rivayet teknikleri ele alınmaktadır. Hz. Peygamber hadislerin anlam ile rivayet edilmesine müsaade etmiştir. Bu da hadis râvilerine büyük bir kolaylık sağlamıştır. Bu sayede fiili, kavli ve takriri sünnetler anlam ile rivayet edilebilmiştir. Fakat bu rivayetlerin değerlendirilmesi yeterince sağlıklı şekilde yapılamamıştır; çünkü yazara göre, tarih boyunca hadislerin güvenilirliği tespit edilirken râvilerde aranan şartlarda gösterilen titizlik, metinlerin içeriğinin ve tarihinin tahlilinde gösterilmemiştir. Metnin kıymeti, metnin sıhhatine değil, senede bakılarak belirlendiğinden bu metinler asıl değerlerini bulamamıştır (s. 68-79).

Şifahi olarak nakledilen hadislerin yazıya geçirilmesi, hadislerin anlamında büyük değişimlere neden olmuştur. Çünkü bir söylemi anlamının yazılı ve sözlü dilde farklı anlamları vardır. Yazara göre, sözlü kültürde kelimeler zihinlerde yaşar. Bu sayede değişir ve güne uygun hale gelerek yeniden doğar. Yazı ise zemine sabitlenir ve bir daha da değişmez. Metin olarak aynen nakledilse dahi, eğer hadis Hz. Peygamber'den duyulmamışsa eksiktir, çünkü jest ve mimiklerle desteklenerek söylenen söz ile anlatılmak istenen mana yazıyla tam olarak aktarılamaz. Bu nedenle hadisi alacak kişinin bizzat hocayla görüşmesi gerektiğinin vurgulanması, rivayetin yazılı metnine katılmayacak bazı aktarımların hoca tarafından talebeye verilmesi amacına hizmet etmektedir (s. 80-87). Bu bölümde yazar ayrıca, hadis rivayet tekniğinin oluşumuna da de-

ğınmaktadır. İlk dönem rivayetlerde yazı önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar râviler yazıyı kullansalar da, bu onların ezberlerini desteklemek içindir. Arap yazısının tam olarak gelişme göstermesinden önce ezber, yazıdan doğacak hatalara engel olacak bir vazife üstlenmiştir. Sahabe ve tabiinden yazıya karşı olanların asıl amacının, hadisleri korumak ve yazıya bağlı kalıp ezberin geri plana atılması korkusu olduğu söylenebilir (s. 103).

Üçüncü Bölümde Talmud usulü ele alınmaktadır. Burada ilk olarak Talmud'un yapısal ve kavramsal analizi yapılmakta ve kitabın ilerleyen bölümlerinde çokça zikredilecek olan Mişna, Gemara, Halaha, Agada ve Boraita kavramlarının etimolojik ve kavramsal açıklamaları verilmektedir (s. 137-148). Bu bölümde yazar, İslami isnad sistemi ile Rabbanî isnad sistemini fazla detaya girmeden karşılaştırmakta ve her iki gelenekte de sonradan gelen râvilerin kendilerinden önce yaşamış olan râvilere atfettikleri kutsiyete değinmektedir.

Üçüncü Bölümün son kısmı, Talmud Hermenötiği'ne ayrılmıştır. Yazar, Hadis ve Talmud Usullerine dair bir analiz yapabilmek için öncelikle Hadis Usulü'nün oluşumundan önce ortaya çıkmış olan Talmud Usulü'nün incelenmesi gerektiğini belirtmekte ve Rabbi Akiva, Hilel, Rabbi Yişmael ve Rabbi Eliezer'in Talmud'u yorumlama kurallarını detaylı bir şekilde sıralamaktadır (s. 232). Ardından, Babil ve Filistin Talmudları'nın kitaplar ve bablara göre içeriği verilmektedir. Yazar, Talmudları içerik yönünden Sünen ve Cami türü eserlere; hukuki, kelami ve diğer dini tartışmaları bu-lundurması nedeniyle de fıkıh kitaplarına benzetmektedir (s. 288).

Dördüncü Bölümde Hadis ve Talmud'un rivayeti ve korunmasında râvilerin oluşturdukları şahsi kayıtların önemine değinilmektedir. Bu kayıtlar farklı kaynaklardan gelen hadislerin karşılaştırılmasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Bölümün son kısmında ise Talmud'un rivayeti ve korunmasında şahsi gayretler ele alınmaktadır. İlahî sözleri yazma işi Rab Yişmael tarafından "Allah'ın işi" olarak tanımlanmakta ve bu işle meşgul olanların son derece titiz davranmaları gerektiği, bir harf eklemenin veya çıkar-

manın dünyayı imha etmekle eşdeğer olduğu belirtilmektedir. Erken dönemlerde yazıya karşı olma tutumuna rağmen bu kural, bazı hoca ve talebeler tarafından ihlal edilmiştir. Bunun nederi hızla genişleyen sözlü materyali denetim altına almaktır. Râvilerin tuttuğu özel notlar hatırlamaya yardımcı olmak için oluşturulmuş ve rivayetin anahtar kavramlarını ya da başından bir kısmını içermekteydi. Yazar, bu notları hadislerin baş tarafından ya da anahtar kelimelerin ezberleme ve hatırlamaya yardımcı olması için kaydedilmesi tutumuna (tarafu'l-hadis) benzer bulmaktadır (s. 299).

Beşinci Bölümde ilk olarak Talmud eğitimi ve eğitim metodu ele alınmaktadır. Burada Tora öğretiminin ne kadar hassas bir icraat olduğu vurgulanmaktadır (s. 331). Daha sonra ise, Maimonides'in Mişne Tora'sından bir bölümü, çeviri olarak verilmiş ve açıklamaları yapılmıştır. Bölümün son kısmında Hadis eğitimi ele alınmaktadır. Buhari'nin Sahih'indeki "Kitabü'l-İlm" bölümünün bab başlıkları, Maimonides'in Mişne Tora'sından yapılan çeviriyle kıyaslanabilmesi amacıyla tercüme edilmiştir (s. 369).

Sonuç ve Değerlendirme kısımlarında, eserde tartışılmış olan konular özetlenmektedir. Yazara göre, hadis bilimlerinde bir dönemde geliştirilen usul ve metodoloji, geçmişe sadık kalmak adına yeniliklere kapalı tutulmuştur. Ayrıca yeni değerlendirmelere kapı açacak inter-multidisiplinli çalışma metotları, hadislere atfedilen kutsiyet nedeniyle uygulanamamıştır. Râvilerin ezberledikleri hadisler kelimesi kelimesine aynı kalsa bile anlamın aynı kalıp kalmayacağı bir sorunsaldır. Hz. Peygamber'in sünnetlerinin günümüzdeki metin hallerinin gerçek tabiatına dair nesnel bir ölçüt bulunmamaktadır. Yazara göre, bir Hadis Hermenötiği, Hadis Fenomenolojisi ve Hadis Epistemolojisi oluşturmak, yazılı hale gelerek asıldan uzaklaşan metnin daha doğru anlaşılmasına yardımcı olacaktır (s. 393).

Mehmet Sait Toprak'ın bini aşkın kaynaktan faydalanarak yedi yıllık bir çalışma neticesinde ortaya koyduğu bu eseri, Hadis Usulü ilminin, başka bir dinde mevcut olan benzer bir ilimle karşılaştırılması açısından bir ilk konumundadır. Bu bağlamda, karşılaştır-

ma metodu Hadis alanına taşınmakta ve Hadis ilminin yeni perspektifler kazanarak hadislerin en doğru şekilde anlaşılması hedeflenmektedir. Yazar bu karşılaştırmayı benzerlikler bağlamında ele almakta ve bu benzerlikleri Yahudi geleneğinin İslam geleneğini etkilemesi olarak yorumlamamaktadır. Bunlara ilave olarak, eserde sıkça başvurulan İbranice tahliller, bu dile yabancı olan okuyucuyu bağlamdan koparabilmektedir. Ayrıca benzerlikler dışında değinilen Talmud usulü konuları da akıcılığı etkilemektedir.

**Nurullah Haydar YURDUSEVEN**  
(Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak.)



---

Robert McClory, **Power and the Papacy:  
The People and Politics Behind the Doctrine of Infallibility,**  
(Liguori, MO: Liguori Publication, 1997).

---

Roma Kilisesi, tarih sahnesine çıktıktan sonra kendisiyle paralel varlık gösteren tarihin en güçlü imparatorluklarının bile yıkılışına şahit olduğu ve çeşitli siyasi kargaşaların hüküm sürdüğü hemen her dönemde ayakta kalmayı başarabilmiştir. Papalık -arada belli kırılmalar olsa da- dini alanda olduğu kadar siyasi, kültürel ve ekonomik alanlarda da her istediğini yaptırma kudretine sahip, bütün bir Ortaçağa hükmeden hiyerarşik devasa bir yapıya dönüşmüştür. Yine de papanın idaresindeki bu klerikal monarşik yapılanmanın sahip olduğu bu devasa güç ve nüfuz, 1870 I. Vatikan Konsili'nde dogmaya dahil edilen sadece papanın uhdesinde bulunan, papanın inanç ve ahlak konularında yanılmaz, hatta sorgulanamaz bir yorumlama otoritesi yanında gölgede kalır. Günümüzde Papalık ve papa tartışmalarında mevzu bahis edilen papanın yanılmazlığı hususu genel olarak Hıristiyan olmayanlarca yanlış anlaşıldığı gibi Katolik Hıristiyanlarca da çok zaman yanlış anlaşılmış, papaların bütün tasarruflarında temyizi mümkün olmayan bir hatasızlık ve yanılmazlık zırhına sahip olduğu görüşü hakim olmuştur.

Robert McClory, doğuşu, tanımlanması (dogmalaşması) ve ge-



lišmesi adı altında 3 ana başlık ve 15 bölümden oluşan eserinde “Papanın Yanılmazlığı” doktrininin tarihsel gelişimini incelemiştir.

Kitabının giriş bölümünde McClory, tüm argümanlara bir son vererek bütün tartışmaları bitiren teolojik bir nükleer silah olarak nitelendirdiği yanılmazlık doktrininin kabulünün, IX. Pius gibi hırslı ve eksantrik bir papanın bu konudaki şevkine bağlanmasına rağmen, aslında bu düşüncenin Kiliseye atfedildiği haliyle yüzyıllardan beri belli belirsiz bir şekilde var olageldiğini ifade eder.

Kitabının I. bölümünde McClory, Kiliseden bağımsız, bireysel olarak papaya ait bir yanılmazlık anlayışının gün yüzüne çıkışını, bu konuyla alakalı olarak yazılmış en önemli eser olan Brian P. Tierney’in *Origins of Papal Infallibility* adlı eserine referansla ortaya koymaya çalışır. Buna göre papanın yanılmazlığı öğretisi ilk defa, içten gelen, samimi bir inançtan ziyade bu doktrinin mucidi sayılan Pietro Olivi’nin aşırı derecede bağlı olduğu ve İsa’nın mesajının özü kabul ettiği Fransisken tarikatının asketik bir hayat tarzını tavsiye eden prensiplerine, değiştirilemeyecek, değiştirilmesi teklif dahi edilemeyecek bir mer’iyet kazandırma gayretinden ortaya çıkmıştır. Zira 1279 yılında Papa III. Nicholas yayınlamış olduğu *Exiit* adlı bullayla Fransisken değerlerin bütün dünyayı kuşatması gerektiğini ilan etmişti. İşte Olivi için yanılmaz bir papanın böylesi bir kararı daha sonra yerine geçecek hiçbir papa (ya da sahte papa) tarafından değiştirilemeyecekti. III. Nicholas’ı yanılmaz ilan eden Olivi önemli bir iş başarmanın mutluluğu içersinde 1298 yılında öldü. Ancak 1320’lerde Papa XXII. John *Exiit*in hükümlerini reddederek Olivi’nin yanılmazlık görüşlerini de “şeytan işi” olarak nitelendirmiştir.

Yine ilk bölümde McClory ilk defa XIII. yüzyılın son çeyreğinde Pietro Olivi tarafından dile getirilen papanın yanılmazlığı doktrininin tarihsel süreçte Ockhamlı William, Guido Terreni, Robert Bellarmine ve de Maistre gibi entelektüellerin katkılarıyla gelişimini, Roma merkezîyetçiliğini reddeden *gallikanizm* ve Roma merkezîyetçiliğini savunan *ultramontanizm* akımlarının karşılıklı mücadeleleri ekseninde işlemiştir.

Kitabın II. bölümü, yanılmazlık doktrini üzerindeki hararetli tartışmaların yaşandığı bölümdür. 8 Aralık 1869 tarihinde başlayıp 18 Temmuz 1870 tarihine kadar süren I. Vatikan Konsili'nin oturumlarını ve doktrin üzerinde yapılan tartışmaları kronolojik bir düzen içerisinde sunar. 18 Temmuz 1870 tarihindeki son oylamayla kabul edilen *Pastor Aeternus* olarak bilinen papanın inanç ve ahlak konularında yanılmaz olduğu kabul edilmiştir. McClory'nin sunumuna göre her ne kadar doktrin aleyhine muhalif görüşler bulunsada aslında malumun ilanıdır. Zira konsil öncesi *ultramontanist* neşriyat papanın yanılmazlığı doktrininden yana bir yayın çizgisi takip etmiş, I. Vatikan'a katılan kardinal ve piskoposların kahir ekseriyetinin de *ultramontanist* tutuma sahip din adamlarından oluştuğu ortaya konulmuştur.

III. ve son bölümde ise McClory, II. Vatikan Konsili'nde kabul edilen *Lumen Gentium* adlı konsil yasasında "piskoposlar kurulu'nun da papayla irtibatlı olarak yanılmazlık yetki ve uygulama hakkına sahip olduğu" şeklinde ifadesini bulan yanılmazlık hak ve yetkisinin kapsamının genişletilmesini ve değişen teolojik değişiklikleri ele almıştır. Elbette bütün din ve inanç sistemlerinde olduğu gibi Hıristiyanlıkta da konsillerin almış olduğu kararlara itirazların yükselmesi ve itizallerin baş göstermesi kaçınılmazdır. Bu konuda en başta gelen isim ise ünlü İsviçreli teolog Hans Küng olmuştur. Küng'ün yazmış olduğu *Infallible? An Unresolved Enquiry* adlı eseri muvacehesinde onun yanılmazlık eleştirilerini ve kişisel olarak papaya hasredilen bir yanılmazlıktan ziyade her daim Kilisenin bünyesinde bulunan "bozulmazlık" önerisini gerekçeleriyle ortaya koymuştur.<sup>1</sup> Yine son bölümde McClory, Karl Rahner, Avery Dulles, Yves Congar gibi teologların yanılmazlık görüş ve eleştirileri ile yanılmazlık doktriniyle alakalı diğer bakış açılarını ve diğer Hıristiyan mezhepleriyle ekümenizm amaçlı yapılan diyalog toplantılarında papanın bu yetkisinin mahzurlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

**Mürsel ÖZALP**

(Doktora Öğr., Ankara Ün. SBE)

<sup>1</sup> Küng'ün bu itirazları ülkemizde bir Yüksek Lisans çalışmasına da konu olmuştur. Hatice Çiçek, *Papa'nın Yanılmazlığı Sorunu ve Hans Küng'ün Yanılmazlık Doktrinini Eleştirisi*, Ondokuzmayıs Üniversitesi SBE FDB ABD, Samsun, 2010.




---

Christopher Dole, **Healing Secular Life:  
Loss and Devotion in Modern Turkey**  
(Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012).

---

Kitabın tanıtımına ve kritiğine geçmeden evvel sosyal bilim açısından önemli olduğunu düşündüğüm bir noktaya işaret etmek istiyorum. Ele alacağımız kitap antropoloji literatürü içinde yer alan bir çalışma. Temelde her ikisi de toplumsal alanla ilgilenen sosyoloji ve antropoloji kök halleriyle ayrımlarını batı toplumlarını veya batı dışı toplumları incelemeleri ve bazı yöntemsel farklılıklardan devşirmişlerdir. Dolayısıyla, antropolojide batı-dışı toplumların batılı epistemik ve bilimsel yöntemler çerçevesinde incelenmesi yoluyla batı-dışı tecrübenin batı tecrübesine tercümesi söz konusudur. Sosyoloji ise tarihsel açıdan batının kendi hakkındaki bilgisinin ve bilincinin üretilmesi görevi ile koşullanmış bir görünüm arz eder. Bu nokta kitabın ikili işlevini açık eder. Kitap, bir batılı için antropolojik bir çalışma iken, bizim için kendi tecrübemizin batılı bir gözle nasıl görüldüğü ele alan bir çalışmadır. Dolayısı ile kitap sadece toplumumuzun belli bir tecrübesi açısından sosyolojik bir düşünüş potansiyeli taşımanın ötesinde batılı epistemik çerçeve dâhilinde bu tecrübenin nasıl tercüme edildiğinin izlenmesi imkânı da tanımaktadır. Bu uyarı ile birlikte kitabı kendi alanım olan sosyoloji disiplini açısından ele alacağımı ve bunun kitabın ele aldığı konu açısından dikkatleri çekmek istediğim nokta açısından daha yararlı olduğunu belirtmem gerekmektedir.

Kitap sosyoloji literatürü açısından bilinen bir konu olan sekülerleşme konusunu farklı bir boyutuyla ele almaktadır. Hem seküler resmi söylem tarafından hem de Ortodoks İslami söylem tarafından uç bir alan olarak hurafe kavramı ile kodlanan şifacılık hakkında etnografik bir çalışma olan eser sekülerleşmenin gündelik hayattaki tecrübesini incelemektedir. Dole, kitabında şifacılığı hem doğal bir gündelik tecrübe olarak hem de sıradan insanların

psikolojik ve estetik yeniden inşa süreçleri açısından incelemektedir. Kitabın ana vurgusu sekülerleşmenin devlet eliyle sadece dinin sosyal hayattaki ahlaki etkisini bitirmeye dönük politikalarla değil aynı zamanda dinin teknik boyutuyla, bu durumda onun gündelik hayatın psikolojik ve bedensel olarak tanzim edilmesindeki iyileştirici otoritesinin dışlanması yoluyla da pekiştirildiği öngörüsüdür. Bu okuma biçimi Türkiye'deki sağlık politikalarını sekülerizmin mütemmim bir cüzü olarak okumayı önermenin ötesinde sosyolojik bilgi üretiminde genel olarak makro-politik alanda ele alınan sekülerleşmenin aslında gündelik hayat politikaları ekseninde şekillendiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Sekülerleşme üzerine çokça tartışma olan, normatif mi betimleyici mi olduğu veya boş bir kavram mı yoksa analitik olarak işlevsel olmanın ötesinde tarihsel gerçekliği olan bir kavram mı olduğu üzerinde tartışmaların yapıldığı bir kavram. Bu sosyoloji açısından pek de sürpriz bir durum sayılmaz. Zira sekülerleşme insan tecrübesinin zaman boyutunun üç doğrultusunu da kapsayan iddiaları olan kuşatıcı bir kavram olarak ortaya çıktı. Geçmişin daha dindar olduğu, şimdiki zamanda dinin etkisini yitirmeye başladığını, gelecekte ise dinin tamamen etkisini yitireceğini savunan klasik sekülerleşme teorisi sonraki sekülerleşme tartışmalarını sürekli olarak gölgesi altında bıraktı. Sekülerleşme modernleşme ve rasyonelleşme ile doğru orantılı bir süreç olarak okundu. Kavramı asıl tartışmalı kılan nokta ise modernleşmenin toplumsal alanların farklılaşması özelliğinin doğal ardılı olarak dini otoritenin azalan etkisinin dışında dinin bireysel noktada da etkisini yitireceği hatta tamamen yok olacağı öngörüsüydü. Bir diğer önemli nokta ise modernleşme yoluna giren toplumların bu öngörülerini siyasi bir proje olarak uygulamaya koymasındır. Türkiye'de modernleşme sürecinin radikal evresi olan ve Kemalizm ile ideolojik ifadesini bulan Cumhuriyet Dönemi din politikalarının esas noktalarından birini de gündelik hayatın seküler bir temelde tanzimi oluşturmaktadır. Bu noktada sağlık söz konusu olduğunda bedensel sorunların tıbbi, ruhsal sorunların ise psikoloji ve psikiyatriye havale edilmesi hedeflenmiştir. Bu sadece epistemik ve teknik

boyutlarıyla sorunsallaştırılmamış aynı zamanda geniş bir alana yayılan söylem inşası ile estetik olarak da ele alınmıştır.

Dole, bu çerçevede kitabında gecekondü bölgelerinde yaşayan şifacılar ve şifa arayanların tecrübelerini ve hikâyelerini gözlemlemenin ötesinde, resmi söylemi yansıtan kaynakları 1930'lardan başlamak üzere sağlık ile ilgili broşürler, dergiler, gazeteler, sağlık politikaları, filmler çerçevesinde incelemiştir (ss.215-216). Kitabın en önemli tespitlerinden biri dinle ilgili resmi politikaya destek verdiğini söyleyen Aleviler ile bu söylemin nispeten eleştiricisi durumunda olan Sünnilerin en azından sıradan halk nezdinde resmi söylemin hurafe olarak adlandırdığı ve savaş açtığı pratiklerde ortaklaştığının gösterilmesidir. Farklı kavramsal çerçeveler dâhilinde olsa bile gecekondü bölgesinde yaşayan bu karşıt geleneklere mensup insanlar resmi söylemin idealize ettiği vatandaş kategorisinin dışında kalmaktadırlar. Ancak bu dışında kalma durumu aslında önemli bir hususun gözden kaçmasına da sebep olamamalıdır. Bu insanlar bildikleri bir yolla bilmedikleri bir tecrübeyi, kenti yani modernliği, anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Bunu kendilerine has sağaltıcı pratiklerle inşa etmektedirler. Bu insanlar aslında kendi dünya algıları çerçevesinde modern ulusal alana dâhil olmaya çalışırken, resmi söylem bu dâhil olmanın ancak ve ancak kendi kurduğu veya istediği bir çerçevede olması gerektiğini dayatmaktadır.

Kitapla ilgili yukarıdaki genel çerçeve ve içeriğinden dikkatimi çeken çarpıcı aktarımlardan sonra kitabın bölümlerini kısaca tanıttığımız olursak, kitap giriş ve sonuç bölümleri hariç altı bölüme oluşmaktadır. Bölümlerin seçilen başlıklar bölüm içeriklerinin özeti olmanın ötesinde kitabın ana tezini de ustalıkla yansıtan bir mahiyettedir. Birinci bölüm "tıp bilimi ve medeniyet istenci" üst başlığı ile oluşturulmuş. Bu başlık şu açıdan önemli modern batı uygarlığının hikâyesine dâhil olma iradesi olarak çağdaşlaşma arzusu sadece makro politik düzenlemeleri ve ekonomik üretim ve dağıtım süreçlerini içermekle kalmaz o aynı zamanda insan bedeni ve ruhu hakkında da belli bir teknik ve söylemsel alana dâhil olmayı gerektirir. Bu durum iradi bir süreç olarak ortaya konan se-

külerleşme çabalarının dinin gündelik hayattaki teknik boyutlarını da dışlaması dolayısıyladır. Geleneksel dini teknik boyutuyla gündelik hayata aktaran şifacı “geri kalmışlığın tehlikeli bir sembolü” olarak ulusun gelişmesinin ve düzeninin önündeki engel olarak sembolleştirilir ve dışlanır (s.33). Bu dışlama sadece epistemik ve bilimsel temelde meşrulaştırılmaz aynı zamanda estetik bir boyutla da öne çıkartılır. Böylece şifacı Türkiye’deki sekülerizmin tarihinde ideal ulus imgesinin sınırlarını gösteren bir öteki olarak inşa edilir (s.60). Dole, bu bölümde belirtilen çerçevede resmi söylemin ve imajların inşa sürecini takip etmektedir. İkinci bölüm “cemaatin sınırlarında farklılığı sağaltmak” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, Alevi ve Sünni mahallerinde şifacılarla ilgili algıların, resmi politikalara olan zıt tavırlara rağmen söylem noktasında birleştikleri tespitinde bulunur. Şifacılık hurafenin ve geri kalmışlığın simgesi olarak ve rasyonel ilerlemenin karşısındaki bir olgu olarak kodlanır (s.85). Ancak bu söylem temelde her iki grubun da kendi pozisyonlarını meşrulaştırmak ve karşı tarafı resmi söylemden etkilenen bir kavramsal çerçeve dâhilinde mahkûm etme amacına matuftur. Üçüncü bölüm “canlı olanın menkıbeleri: velice konuşmalar ve seküler hayatın mucizeleri” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Alevi şifacısı olan Zöhre Ana örneğinde seküler ile dinselın kaynaştığı bir durum resmedilmektedir. Bu bağlamda en çarpıcı hikâye bir Alevi olan Zöhre Ana’nın “modern görünümü” ile birlikte ifa ettiği şifacılık rolü ve aynı şekilde Atatürk’ü de şifa verici bir evliya olarak kabul etmesi, hatta bunun ötesinde Atatürk’ün ruhunu taşıdığı ve onunla iletişim kurduğunun bağluları tarafından kabul edilmesidir. Dole bu durumu dinsel ile sekülerin kaynaştığı bir tecrübe olarak resmi söylem ile gündelik tecrübe arasındaki yarığın kapatılabilmesi imkânı olarak okumaktadır. Dördüncü bölüm “terapatik dindarlık: etik, pazar ve değer” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde cinci bir hoca olan İbrahim’in bastırıldığı iş kartıyla, ödediği vergiyle ve kendisine şifa için gelenlere müşteri demesi ile dinsel olan ile ekonomik olanın iç içe geçtiği bir durumun analizi yapılmaktadır. Beşinci bölüm “kırık rüyaların sıkıntısı: ilişkilere itina göstermek” başlığını taşımaktadır. Bu bö-

lümde Zöhre Ana figürü üzerinden şifacılar ile hastalar arasında hem sağaltma ilişkisi hem de bu ilişkiden beslenen yeni sorunların kaynağı olma gibi bir ihtimalin varlığına işaret edilmektedir. Altıncı bölüm “seküler yaşamı sağaltmak: kaybın iki yönetim biçimi” adını taşımaktadır. Dole, bu bölüme Niyazi Berkes’e atıfla paradoksal gibi gelecek bir tespiti öne çıkartarak başlamaktadır. Berkes’e göre Türk sekülerizmi daha önceki dönemlerde görmezden gelinen bir boyutu söylemsel düzeyde inşa eder. İslam’ın heterodoks boyutlarının, ortodoks boyutlarından daha fazla Türk ruhunu yansıttığı iddiası inşa edilir. Bunda ki amaç ise ne teolojiktir ne de dinsel reform için ulusal bir dayanak bulma amacıdır. Temel amaç ulusal kültürün inşasını mümkün kılmak veya onu canlandırmaktır. Dole bunun tüm modernleşme yolunu seçen ulusların tarih yazımlarında karşılaşılan bir boyuta işaret ettiğini belirtmektedir: hem evrensel moderniteye uygun olan hem de ulusun biricikliğini vurgulayacak bir ulusal tarih inşa etmenin zorluğu (s.187). bu son tespitten hareketle modernleşmenin pratik boyutuyla dışladığı ve hurafe olarak kodladığı durumu, tarih anlatısı düzeyinde en azından ulusal bir özellik olarak yücelttiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Yani özellikle Alevi şifacı örneğinde açık olan paradoks tek taraflı bir paradoks olmanın ötesinde devletin resmi söylem ve pratiği açısından da bir paradoks söz konusudur.

Son söz olarak, Dole’un eseri yukarıda çizilen genel çerçeve ve özetlenen boyutları ile modernleşme, sekülerleşme, din ve gündelik hayat arasında girift bir biçimde ortaya çıkan ve sürekli olarak hem söylem düzeyinde hem de pratik bağlamda sınırların yeniden ve yeniden çizildiği, farklı boyutlarla devam eden bir süreci kendi çerçevesi dâhilinde oldukça kapsamlı bir biçimde ele almakta ve okuyucuya da bu bağlamda yaptığı tespitleri hem kavramsal düzeyde hem de tahayyül boyutu ile başarılı bir şekilde aktarabilmektedir.

**Muhammed VeyseL BİLİCİ**

(Arş. Gör. Kırklareli Üniv. Sosyoloji Bölümü)



سليمانه نظيف

## حضرت عيسايه آچيق مکتوب

حضرت عيسايه آچيق مکتوب - حضرت عيسانك جوابي -  
اضطراري برجواب - مدعي عمومي به آچيق استدعا نامه .



طابى  
يکى مطبعه

اوچنچى بيك

استانبول

۱۹۲۴ - ۱۳۴۳

يکى مطبعه



# Milel ve Nihal Geleneğinden

## Süleyman Nazif'ten Hz İsa'ya Açık Mektup

Ahmet TÜRKAN\*

1869 yılında Diyarbakır'da doğan Süleyman Nazif (1869-1927) birçok âlim, şair ve devlet adamının yetiştiği köklü bir aileye mensuptur. İlk tahsiline babasının görev yaptığı Harput'ta başlamış ve ardından Diyarbakır'da devam etmiştir. Daha sonra Mardin'e giden Süleyman Nazif buradaki Muş müftüsünden Arapça, Ermeni bir papazdan da Fransızca öğrenmiştir. Namık Kemal ve Abdülhak Hamit Tarhan'ın eserlerini yakından takip eden Süleyman Nazif, Mardin'de kaldığı süre içerisinde tarih, mantık, gramer ve edebiyat gibi dersler de almıştır.<sup>1</sup>

Diğer taraftan Süleyman Nazif sonradan görev alacağı birçok devlet memuriyetinde de ilmî ve kültürel faaliyetlerini sürdürmeye devam ettirmiştir. Örneğin, Diyarbakır'da vilayet matbaası müdürlüğü görevini yaparken bir yandan da vilayet gazetesinde başyazılar yazmıştır.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [ahmet.turkan@dpu.edu.tr]

<sup>1</sup> Muhammet Gür, "Süleyman Nazif" *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s. 92.

Süleyman Nazif, farklı devlet kademelerinde görev yaptıktan sonra 1896'da istifa ederek İstanbul'a gelmiştir. Jöntürlere katılan Süleyman Nazif 1897'de Paris'e gitmiş ve orada Meşveret gazetesinde II. Abdülhamit aleyhinde içinde oldukça ağır ifadeler bulunan yazılar kaleme almıştır. Ancak kısa zaman sonra Jöntürk hareketinden koparak tekrar İstanbul'a dönmüş; akabinde Sultan II. Abdülhamit tarafından Vilayet Mektupçusu sıfatıyla Bursa'da görevlendirilmiştir. II. Meşrutiyetin İlanı'ndan (1908) sonra Kon-ya'ya nakledilmek istenince görevinden istifa edip İstanbul'a gele-rek fiilen gazeteciliğe başlamıştır.<sup>2</sup>

Süleyman Nazif'in edebî ve siyasî içerikli pek çok eseri vardır. Son dönem Osmanlı Türkçe'sini mükemmel bir tarzda kullanan Süleyman Nazif'in kimi eserlerinde polemikçi bir üslup kullanması dikkat çekmektedir. Söz gelimi *Viktor Hügo'ya Bir Mektup*<sup>3</sup>, *İmana Tasallut*<sup>4</sup>, onun bu husustaki eserlerinden sadece birkaçıdır. Şüphesiz Süleyman Nazif'in en önemli eserlerinden biri de 1924'te basılan *Hz. İsa'ya Açık Mektup*'tur<sup>5</sup>. Eser "Hz. İsa'ya Açık Mektup", "Hazreti İsa'nın Cevabı", "Iztrârî Bir Cevap", "Açık İstidnâme" olmak üzere dört başlıktan meydana gelmektedir. Eserin bu bölümleri aynı yıl yayınlanmış olan Vatan ve Son Telgraf gazetele-riindeki nüshaların derlenmiş halinden oluşmaktadır.

Süleyman Nazif bu eserinde Haçlı zihniyetinin tarih boyunca yaptıklarını Hz. İsa'ya şikâyet tarzında dile getirir. Böyle bir eser yazmasının sebebini de şu cümleleriyle izah etmektedir: "*Bir sabah gazeteleri açtığımda Cemiyet-i Akvam'da İngiliz mümessili olan İsevi'nin Türkiye'de ekalliyetleri, yani hem-dinlerini himaye ve Türklerin bunlar hakkındaki muamelatını murakabe için muvakkat veya daim bir heyet gönderilmesini teklif etmiş olduğunu gördüm. Başka yerlerde ekalliyeti değil, ekseriyeti ve külliyeti teşkil eden Müslümanlara reva görülen meza-limi körlerden ziyade görmeyen bu İngiliz'i o talebe sâik olan şüphesiz din-i gayreti ve ehl-i salîb taassubudur. Yine o gün Parisli bir gazetede maruf imza ile bir makale okudum: Fas mücahitleri İspanya ordusunu*

<sup>2</sup> Gür, "Süleyman Nazif" s. 93.

<sup>3</sup> Süleyman Nazif, *Viktor Hügo'ya Bir Mektup*, Bursa Matbaası, Bursa, 1908.

<sup>4</sup> Süleyman Nazif, *İmana Tasallut*, Matbaa-i Tekfûr, İstanbul, 1925

<sup>5</sup> Süleyman Nazif, *Hz. İsa'ya Açık Mektup*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1924.

mağlup ederse, şimali Afrika'daki Avrupa müstemlekatının tehlikeye düşeceğini ve İslamların teyakkuzla hürriyet talep edeceklerini ileri sürerek, Abdülkerim'in kuvvetlerini imhaya Fransız, İtalyan ve İngiliz devletlerini davet, yani Sebte Boğazı'ndan<sup>6</sup> Süveyş Kanalı'na ve Akdeniz'den Bahrimuhît-i<sup>7</sup> Atlası ve Hindiye kadar bir Ehl-i Salîb ordusunun i'zamını ihtar ediyordu. İşte o teklif ile bu talep karşısında tehevür<sup>8</sup> ve isyan eden ruhum bana şu sahifeleri yazdırdı. Türk matbuatının bu hususta gösterdiği alaka ve mütearrızlara karşı aldığı vahdet-i cephe cidden şâyân-ı teşekkür ve ümit-efzâdır. Yalnız dar düşünceli bir mecmua ile gavur ruhlu bir gazete, vahdet ve tevhidi dilgîr<sup>9</sup> edecek birkaç satırı sahifelerine geçirerek Fener'deki papazlarla bir müddet muânaka<sup>10</sup> ettiler. Birincisi ihtimal ki farkında olmayarak, ikincisi belki isteyerek ve zevk bularak...<sup>11</sup>

Öte yandan Süleyman Nazif'in Hz. İsa ve Hıristiyanlıkla ilgili ele aldığı hususlar Hıristiyanlar kadar Müslümanların da tepkisini çekmiştir. Tepki verenlerin en önemlilerinden biri Sebilürreşad dergisidir. Dergideki yazılarda, Süleyman Nazif'in Hıristiyanlık âlemini tahkir etmek isterken peygamberi tahkir ettiği vurgusu öne çıkmaktadır. Süleyman Nazif ise bu eleştirilerin haksız ve hatta yapılan ithamın Kur'an'ın çirkin gördüğü bir "bühtan-ı azîm" olduğunu belirtmiştir.<sup>12</sup>

Süleyman Nazif ayrıca Hazreti İsa'ya yazdığı açık mektubunda onun nübüvvetini inkâr bir yana bu hususta şüpheye meydan verecek bir kelime dahi etmediğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, Sebilürreşad dergisinin kendisi hakkındaki yorumunda derginin sadece "Hz. İsa'ya Yazılan Açık Mektup" kısmını ele alarak acele ettiğini ifade etmektedir. Ona göre Sebilürreşad, bir hafta daha sabredip "Hz. İsa'nın Cevabı" kısmını bekleseydi daha isabetli bir karar verebilirdi.<sup>13</sup> O ayrıca Hıristiyanlığa hakaret etmediğini şu cümleleriyle ortaya koymaktadır. "Filhakika, mu'tekadât-ı hâzırası

<sup>6</sup> Sebte Boğazı, Cebeli Tarık Boğazı'nın diğer bir adıdır.

<sup>7</sup> Bahrimuhît: Okyanus.

<sup>8</sup> Tehevür: Küplere binme, köpürme.

<sup>9</sup> Dilgîr: Kırgın, alınmış.

<sup>10</sup> Muânaka: Birbirinin boynuna sarılma.

<sup>11</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 4.

<sup>12</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 23.

<sup>13</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 21.

*bizim itikadımızla kâbil-i te'lif bir ümmet-i İsa bugün yoktur. Fakat İsa'ya iddiayı nispet, yani kendini doğrudan doğruya ona ümmet addeden azîm bir kitle-i beşerin vücûdunu dünyada kim inkâr edebilir? Hatta din ile mukayyed olmayan bazı Frenk müverrihleri<sup>14</sup> Hazreti İsa'nın vücudunu münkirdirler. Güya bilâhere zatı farz olunarak Hristiyanlık ona isnat edilmiş. Bununla beraber o münkir ve kâfir müverrihler ümmet-i İsa'nın vücudunu red ile bedâhete<sup>15</sup> karşı safsatayı iltizam etmiyorlar. Hatta muarız efendi bile isnadnamesinde "Hristiyan" kelimesini bi'd-defeât yazarak ümmet-i İsa'nın vücudunu kerrât ile ve farkında olmaksızın tasdik etmiştir. Bundan hala gafil ise hayret olunur. Çünkü Hazreti İsa'nın adı onlarca Hristos'tur. "Hristiyan" Hristos'a yani Hazreti İsa'ya mensup demektir. Bize "Muhammedi" denildiği gibi. Eimme-i din ile büyük küçük bilumum müellifin-i İslamiye bu güne kadar "İsevi" sıfatını kullanmışlar ve bunda mahzur tevehhüm etmemişlerdir."<sup>16</sup>*

Süleyman Nazif'e yapılan eleştirilerden bir diğeri ise "Mektup yazmak doğru ise Allah'a yazmak icap eder." şeklindeydi.<sup>17</sup> Süleyman Nazif bu eleştiriye karşılık; mektup yazmanın niçin doğru olmayacağını, ihtiyaç halinde kâdı'l-hâcâta<sup>18</sup> şifahen ve yazılı müracaat edildiğini, tevhid ve münacaatların Allah'a ve naatların da peygambere karşı birer mektup olduğunu dile getirmiştir. İddiasını da şu örnek üzerinden yürütmüştür: "Mesela ben şimdi fahri kâinat efendimize açık bir arıza yazarak;

*-'Ya Resulallah! Tramvayların perdesinden başka birçok perdeler daha yırtıldı. Tesettür şimdilik setr-i avrete münhasır kalmış, âtisini Allah bilir. Balolar, barlar, meyhaneler senin mübarek ruhunu rencide edecek rezâili gece gündüz haşr ve neşr ediyor. Ortada Ebuzziya Zade Velid Beyle gazetesinden başka bu halleri takbîh eden yok. Fakat o da hem pek yalnız. Hem mahkeme mahkeme sürünmekten gözünü açmaya vakit bulamıyor. Sen imdada yetiş ya Resulallah!' desem peygambere hürmetsizlik ve dindaşlarıma hakaret mi etmiş olurum? Hem benim Cenab-ı Hakka*

<sup>14</sup> Müverrih:Tarih yazar, tarihçi.

<sup>15</sup> Bedâhet: Her şeyin evveli.

<sup>16</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 24.

<sup>17</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 25.

<sup>18</sup> Kâdı'l-hâcâta: İhtiyaçları gideren.

*mektup yazmayacağıımı muarız efendi neden anlamış? Yazacağım, ona da... Evet, Allah'a da yazacağım.*"<sup>19</sup>

Genel ifadelerden de anlaşılacağı üzere Süleyman Nazif, kendisini eleştiren Müslüman kesime özellikle de Sebilürreşad dergisinin tutumuna bir anlam veremiyordu. Hatta bunu "açık mektubuma başka taraflardan mukabele beklerken Sebilürreşad gibi din ve imana hizmet etmeyi esas meslek ittihaz etmiş olduğunu ilan eden bir mecmuanın haksız serzenişleri gönlüme gîran<sup>20</sup> oldu." diyerek kırıngılığını belirtmektedir.<sup>21</sup>

Bu bağlamda sözü daha fazla uzatmadan tartışmanın odak noktasını oluşturan "Hz. İsa'ya Açık Mektup" ve "Hz. İsa'nın Cevabı" bölümlerine bir göz atalım. Süleyman Nazif burada düşüncelerini şu şekilde ortaya koymaktadır.

---

### Hz. İsa'ya Açık Mektup

---

*Ya Nebiyyallah!..*

*Sana hem hissım hem akıl ve idrakimle hitap etmek isterim. Kendimi bildiğim... istağfirullah, ben hiçbir zaman kendimi bilmedim; hafızam zabt-ı vekayi etmeye başladığı zaman diyecektim... Evet, hafızam zabt-ı vekayi etmeye başladığı zaman seni tanıdım. Pek dindar Müslüman olan ebeveynim, yirmi sekiz peygamberin isimleriyle birlikte senin adını da vicdan ve imanuma hakkettiler. O vakit vicdanıma bugünkü gibi bin bir günahın azabı imanuma bin bir şüphenin ızdırabı bulamamıştı. Ben senin nübüvvetine yani insanları dalal ve meâsîden tebîd ile hayır ve salaha sevk etmeye Allah tarafından memur bulunduğu uzun seneler ismetimle, hürmetimle, muhabbetimle iman ettim.*

*Fakat o ismet gibi bu hürmet ve muhabbet de şimdi mütezzelil ve muhteldir. Eğer hâlâ iman ediyorsam da sebebini sen kendi zatında arama. Seni tasdik etmezsem kendi peygamberimi inkâr etmiş olacağım.*

---

<sup>19</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 27.

<sup>20</sup> Gîran: Ağır, katı.

<sup>21</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 31.

*Allah'ın bu emrini o âlîcenâb peygamber ilk Müslüman ceddin vasıtasıyla bana tebliğ etti. Yoksa yirmi asırdan beri namuna ikâ edilen cinayetleri tarih-i beşerden seni nâme-i a'mâline nakl ile, ruhullah olduğunu da, peygamber bulunduğunu da inkar ederdim. Ne yapayım ki Müslüman doğduğum gibi Müslüman ölmeye karar verdim. Hesapsız akabelerden<sup>22</sup> kurtardığım dinimin ahkâm-ı esasiyesinden birini senin gavurlarına hiddetle red ve inkar ederek büsbütün dinden çıkmak istemem. İşte sana hissimin hitâb-ı ma'sumu budur.*

*Şimdi de akıl ve idrakimin sual ve itabını huzuruna tevcih edeyim:*

*Bilirsin ki hadisetin gûna gün<sup>23</sup> tecelliyatı karşısında bir gün feveran eden Hazreti Musa, Cenab-ı Hakka (bu ancak senin fitnendir) demişti. Ben de senin yirmi asırdan beri fitneler ocağı, fesatlar kaynağı olduğunu yüzüne karşı söylersem hak ve haddimi bilmez mi sayılırım?*

*Söyle, var mısın, yok musun? Kimsin, nesin? Yerde mi, göklerde misin? Senden beş yüz yetmiş bir sene sonra doğmuş olan Resulullah, benim peygamberim, Allah'ın Meryem'e nefh<sup>24</sup> ettiği ruhtan senin vücut bulmuş olduğunu söylüyor. Hatta insanların seni salb ile katletmiş olduklarını ağza almaya o nebiyy-i müşfikin gönüllü kâil olmadığından dipdiri göğe çıktığını muhbir-i sadık sıfatıyla haber vermiştir.*

*O halde sen sağsın. Ve bulunduğun yerden dünya denilen bu mahşer-i fecayii görüyor, buradan yükselen dua ve bedduaları işitiyorsun demektir.*

*İlk efrad-ı ümmetini Roma kayserlerinden Neron katliam etti. Onun başka günahlarını bilmem. Fakat bu kusurunu Allah afo... Hayır, afo kâfi değildir.<sup>25</sup> Sevaba kalb ile Neron'a cennette... ve senin yanında bir yer tahsis etsin.*

*Sözüme kızma. Biraz sonra kayser lakabını papa ünvanına tahvil ile onun makamına ve senin vekâletine geçen herifler zulümde, cinayette, şenaatte<sup>26</sup> Neron'u fersah fersah geçtiler. Neron, yalnız on dört sene Ro-*

<sup>22</sup> Akabe: Geçilmesi güç geçit, yokuş.

<sup>23</sup> Gûna gün: Çeşit çeşit.

<sup>24</sup> Nefh: Üflemek.

<sup>25</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 7.

<sup>26</sup> Şenaat: Kötülük, alçaklık.

*ma şehrinde hükümet ve bu meyanda güya biraz da zulmetmişti. Eğer içtihadattan mütevellid harekâta zulüm demek caiz ise... ve günah değilse...*

*Hâlbuki sana iddiay-ı nisbet eden ümmet, bin sekiz yüz seneden beri dünyanın her tarafında mütevaliyen<sup>27</sup> kan döküyor. Ve dökülen kanlar da hep mazlum ve masum damarlardan fıskırıyor. Neron'un mübarek satırı çekilir çekilmez ümmetin tecavüze başladı. İnsanlar o zamandan beri ârâm<sup>28</sup> ve huzurdan mahrumdurlar.*

*Kristof Kolomb adlı İtalyan mı? İspanyol mu? Allah'ın ne belası olduğunu bilmediğim serserinin aklına<sup>29</sup> bir gün eserek icra ettiği seyahat-i devrâdevr<sup>30</sup> esnasında o zamana kadar meçhul kalmış bir kıta meydana çıktı. Senin vaktinde bilinmeyen bu yeni dünyanın adına dört yüz seneden beri Amerika diyorlar. İbtiday-ı hilkatten beri âsûde<sup>31</sup> yaşamış ve seninkilerin şerrinden bin dört yüz şu kadar yıl masun ve mahfuz kalmış olan bir halka İtalyan serserisi, İspanyol gemisiyle izmihlal<sup>32</sup> ve ölüm getiriyordu. Filhakika, çok geçmeden oradaki ahali-i asliye imha edilerek yerlerine seninkiler geçip kuruldular. Senin –güya- remz-i şehadetin olan kanlı salib şimdi Amerika'dan da dünyanın Hıristiyan olmayanlarla meskûn aksamina fesat, iğvâ, fitne ve katliam tevzi' ve tasadduk ediyorlar.*

*Ah!.. kaç senedir, kaç asırdır bu menhûs<sup>33</sup> haç katil sürülere hem pîşdârlık<sup>34</sup> hem dümdârlik<sup>35</sup> etmekte!..<sup>36</sup> Müslüman Afrika'ya İngiliz, Fransız, İtalyan, İspanyol, Portekiz, Felemenk, Belçika ve daha bilmem kimler musallat olmuş, misyonerlerinin ellerinde haç her tarafta her kabileye, her hân mânâna<sup>37</sup> ateş ve ölüm saçıyorlar.*

*Endülüs'te Got adlı ve nîm-vahşi<sup>38</sup> bir kavim ve devlet vardı. Gotlar senin dinine sâlik oldukları için ben onlara bihakkın tam vahşi diyebilir-*

<sup>27</sup> Mütevaliyen: Üst üste, aralık vermeden.

<sup>28</sup> Ârâm: Rahat etme.

<sup>29</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 8.

<sup>30</sup> Devrâder: Döne döne.

<sup>31</sup> Âsûde: Huzur içinde.

<sup>32</sup> İzmihlal: Yok olmak, perişan olmak.

<sup>33</sup> Menhûs: Uğursuz, kötü.

<sup>34</sup> Pîşdâr: Öncü, Harpte ileriden düşmana gönderilen askerler.

<sup>35</sup> Dümdâr: Ordunun arkasından gidip arka tarafını muhafaza eden sınıf.

<sup>36</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 9

<sup>37</sup> Hân mânâ: Ev bark, Ocak.

<sup>38</sup> Nîm-vahşi: Yarı vahşi.

*dim. Fakat tarihe ve bî-taraflığa hürmetim olduğundan oradaki müessesat-ı ictimaiyyeyi nazar-ı itibara alarak nîm-vahşi dedim. Müslümanlar Endülüs diyarına bin iki yüz sene evvel medeniyet ve ilim götürdüler. Ümmetini, bir gün âlemin başına bela kesilecek kadar takviye ve teşhiz etmiş olan maarifin ilk tohumlarını ikinci defa olarak bu Endülüs Müslümanları Avrupa'nın toprağına saçmışlardı. Yunan ve Latin medeniyetleri putperest idi. Bizimkiler onu din-i İslam'a idhâl, seninkiler ise gavur ettiler. Ve bu medeniyete bir ufuk dâhilindeki hayatı bir anda boğan semûm-u<sup>39</sup> katile, bir dağı bir dakikada berhava eden mevadd-ı infilakiye, bulutların arasından denizlerin dibine kadar, her yeri yakıp yıkacak bir vüsa't ve kabiliyet verdiler.<sup>40</sup>*

*Bu medeniyet tanassur etmeden yani Müslüman iken onda ahlak ve insafın muta' ve mukaddes kavaid-i müdevvenesi<sup>41</sup> vardı. Seninkiler hep-sini tard ve tebîd ile hakkın yerine kuvveti ikame ettiler. Bugün iblisin medeniyet-i Hıristiyaniyedeki mevkiî senin makamından çok yüksek ve çok mümtazdır. Ruhullah olan sen bunu görmüyor ve hissetmiyor musun?.. Söyle!.. yoksa kafir şüphelere düşerim!..*

*Seninkiler yalnız bize ve kendilerinden olmayan diğer akvama fenalık etmekle kalmadılar, sen de onların mağdurlarındansın birkaçını ben haber vereyim:*

*Sana "Allah'ın oğlu" dediler, sıkılmadın. Hatırın için Allah'ı üç parça ettiler, titremedin. Adına "İncil" namıyla biri birini nakız kitaplar yazdılar, utanmadın. Mabetten ihtikârî<sup>42</sup> tard etmek isterken dünyada belaya girmiştin, kiliselerin minber ve mihrabına kadar Hıristiyanlık âleminin her tarafı kumarhanelerden şeni'<sup>43</sup> bir dâr-ı ihtikâra döndü. Sen hissedarlar gibi sükût ediyorsun.<sup>44</sup> Dininin dünyayı istila ettiği kâfi değilmiş gibi, Roma'daki vekilin ahirette cennetler ve cennetlerde yer satıyor. Sen bir Tapu Memuru tevazuuyla bu bey' ve şirâyı sükut-u hilminle tescil ettirmektesin. Ayıp değil mi? Ve sen peygamber değil misin?*

<sup>39</sup> Semûm: Zehirli şey, Gündüz vakti sıcak çölde esen pek sıcak rüzgar olup, bitki ve hayvanları mahveder.

<sup>40</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 10.

<sup>41</sup> Müdevvene: Tedvin etmek, Bir araya toplayarak tertiplemek.

<sup>42</sup> İhtikâr: Hor ve hakir görmek.

<sup>43</sup> Şeni': Kötü, fena.

<sup>44</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 11.



*Saf olan bizimkiler senin ahir zamanda yeryüzüne inerek insanları ıslah edeceğine mu'tekittirler. Seninkiler onları harap ve yebâb<sup>45</sup> ederken bile, bî-çareler bir Mesih-i Muntazar'a itikat ve sana intizar ediyorlar. Eğer filhakika ıslah-ı âlem için geleceksen vakti çoktan gelmiş, hatta geçmiştir. Şam'daki minare mi? Nereye ineceksen ta'cil et. Artık beşerin sabrı ve seninkilere karşı kudret-i tahammülü kalmadı.*

*Ey Meryem'in oğlu, Âdemoğullarını bilhassa seninkilerin şer ve zulmünden kurtarmak için ümmetinin mezbahaya çevirdiği bu dünyaya ya hemen gel, veya iki elini âr ve hicâb ile iki yüzüne tutarak hangi katında bulunduğunu bilmediğim göklerden kendini esfel-i safiline at!..<sup>46</sup>*

---

### Hazreti İsa'nın Cevabı

---

*Zayıf omuzlarımda tam yirmi asrın hamûle-i<sup>47</sup> ızdırabını taşıyorum. İnsanlar arasına karıştığım dakikadan beri bî-huzurum. Âdemoğullarının sû-i nazarı vücudumdan pâk ve bakir valideme bir bâr-ı<sup>48</sup> âr imal etti. Ve beşiğe konulmadan işkenceli istintaklara<sup>49</sup> çekildim.*

*Yeryüzündeki otuz üç senelik hayatımın bir dakikası azabsız geçmedi. Göğe ref' edildikten sonra da sükun ve ârâmdan<sup>50</sup> bir zerre nasibim yok. Ebediyetin dikenli yollarında çıplak ayaklarla yürüyen cisim ve ruhumdan mütemadiyen kan akıyor. Bu, hayat-ı câvidânı<sup>51</sup> değil, azab-ı sermedîdir.<sup>52</sup>*

*Her peygamber ümmetinin hüznü ve sürurundan ruhen hisseyâb<sup>53</sup> olur.<sup>54</sup> Yeryüzünün birer köşesinden sabah-ı ahiretin infilakına intizar eden ecsâd-ı enbiya, âlemin nîk ü bedine<sup>55</sup> bî-gâne saadetlerle dolu bir*

---

<sup>45</sup> Yebâb: Yıkık, bozuk, harap.

<sup>46</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 12.

<sup>47</sup> Hamûle: Yük.

<sup>48</sup> Bâr-ı âr: Namus yükü.

<sup>49</sup> İstintak: Sorguya çekmek.

<sup>50</sup> Ârâm: Rahat etme, dinlenme.

<sup>51</sup> Câvidân: Sonsuza müteallik.

<sup>52</sup> Sermedi: Sürekli, daim.

<sup>53</sup> Hisseyâb: Hisse alan, faydalanan.

<sup>54</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 13.

<sup>55</sup> Nîk ü bedine: İyi ve kötüsüne

*hissizlik içinde behiştî<sup>56</sup> bir ömür sürüyorlar. Elemleri yoktur ki cennette hitâma ersin. Huzûzât-ı<sup>57</sup> uhreviyye o mesûd cesetlerin hazz-ı dünyeviyesini yalnız idame edecek.*

*Bense böyle değilim. Ölmemiş olduğum için cismim de ruhumla birlikte muzdarıbdır. Asırlarla beraber artan pââyânsız<sup>58</sup>, muzaaf ve mükerrer bir ızdırab... Ya rabbi!.. ölmek ne büyük musibet imiş!..*

*Namıma iddiay-ı nisbet eden şerir ümmetin efâlınden beni muâteb<sup>59</sup> ve mesul tutmak doğru değildir. Ben onları hiçbir vakit kabul etmedim. Ve daima reddettim... İnkâr ettim...takbîh ve telîn ettim. Buna gökteki meleklerle ervâh-ı enbiya ve Cenab-ı Allah şahittir.*

*Güya dinimin kitabı olan İncilleri yazarlar ne benim yüzümü görmüşler, ne sesimi işitmişlerdi. Hıristiyanlık bir takım meczûbların elinde mashara<sup>60</sup> oldu.*

*“Hatırım için Allah’ı üç parça ettiler. Titremedin”<sup>61</sup> diyorsun. Senin o vakit altmışıncı, yetmişinci ceddin henüz doğmamıştı. Müteessir olup olmadığını nereden bileceksin?..*

*Titremedim mi?.. Titreyen yalnız ben değilim. Göklerde benimle beraber titredi. Ve ben göklerle birlikte hala titriyorum. İstanbul’un yanı başında sularını Marmara Denizi’ne döken bir göl vardır. Adına “İznik” derler. Tanırsın, vaktiyle bu gölün muhteşem bir kenarında büyük ve mamur bir şehir vardı. Ve ismini göle iâre<sup>62</sup> etmişti. İznik şehri ekânim-i selase masharalığı, ekânim-i selase küfrü Hıristiyanlığın bu lanetler diyarında umde-i<sup>63</sup> esâsiyesi ilan edildiği için Allah o gölün sularına müebbeden batırdı. Bundan bariz delil-i nefret mi istersin? İznik şehrini kendi namını taşıyan gölün ortasında boğan yed-i kudreti benim beddua-larım tahrir etti. İnsanlar görecekler:<sup>64</sup> Günün birinde “Tiber”<sup>65</sup> Nehri*

<sup>56</sup> Behiştî: Cennetlik.

<sup>57</sup> Huzûzât: İnsanın hoşuna giden şeyler.

<sup>58</sup> Pâyân: Son.

<sup>59</sup> Muâteb: Tekdir edilen, azarlanan.

<sup>60</sup> Mashara: Soyтары.

<sup>61</sup> Nazif, Hz. İsa’ya Açık Mektup, s. 14.

<sup>62</sup> İâre: Emaneten vermek.

<sup>63</sup> Umde: Prensip, temel fikir.

<sup>64</sup> Nazif, Hz. İsa’ya Açık Mektup, s. 15.

<sup>65</sup> Tiber, İtalya’da bulunan bir nehirdir.

şaha kalkarak her biri başka bir canavarın pençesine istihale edecek olan dalgalarıyla “Roma” şehrini boğacaktır. Oradaki büyük kilisenin ve vel-vele-i nâkûsu göklere aks ettikçe, ben onlara lanet yağdırırım. Sabırsız olma ey fani. Bir gün elbette Allah’ın sabır ve hülmi gazab ve kahra tahvül eder.

Roma, putperest iken dünyanın en mamur beldesi idi. Roma birkaç asır hâkim-i âlem oldu. Akdeniz, Karadeniz onun zîr-i hükmünde, ayakları zincirli birer esir köle gibi, Roma’nun her emrine itaat ve her zulmüne tahammül ederdi. Hıristiyanlık Roma’ya evvela o âsime-i dünyayı serâpâ ramâd<sup>66</sup>-âbâda çeviren bir yangın, sonrada riya, hile, kizb ve nifak ve tezvîr götürdü. Şimdiki Roma’da tertib olunan misyoner alayları eski Romalılardan Lejyonlarından daha tahripkârdırlar. O lejyonlar toprak zapt etmeye giderlerdi. Bu misyonerler ise vicdan avlamaya çalışır. Afrika’daki Sahrây-ı Kebirden Asya’daki “Tibet” yaylalarına kadar dünyanın medeni, vahşi bir yeri yoktur ki misyonerlerin uğursuz ayaklarıyla çiğnenmiş olmasın.<sup>67</sup>

Adı “Hıristiyan, Nasrânî, İsevî” ne olursa olsun yeryüzünü bî-huzûr eden din bana mensup değildir. Ben Musa’nun dinini idâme ile Muhammed’e îsâle memur idim. Biset-i Muhammediyeden sonra benim vazifem, yani dinim hitâma ermiştir.

Zaten Hıristiyanlık istediğim gibi teessüs edemedi. Daha ilk devrinde hurâfât ve ebâtıl, Nasrâtiyet’e fevç fevç dâhil olmuştu. Böyle olmasa bile yine İsevîliğin altı yüz seneden fazla hakk-ı hayatı yoktu. Çünkü ben din-i Musayı tecdîd ile idâmeye memur idim. İkmale mebus Muhammed idi. Allah kendi dinini onun zamanında ikmâl ve onun ümmetine hediye ve izafe etti.

Bu böyle iken Roma’da iddiay-ı nispet etmekle makamına semavi bir paye vermek isteyen papalık, Müslümanlığın en büyük düşmanı oldu. Ehl-i Salîb sürüleriyle dünyanın her tarafını bin seneye yakın zamandan beri masum kanına boyamaktadır.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Ramâd: Ateş gölü.

<sup>67</sup> Nazif, Hz. İsa’ya Açık Mektup, s. 16.

<sup>68</sup> Nazif, Hz. İsa’ya Açık Mektup, s. 17.

*Benim doğup dolaştığım yerleri –ki her dince arazi-i mukaddesendir- zalimlerin ayaklarına çiğnetmekten çekinmedi.*

*Son Harb-i Umûmîde İngiliz ordusu Kudüs'e girerken papanın kendi halvetgâhında<sup>69</sup> bir kere daha tahassun ederek Allah'ı şükür ve dua ile igzâb<sup>70</sup> etmiş olduğunu ben de işittim. Gafil mahluk!.. İngiliz başvekili ve Allah'm... Hayır Allah'a ne suretle olursa olsun izafe edilemez... Şeytanın en melun kulu Loid Corc<sup>71</sup> tarafından belde-i mukaddesinin Yahudi bankerlerine vaat edilmiş olduğundan bî-haber nefsi gibi Allah'ı da iğfâl etmeye çalışıyordu.*

*Bana hitaben neşrettiğin mektubun serzenişlerinden memnun oldum. Hristiyan erbâb-ı kalemin dinli, dinsiz, büyük, küçük her ferdi, semavi ve mukaddes kardeşim Muhammed'e mütevâliyen harf-endazlık<sup>72</sup> etmekten hayâ etmiyorlar. Temin ederim: Muhammed'e atılmak istenilen her sehm-i ta'rîz benim yüreğimi deliyor. Burada çektiğim eziyetlerden çoğu o hayâsızların yazdıkları yüzündendir.<sup>73</sup>*

*Âh!.. bana müyesser olmadı, fakat Muhammed'e mübarek olsun. Tevhidi o mesud peygamber ikmâl ve tesis etti. Elbette unutmamışındır: On beş sene evvel Bağdat'tan Basra'ya dönüyordun. Dicle nehrinin Şattülârab'a karîb bir sahilinde medfûn enbiyây-ı Ben-î İsrâîl'den "Üzeyir" in türbesini ziyaret ettin. Orada evvela bir haham Tevrat'tan, sonra bir papaz İncil'den nihayetinde bir imam Kur'an'dan birer sure okudular. Sen, tevhidin bu lâhûti<sup>74</sup> manzara-i vahdeti huzurunda mebhût-ı teessür ağlamıştın.*

*İşte Allah'm istediği ve benim yapamadığım şey bu idi. Onu Allah Muhammed'e mukadder ve müyesser buyurmuş. Namını bir kere daha takdis ve tasliye<sup>75</sup> ederim.*

<sup>69</sup> Halvetgâh: Tek başına oturup ibadetle vakit geçirilen yer, halvet yeri, gizli olarak görüşülecek yer.

<sup>70</sup> İgzâb: Kızdırma, öfkelenendirme.

<sup>71</sup> Kastedilen kişi David Llyoyd George olup 1916-1922 arasında İngiltere başbakanlığı yapmıştır.

<sup>72</sup> Harf-endaz: Dokunaklı, haysiyete ilişen söz söyleyen, söz atan.

<sup>73</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 18.

<sup>74</sup> Lâhûti: İlahi.

<sup>75</sup> Tasliye: "Sallallahu Aleyhi Vesellem" diyerek dua etmek.

Hristiyanlık denilen cehennemî bela olmasaydı, dünyanın her tarafı Üzeyir'in türbesine dönecek, hiçbir tarafta ihtilaf-ı edyândan... bu menba-i a'zam-ı şerden mesâib<sup>76</sup> tufanları akmayacaktı.<sup>77</sup>

Yirmi asırlık cerihâmı<sup>78</sup> kaleminle bir kerede sen deştin. Zararı yok. Ben yine sana dua ve kavim ve dinine temenni-i rehâ<sup>79</sup> ederim. Burada ızdıraplarım pek büyüktür. Yeryüzünün en şeytânî cinayetleri ikâ olunur ve merkez-i arza kundaklar sokulurken, benim namım zikr ve takdis ediliyor da onun için...

Hayır, salib senin göstermek istediğin gibi benim remz-i şehadetim değil onların pek menfûr ve mürâî<sup>80</sup> bir silah cinayetidir. O ağaca dünya yüzünde çekmedikleri cismimi, fakat gökte her gün, dakika ruhumla beraber asıyorlar.<sup>81</sup>

Ümmetleri munkariz<sup>82</sup> olan peygamberler ne kadar bahtiyardırlar!.. onları burada müteallim edebilecek hadiseler, uzun asırlardan beri, dâr-ı fenâda görüp işitilmiyor. Hepsi huzur-ı sermediye şimdiden kavuşmuşlar. Ebediyeti her zevkiyle yaşıyorlar.

Nâmütenâhîliğin dikenli yollarında çıplak ayaklarla yürüyen ruhum ve cismim, ümmetleri munkariz peygamberlerin haline gıpta ediyor. İnşallah ben de yakında ümmet-i munkariz bir peygamber olurum.<sup>83</sup>

<sup>76</sup> Mesâib: Musibetler.

<sup>77</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 19.

<sup>78</sup> Cerihâ: Yara.

<sup>79</sup> Rehâ: Kurtuluş.

<sup>80</sup> Mürâî: İkiyüzlü.

<sup>81</sup> Süleyman Nazif Hristiyanların kullandıkları haçla ilgili burada böyle bir açıklamada bulunurken *İmana Tasallut* isimli eserinde ise şu ifadeleri kullanmaktadır: "Salibe gelince; Hazreti İsa'nın katli ve salb edilememiş olduğu sarahat-i Kur'aniyeden bulunduğu için Hristiyanlarca temâsil-i şehadet olan salibi tevkîr, Kur'an'ı inkâr olur. İşte küfür addedilmesi bundandır. Yoksa haç şeklindeki her şey memnu' ve nezdinde bulunduran kâfir sayılmaz. Avrupa devletlerinin nişanlarında ve hemen hepsinde haç vardır. Abdülmecit, Abdülaziz, Murat Hamis, Abdülhamit, Mehmet Reşat da dâhil olduğu halde binlerce ve binlerce Müslüman bu haçlı nişanları eyyam-ı resmîyede ve göğüslerinin üstünde taşıdılar. Çünkü bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir." bk. Nazif, *İmana Tasallut*, s. 7.

<sup>82</sup> Munkariz: Sönen, yıkılan, çöken.

<sup>83</sup> Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup, s. 20.

حضرت عيساي آيين مکتوب

يا حيّ الله !..

سکا هم جسم ، هم عقل و ادراکله خطاب اتمک .  
ایسترم . کنديمی بیلدیکم ... استغفرالله ، بن هیچ  
بر زمان کنديمی بيلمهدم ؛ حافظهم ضبط وقایع اتمک .  
باشلادینی زمان دییه جکدم ... اوت ، حافظهم ضبط  
وقایع اتمک باشلادینی زمان سنی طانیدم . بک دیندار  
مسلمان اولان اویتم ، یکریمی سکر پیغمبرک اسملریله  
برلکده سنک آدیکی ده وجدان و ایمانه حک ایتدیلر .  
او وقت وجدانه بوکونکی کی بیک برکناھک عذابی ،  
ایمانه بیک برشبهنک اضطرابی بولاشامشدی . بن سنک  
بوتهکه ، یعنی انسانلری ضلال و معاصیدن تبعید ایله خیر  
و صلاحه سوق اتمک الله طرفندن مأمور بولوندیغیکه  
اوزون سنلر عصمتله ، حرمتله ، محبتله ایمان ایتدم .

Risalenin İlk Sayfası



# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

## YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal, yılda üç kez, dörder aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbu.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milet ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak – Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milet ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milet ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milet ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiyen metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milet ve Nihal'de yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak [www.milelvenihal.org](http://www.milelvenihal.org) ve [www.dinlertarihi.com](http://www.dinlertarihi.com) sitelerinde yayımlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

## YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak

gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfaya ya da 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.

2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.

4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.

5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkikli ise (tahk.:), sadeleştirme ise (sad.:), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.

d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.

e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).

7. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.