

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak - Haziran 2017, Cilt:20, Sayı: 51

ISSN: 1301-966-X

Bu dergi TÜBİTAK/ULAKBİM, SBVT
(Sosyal Bilimler Veri Tabanı) tarafından dizinlenmektedir.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 20 Sayı: 51
Ocak - Haziran 2017
Altı ayda bir çıkar
Fiyatı: 25 TL

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

Dizgi

Leyla TAŞKESEN

Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

Basım Tarihi

Haziran 2017
ANKARA

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhıhye/ANKARA

Redaksiyon

Mehmet Masatoğlu

Yazışma Adresi

Ahmet Erkan
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Bahçelievler/ Ankara

İrtibat Telefonu

Mehmet Masatoğlu 0505 250 96 88
diniarastirmalar98@gmail.com
web: www.diniarastirmalar.com.tr
dergipark.gov.tr/da

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Oğuzhan KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Recai DOĞAN

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Doç. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH

Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN

Yrd. Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK

Öğr. Gör. Fatma ÇAPCIOĞLU

Ar. Gör. Şahin KIZILABDULLAH

Ar. Gör. Fatma KENEVİR

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (Çukurova Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sankavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Yahya Michot, Prof. Dr. Hans-Georg Babke, Prof. Dr. Ebrahim Moosa, Prof. Dr. Martin Thurner, Prof. Dr. M. Nazif Mohib Shahrani, Prof. Dr. John Hare, Prof. Dr. John Valk, Prof. Dr. Jules Janssens, Prof. Dr. Frank Grifell, Prof. Dr. Erdal Toprakyaran, Doç. Dr. Zuhdija Hasanović, Doç. Dr. Yusuf Gökçalp (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (M. Akif Ersoy Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökçalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Doç. Dr. Tuğrul Yürük (Çukurova Üniv.)

EDİTÖRDEN

İlahiyat bilimleri alanında 19 yıldır yayın hayatında olan *Dini Araştırmalar Dergisi*, 20. cilt 51. sayısı ile yeniden okuyucusu ile buluşmanın haklı gururunu yaşamaktadır. Bu sayımız, biri tercüme olmak üzere dokuz yazıdan oluşmaktadır. Şevket Özcan, dinler tarihi alanıyla ilgili olan ve “Ninian Smart’a göre İslam’ın Boyutları” başlığını taşıyan yazısında, Ninian Smart’ın yedi boyutlu din modeli bağlamında İslam’la ilgili görüşlerini incelemektedir. Muhittin Özdemir, “İslâm Borçlar Hukukunda *Berâet* Kavramı ve Mezheplerin *Berâet* Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları” başlıklı yazısında, İslam hukukunun verilerinden hareketle mezheplerin usûl anlayışlarının, fer’î meselelerin çözümlenmesindeki etkisini tespit etmeye çalışmaktadır. Hatice Dağhan, “Abdülhak el-İslâmî’nin (XIV.-XV. yy) el-Husâmu’l-Memdüd Adlı Yahudiliğe Reddiyesinin Değerlendirilmesi” başlığını taşıyan makalesinde, Müslüman bir alimin yahudilik eleştirisini okuyucusuyla buluşturmaktadır. Mustafa Kınağ, “George Herbert Mead’ın Sosyal Ahlak Anlayışı” makalesinde, *George Herbert Mead’da Sosyal Benliğin Oluşumu* başlıklı doktora tezin-den hareketle Mead’ın bu konudaki görüşlerini paylaşmaktadır. Necati Sümer ve Ahmet Aktaş, “Yezidilerde Dini Teşkilatlanmanın Sosyal Hayata Yansımaları (Batman-Beşiri Örneği)” başlıklı ortak çalışmalarında, saha verilerinden hareketle Yezidilerde dini teşkilatlanmanın bir örneğini ortaya koymaktadırlar. Salih Çinpolat, “Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi” başlıklı makalesinde, çocuk sahibi olarak çoğalmanın Yahudilik açısından son derece önemli bir dini emir kabul edildiğine dikkat çekmektedir. Hasan Rıza Özdemir, “Müslüman Olmayanların Cehennem’de Görecekları Azâbın Ebedîliği Sorunu” makalesinde, Tefsir alanının imkanları çerçevesinde konuyu tartışmaya açmaktadır. Süleyman Berk, “Tasarımı ve Metniyle Farklı Bir Baskı *Hilye-i Şerîfe*” başlıklı makalesinde, örnek bir *Hilye-i Şerife* üzerinden klasik geleneğin temel özelliklerini aktarmaktadır. Bu sayının son yazısında ise Zekiye Sönmez, İrfan Shahid’in bir konferans metnini “İslâm ve Doğu Hıristiyanları: Mekke Milâdî 610-622” başlığıyla Türk okuyucusuyla buluşturmaktadır. Bu vesile ile dergimizin önceki sayılarına olduğu gibi bu sayısına da yazar ve hakem olarak katkıda bulunan bütün bilim insanlarına ve emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Prof. Dr. Recai DOĞAN

İÇİNDEKİLER

9 • Şevket ÖZCAN

NINIAN SMART'A GÖRE İSLAM'IN BOYUTLARI
According to Ninian Smart The Dimensions of Islam

35 • Muhittin ÖZDEMİR

İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA BERÂET KAVRAMI
VE
MEZHEPLERİN BERÂET KAVRAMI ÜZERİNDEKİ METODOLOJİK AYRILIKLARI
*The Term Barae in Islamic Lawvs of Obligation
And
Methodological Variances of Mazhabs on The Term Barae*

63 • Hatice DAĞHAN

ABDÜLHAK EL-İSLÂMÎ'NİN (XIV.-XV. yy) *EL-HUSÂMU'L-MEMDÛD* ADLI
YAHUDİLİĞE REDDİYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ
*The Evaluation of Abd Al-Haqq Al-Islâmî's (14th-15th century) Polemic Against Judaism:
Al-Husâm Al-Mamdûd*

87 • Mustafa KINAĞ

GEORGE HERBERT MEAD'IN SOSYAL AHLAK ANLAYIŞI
George Herbert Mead's Understanding Of Social Ethics

117 • Necati SÜMER - Ahmet AKTAŞ

YEZİDİLERDE DİNİ TEŞKİLATLANMANIN SOSYAL HAYATA YANSIMALARI
(BATMAN-BEŞİRİ ÖRNEĞİ)
*The Reflections of Religious Organization to Social Life in Yezidis
(The Sample of Batman-Beşiri)*

137 • Salih ÇİNPOLAT

YAHUDİLİKTE ÇOCUK SAHİBİ OLMA VE ÇOĞALMANIN YERİ VE ÖNEMİ
The Importance And Place of Having A Child And Reproduction In Judaism

153 • Hasan Rıza ÖZDEMİR

MÜSLÜMAN OLMAYANLARIN CEHENNEM'DE GÖRECEKLERİ AZÂBIN
EBEDİLİĞİ SORUNU

The Problem Of Helpless Eternity That Non-Muslims Will See In Hell

169 • Süleyman BERK

TASARIMI VE METNİYLE FARKLI BİR BASKI
HİLYE-İ ŞERİFE

A Distinctive Hilya (Hilye-i Serife) in Terms of Both Design and Text

187 • İrfan SHAHİD / Çev. Zekiye SÖNMEZ

İSLÂM VE DOĞU HİRİSTİYANLARI: MEKKE Milâdî 610-622

Islam and Oriens Christianus: Makka 610-622 AD

NINIAN SMART'A GÖRE İSLAM'IN BOYUTLARI

Şevket ÖZCAN*

Öz

Ninian Smart, özellikle yirminci yüzyılın son döneminin en önemli din araştırmacıları arasında yer alır. O, mevcut din tanımlarının ve dini analiz etmede kullanılan yöntemlerin tek yönlülüğüne işaret ederek, dinin çok boyutlu, dinamik ve diyalektik olarak tanımlanmasını ve analiz edilmesini önerir. Bu doğrultuda dini yedi boyutlu bir organizma şeklinde tanımlayarak, dinin yedi boyutlu din modeli bağlamında incelenmesi ve analiz edilmesi gerektiğini söyler. Onun ikili tarzda isimlendirdiği yedi boyutlu din modeli; pratik-ritüel, tecrübi-duygusal, hikayesel-mitolojik, doktrinel-felsefi, ahlaki-yasal, sosyal-organizasyonel ve materyal-sanatsal boyutlardan oluşur. O, bu model aracılığıyla dinin ve dinlerin genel özelliklerinin bir resmini sunmayı amaçlar. Din araştırmalarında fenomenolojik anlayışı benimseyen ve “değer yargısızlık” ilkesini uygulamaya çalışan Smart, İslam'ı büyük dünya dinleri arasında kabul ederek yedi boyutlu din modeli bağlamında incelenebileceğini ifade eder. Bu doğrultuda çeşitli eserlerinde İslam'la ilgili önemli analizler ve görüşler ortaya koyar. Bu makalede Ninian Smart'ın yedi boyutlu din modeli bağlamında İslam'la ilgili görüşleri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ninian Smart, İslam, Din, Boyut, Model.

Abstract

According to Ninian Smart The Dimensions of Islam

Ninian Smart has been among the most important phenomenologists of religion/researchers especially in the late period of twenty century. Smart offers to analyze and identify of religion as multidimensional, dynamic and dialectical,

* Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
ozcan.sevket06@gmail.com

by pointing to the one-sidedness of the methods used to analysis religion and present the definitions of religion. In this regard, he argues that religion must be examined and analized in the context of seven-dimensional model of religion, defining it as a seven-dimensional organisms. Seven-dimensional model of religion that he named the dual mode consists of dimensions practice-ritual, experience-emotional, narrative-mythic, doctrinal-philosophical, ethical-legal, social-institutional and material-artistic. Smart who thinks that these dimensions are more or less all religions, points that dimensions, each religion gives more or less importance by itself, are available and may be available. He aims to provide a picture of the general characteristics of religion and religions through this model. Smart who adopts phenomenological approach and tries to practice the principle of value-freedom in religious studies, recognizing Islam among the major world religions, expresses that the religion can be examined in the context of seven-dimensional model. In this regard, he propounds important analyzes and opinions about Islam in his various works. In this article, it has been discussed ideas of Ninian Smart about Islam in the context of seven-dimensional model.

Keywords: Ninian Smart, Islam, Religion, Dimension, Model.

GİRİŞ

Geçmişten günümüze din araştırmalarında, dini ve dinleri analiz etmek için çeşitli teori, yöntem ve yaklaşımlara başvurulmuştur. Bu doğrultuda benimsenen yaklaşımları; bir dinin doğruluğu çerçevesinde hareket eden “teolojik yaklaşım”, dinlerin farklılıklarını ve benzerliklerini ortaya koymayı amaçlayan “karşılaştırmalı yaklaşım” ve dindarın dini tecrübesine odaklanarak her türlü ön yargıdan uzak, empatik bir anlamayı hedefleyen “fenomenolojik yaklaşım” olarak özetlemek mümkündür. Fenomenolojik yaklaşımın çağdaş dönemdeki en önemli temsilcilerinden Ninian Smart (1927-2001),¹ klasik fenomenoloji anlayışlarının statik kaldığını belirterek, dinamik ve diyalektik bir fenomenoloji anlayışı benimser. Onun diyalektik din fenomenolojisi yedi bo-

1 Ninian Smart (1927- 2001), İskoç asıllı bir din araştırmacıdır. Kaliforniya (Santa Barbara) ve Lancaster Üniversitelerinde akademisyen olarak görev yapmış ve çeşitli üniversitelerde Dini Araştırmalar bölümlerinin kurulmasına öncülük etmiştir. Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi ve Din Felsefesi çalışma alanlarıdır. Bkz. Ursula King (2005), “Smart, Ninian”, The Encyclopedia of Religion, (ER), Lindsay Jones (Editor in Chief), Second Edition, USA: Macmillan Reference, c. XII, s. 8442- 8445.

yutlu din modeline dayanır. O, dini yedi boyutlu bir organizma olarak tanımlar ve bütün dinlerin yedi boyutlu din modeli bağlamında incelenebileceğini ileri sürerek, İslam dinini bu kapsamda değerlendirir. Bu noktada Smart'ın yedi boyutlu din modelinin ana hatlarına temas edilecektir.

1. Yedi Boyutlu Din Modeli

Dinin tek yönlü ve Budizm ile Caynizm gibi Tanrı inancına yer veremeyen dinleri dışlayacak şekilde tanımlanmasına karşı çıkan Smart, dinin hem içsel hem de dışsal boyutlarıyla bir bütün olarak tanımlanması gerektiğini düşünür. Ona göre din; “*Çeşitli doktrinleri, mitleri, ahlaki öğretileri, ritüelleri ve sosyal organizasyonları olan ve çeşitli dini tecrübelerle canlılık bulan altı boyutlu bir organizmadır.*” Daha sonra materyal-sanatsal boyutu da ilave ederek boyut sayısını yediye çıkarmıştır (Smart 1992a: 438; 1969a: 31).

Smart'a göre pratik-ritüel boyut, dinlerin ibadet gibi ritüellerine ve yoga gibi pratiklerine; tecrübi-duygusal boyut, dindarın tecrübelerine ve duygularına; hikayesel-mitolojik boyut, doğruluk testine tabi tutmaksızın dinlerin işaret ettiği Tanrı, peygamber, dinin ileri gelenleri ve bütün insanlarla ilgili olaylara; doktrinel-felsefi boyut, dinlerin temel doktrinlerine ve felsefi altyapılarına; ahlaki-yasal boyut, dinlerin ahlak öğretilerine, emir ve yasaklarına ve hukuki kurallarına; sosyal-organizasyonel boyut, dinlerin toplumsal yönüne ve dini teşkilatlanmalarına ve materyal-sanatsal boyut, dinlerin somutlaşan ve sanatla bütünleşen öğelerine işaret eder. Yedi boyutun her birinin, az veya çok bütün dinlerde mevcut olduğunu düşünen Smart, her dinin kendine göre daha fazla veya daha az önem verdiği boyutların mevcut olduğuna ve olabileceğine işaret eder. O, bu model aracılığıyla dinin ve dinlerin genel özelliklerinin bir resmini sunmayı amaçlamaktadır (Özcan 2016: 144- 216).

2. Smart'a Göre İslam'ın Boyutları

İslam'ın, (Hz.) Muhammed'in güçlü kariyeri ve Kur'an ayetlerine dayandığını belirten Smart, bu dinin güçlü bir medeniyet ortaya çıkardığını ve komşuluk ettiği Hıristiyanlıkla uzun süre mücadeleye girdiğine işaret eder (Smart 1998a: 290). Kur'an emirlerinin Arap paganizmini yıkmakla beraber bu emirlerden bazısının Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dini geleneklerin devamı niteliği taşıdığını iddia eder (Smart 1977: 188).

Smart, İslam'ın isminin işaret ettiği gibi bir olan Tanrı'ya teslimiyet dini olduğunu belirterek, bu dini Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm ve Konfüçyüsçülük ile beraber büyük dünya dinleri arasında sayar (Smart 1992a: 426; 1969a: 15). İslam'ın 7. yüzyılda hızlı bir yayılma gösterdiğine işaret eder.

rek, (Hz.) Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretiyle dinin siyasi hakiyetinin şaşkıncu bir hızla genişlediğini ve doğduğu Arap yarım adasından diğer ülkelere kısa zamanda yayıldığını ifade eder. Smart'a göre bu hızlı yayılımın temel nedeni, çeşitli konularda hızlı hareket etmeye imkan veren tek bir lidere (Hz. Muhammed) ve tek bir dökümana (Kur'an) sahip olunmasıdır (Smart 1998a: 285- 286; 1994: 177- 178).

Dinleri birer organizmaya benzeterek, tarihi gelişimin dinleri anlama açısından önemine dikkat çeken Smart, dini analizlerde "klasik (erken)", "orta dönem" ve "modern dönem" ayrımı çerçevesinde değerlendirmelerde bulunur. İslam'ı incelerken bu kategorizasyonu kullanan Smart, (Hz.) Muhammed'in yaşadığı dönemden İbn-i Rüşd (1126-1198) ve İbn-i Arabi (1165- 1240) gibi alimlerin yaşadığı 12. ve 13. yüzyıllara kadar olan dönemi "klasik (erken) dönem", bu dönemden özellikle 1. Dünya Savaşına kadar olan dönemi "orta dönem" ve bu savaştan sonraki süreci "modern dönem" olarak isimlendirir. Ayrıca o, klasik dönemle şekillenmeye başlayan "Sünni İslam" ve "Şii İslam" ayrımına dikkat çeker ve analizlerinde bu ayrımı vurgulamaya özen gösterir. Bu doğrultuda onun İslam'ın boyutlarıyla ilgili öne çıkan görüşleri sırasıyla şu şekildedir:

a. İslam'ın Ritüel ve Pratik Boyutu

İslam'ın ritüel yönünün oldukça önemli olduğunu ve Müslümanların dini yaşamlarının temelinde ibadetin yer aldığını belirten Smart, klasik dönem bağlamında, İslam esasları olarak kabul edildiğine işaret ettiği ritüelleri ele alır. Bu doğrultuda İslam esaslarının ilkinin Müslümanların tasdik etmeleri gereken, "*Allah'tan başka ilah yoktur ve (Hz.) Muhammed onun elçisidir.*" sözü olduğunu belirtir (Smart 1998a: 290; 1993: 143; 1995: 32). Smart'a göre bu ifadenin en önemli yönü, Hıristiyanlık'taki ruhbanlığın aksine Tanrı ve insan arasında herhangi bir aracıya ihtiyaç olmadığı düşüncesine yaptığı vurgudur (Smart 1977: 193).

Smart, İslam esaslarından ikincisinin namaz olduğuna işaret eder. Müslümanların günde beş defa Kabe'ye yönelerek, belirli kelime ve bedensel duruşlarla gerçekleştirilen namaz kılma görevi olduğunu belirten Smart'a göre namaz, aşkıyla irtibatı sağlayan bir iletişim şeklidir. Müslümanların Kabe'ye yönelerek namaz kılmalarının bazı sembolik anlamları vardır. Bir Müslüman namaza başlamadan önce Allah ile iletişime geçebilmek için uygun bir hale gelmek amacıyla suyla yıkanır (abdest). Daha sonra boynunu eğmek (ruku) ve alnını yere koymak (secde) gibi bedensel eylemlerle Allah'ın büyüklüğü ve üstünlüğü karşısındaki acizliğini kabul etmiş olur (Smart 1983: 135).

Smart'a göre namaz, Müslümanların dini yaşamlarının özüdür. Çünkü günde beş defa namaz kılmak Müslümanlar için en evrensel kuraldır. İslam'da namaz sadece Kur'an'da emredilmez, ayrıca onun (Hz.) Muhammed'den daha öncesine dayanan bir uygulama olduğuna inanılır. Smart, kıblenin önce Kudüs iken Yahudi muhalefeti ve diğer nedenlerden dolayı Kabe olarak tayin edildiğini belirterek, namazda en çok okunan surenin Müslümanların dini bağlılıklarının kalbini ifade eden Fatiha suresi olduğunu vurgular (Smart 1969a: 491).

Smart'a göre namaz, Müslümanın Allah'ı gün içerisinde bilincinde tutmasına imkan sağlar. Müslümanlardan gururlu ve dik başlı olanların dahi Allah'ın önünde secde etmeleri gerekir. Namaz kılanlar Mekke'ye doğru yönelmekle (Hz.) Muhammed'in yaşam manzaralarını ve Allah'ın müdahalesinin insanlık tarihine dinamik olarak girdiği yeri sürekli hatırlar. Müslüman ülkelerde namaz çağrısında kullanılan minarenin uzunluğu ve sesin yüksekliği gibi konularda çeşitli tartışmalar söz konusudur. Günümüzde müezzinin saf sesinin yerini elektronik aletler alsa da namaza çağrı güne önemli bir başlangıçtır. Üstünde namaz kılınan seccade de bir Müslüman için kutsal bir alanı ifade eder (Smart 1977: 193).

Smart, İslam esaslarından üçüncüsü olarak oruç ibadetini ele alır. Orucu, Ramazan ayında tan yerinin ağarmasından günbatımına kadar yemekten, içmekten, sigaradan ve cinsel ilişkiden uzak durmak olarak tanımlar (Smart 1998a: 290).

Smart, İslam esaslarından dördüncüsü olarak zekatı ele alır. Zekatın toplumsal açıdan önemli olduğunu ve bu uygulama sayesinde yoksulların refahının gözetildiğini vurgular (Smart 1998a: 290; 1994: 143). Bir Müslümanın elde ettiği gelirin kırkta birini yılda bir defa fakirlere vermesinin zorunluluk olduğunu belirten Smart, bu zorunluluğun uzunca zamandan beri terk edildiğini düşünür. Kur'an'ın fakir Müslümanlara yardım etmek için onlara para vermenin önemini vurguladığını, dolayısıyla bu uygulamanın Müslüman yardımseverliğinin merkezinde yer aldığını düşünür. Ona göre zekat Müslümanların merhametinin ve toplum olarak kenetlenişinin simgesidir (Smart 1969a: 491- 492).

Smart, İslam esaslarından beşincisi olarak haccı ele alır. Haccın dünya dinleri açısından ortak ve önemli bir ritüel olduğunu belirterek, onun en açık ve önemli örneğinin İslam'da yer aldığını düşünür. Müslümanların hayatları boyunca en az bir defa Kabe'yi haccetmeleri gerektiğine işaret eder (Smart 1998a: 290; 1994: 143). İslam'ın erken dönemlerinde haccın tehlikeli bir yolculuk olduğunu belirten Smart, çeşitli uluslardan gelen ve Mekke sınırları

içerisinde beyaz elbise (ihram) giyen hacıların hac ritüelleri boyunca eşit ve kardeş olarak birlikte hareket ettiklerini dile getirir. Hacda gerçekleştirilen ritüellerin İslam öncesi döneme uzandığına ve dünyanın bütün bölgelerinden gelen Müslümanları ortak bir noktada birleştirdiğine dikkat çeker (Smart 1969a: 492; 1977: 193).

Smart İslam'ın orta dönemi bağlamında, gerçekleştirilen ibadetlerin İslam coğrafyasının genişliğine rağmen evrenselliğe sahip olduğunu dile getirir. İslam'daki *Sünnilik* ve *Şiiilik* şeklinde ikili yapının bu dönemde giderek derinleştiğini, özellikle (Hz.) Hüseyin'in ölümünün yası gibi İslami takvimin önemli günleri bakımından Sünniler ve Şiiler arasında bazı farklılıkların teşekkül ettiğini belirtir (Smart 1998a: 305). Bu bağlamda giyilen kıyafetler ve çeşitli gösteriler nedeniyle Kербela törenlerinin, bir ölçüde Hıristiyanlıkta Paskalya'nın gelişi öncesindeki Mardi Gras kutlamalarına ve özellikle bu törenlerde gerçekleştirilen tabut gezdirme geleneğinin Hinduizm'deki bayramlarda Tanrı heykelinin gezdirilmesine benzediğini düşünür (Smart 1977: 210).

Smart, İslam'ın modern döneminde ritüel boyutun önemini koruduğunu ve dindar için günlük ibadetlerin hala dini yaşam için merkezi öneme sahip olduğunu vurgular (Smart 1998a: 507). İslam'ın ritüel boyutunun, her ne kadar İslam içerisinde çeşitli bölünmeler yaşansa da söz konusu farklı kültürleri birleştirdiğini düşünür (Smart 1994: 177).

b. İslam'ın Tecrübi ve Duygusal Boyutu

Dinleri incelerken, dindarların yaşadığı dini tecrübe ve duyguların oldukça önemli olduğunu düşünen Smart, bu tecrübe ve duyguların, dinlerin ortaya çıkmasını sağlayan önemli olaylar ve din kurucularının yaşamları söz konusu olduğunda daha fazla önem taşıdığını belirtir. Bu bağlamda (Hz.) Muhammed'in tebliğ faaliyetine, yaşadığı dini tecrübenin sonucunda başladığını söyler (Smart 1992a: 432; 1969a: 23).

(Hz.) Muhammed'in peygamberliğinden önce Mekke yakınındaki bir mağarada derin düşüncelere dalma alışkanlığına işaret eden Smart, 610 yılına geldiğinde onun Allah'ın elçisi olarak seçilişinin başlangıcını oluşturan ve *numinous*² karaktere sahip ilk dini tecrübeyi yaşadığını ifade eder

2 Dini tecrübeyi, numinous tecrübe ve mistik veya derin düşünme tecrübesi olarak iki temel kategoriye ayıran Smart'a göre numinous tecrübe, kutsal, korku verici veya tabiatüstü ile karşılaşıldığında ortaya çıkan/hissedilen, Alman filozof ve teolog Rudolf Otto'nun (1869- 1937) *mysterium tremendum at fascinans* (ürperti

(Smart 1998: 286- 287; 1994: 179). Onun ilk dini tecrübesi esnasında büyük bir varlığı gördüğünü, bu varlığı ilk başta Tanrı zannettiğini ancak daha sonra onun büyük meleklerden Cebrail olduğunu anladığını vurgular. Cebrail'in (Hz.) Muhammed'in okuma yazma bilmediğini bilmesine rağmen ondan bir kitaptan okumasını istediğini ve ona söylediği, "Rabbin adıyla Oku!" emrinin İslam'daki ilk vahiy olarak kabul edildiğini belirtir. Diğer zamanlarda peygamberin Tanrı tarafından vahyedilen bazı sözleri kalbinde hissettiğini ve bu sözlerin Kur'an'da bir araya getirildiğini belirtir. Smart, peygambere gelen vahiyleri içeren Kur'an'ın, oldukça güçlü, güzel, akustik ve Arapça bir kolleksiyon olduğunu düşünür. Bu durumda, "Müslümanlar, okuma-yazma bilmeyen birinin böylesi bir şaheseri nasıl meydana getirdiğini söyleyebilir?" sorusunun sorulabileceğini belirten Smart, bu durumun peygamberin *numinous* tecrübesinin Kur'an sözlerinin gizemli ve muhteşem ahengine yansımış olmasıyla açıklanabileceğini düşünür (Smart 1969a: 478; 1998a: 288; 1977: 188).

Smart, Kur'an'ın olağanüstü sanatsal bir başarı olduğunu, (Hz.) Muhammed'in döneminde kendisi tarafından yazdırıldığı ve onun öğretileriyle tutarlılık arz ettiği için uzun bir dönemde ve farklı kişilerce yazılan Yeni Ahit'e göre problemlili olmadığını ifade eder (Smart 1998: 287- 288). Dolayısıyla Kur'an'ın sadece Müslümanların iman ettiği bir kitap olarak değerlendirilmesinin onun Müslümanların hayatındaki gücünü ve merkeziliğini ortaya koymada yeterli olmadığını düşünür. Hıristiyanlıkta Tanrı'nın inkarnasyonu olarak kabul edilen İsa ile Kur'an'ın doğasının benzerlik taşıdığını, dolayısıyla Müslümanların Kur'an'a bakışına bu açıdan yaklaşılması gerektiğini vurgular. Çünkü o, Kur'an'ın kelimeler aracılığıyla somutlaşmış ilahi düşünce, ilahi yasa, yaşamı ve varlığı aşan gizemli bir söz ve ilahi bir varlığın imtihan aracı olduğunu ifade eder. Ona göre Tanrı'nın özelliklerinden birisi O'nun konuşmasıdır ve Kur'an Tanrı'nın ebedi konuşmasıdır. Kur'an'ın içinde ve ötesinde yer alan ilahi söz ebedidir. Dolayısıyla tüm bu özellikler İncil'e kıyasla Kur'an'a daha derin bir anlam ve daha yüksek bir statü kazandırır (Smart 1998: 289; 1977: 192). O ayrıca, hem tek bir karakterin öğretilerine dayanması hem de kısa zamanda içeriğiyle otoriter bir gelenek haline gelmesi bakımından Kur'an'ın yegane olduğunu düşünür (Smart 1969a: 480).

Kur'an'ın ebedi ve vahyedilmiş bir doğaya sahip olması nedeniyle, İslam inancına büyük bir güç verdiğini belirten Smart, Kur'an'ın başka bir dile

veren büyüleyici bir sır) kavramıyla özetlediği insanın dini tecrübesidir. Mistik tecrübe ise *numinous* tecrübeden oldukça farklıdır. Ona göre bu tecrübe, içsel ya da derin düşünceye dalma yolculuğudur (Smart 1998: 14- 15).

tercüme edilmesine mesafeli yaklaşır. Çünkü o, Kur'an'ın sadece Arapça olduğunu ve aslında bir söz olduğu için Arapça dışında Kur'an olmaması gerektiğini düşünür. Bir şeyi yazıya dökmenin yapılan şeyin genel bir değerlendirilmesinden ibaret olduğu için tercümenin bu duruma benzediğini ifade eder. Böylelikle o, dini vazetmek ve açıklamak amacıyla Arapça dışında başka bir dilde Kur'an'ın kullanılabileceğini ancak gerçek Kur'an'ın Arapça kalmaya devam etmesi gerektiğini, çünkü bir anlamda Tanrı'nın Arapça düşündüğünü ileri sürer (Smart 1998: 290; 1994: 181-182).

Smart, (Hz.) Muhammed'in müslümanlar arasındaki yaygın inanca göre meşhur bir "gece yolculuğu" (mirac) yaptığına işaret eder. Peygamberin bu tecrübesinin düşsel veya ilham edilmiş bir durum olduğunu düşünen Smart, daha sonraki süreçte ortaya çıkan dindarlıkla beraber bu yolculuğun (Hz.) Muhammed'in Burak isimli atla gerçek anlamda bir yolculuk yaptığına yönelik bir anlayışa dönüştüğünü belirtir. Ona göre bu anlayış, (Hz.) Muhammed'in mucizeleri bağlamında hareket eder ve onu olduğundan daha farklı bir karaktere dönüştürme niyeti taşır (Smart 1998a: 288; 1977: 215; 1994: 181). Hatta o, bu gece yolculuğunun bazı *şamanik* unsurlar taşıdığını ileri sürer (Smart 1969b: 24; 1969a: 488).

İslam'da şirkin en kötü günah olarak kabul edildiğini belirten Smart'a göre İslam'da *numinous* tecrübenin baskın olmasına rağmen Sufi hareketin etkisi *mistik* tecrübenin mevcudiyetini gösterir (Smart 1998a: 291; 1995: 32). Smart, bu hareketin özellikle büyük başarılarla imza atan İslam kültürünün aşırılıklara kaçmasını engellemeye yönelik önemli bir vazife gördüğünü düşünür. Sufizm'i asketik bir yaşam şekli ve mistik derin düşünme olarak nitelendiren Smart, bu harekette, "Tanrı'yla birleşmek, Tanrı'yla bir olmak ve Tanrı olmak" şeklinde ifadelerin ortaya çıktığına dikkat çeker. Bu duruma karşılık İslam'da her zaman Tanrı ve insan arasında köklü farklılık olduğuna yönelik güçlü vurguların olduğunu dile getirir. Bu vurgular nedeniyle bazı sufilerin kafir olarak nitelendirildiğini belirten Smart, bu sufilerin kendi egolarını Tanrı için ortadan kaldırmaları nedeniyle bir anlamda Tanrı oldukları şeklindeki bir anlayışın ortaya çıktığını ancak bu tür görüşlerin Ehl-i Sünnet tarafından reddedilmesinin şaşırtıcı olmadığını ifade eder (Smart 1998a: 297; 1969a: 509; 1977: 206).

Sufi hareketin dindar yaşamı yaygınlaştırmaya çalışan çeşitli gruplar aracılığıyla başladığını belirten Smart, oluşan sufi gelenek içerisinde grupları harekete geçirici manevi öğretmen ve lider olarak şeyh anlayışının ortaya çıktığına dikkat çeker. Sufi geleneğe bağlı grupların sadece yaşamlarını basitleştirmekle ilgilenmediklerini aynı zamanda Hint mistisizmi ve Hıristiyanlıktaki

derin düşünceci yaşama benzer şekilde çeşitli derin düşünme formlarına sahip olduklarını dile getirir. Bu bağlamda Hallac-ı Mansur'a dikkat çeken Smart, onun İslam peygamberi olması bağlamında (Hz.) İsa'nın takipçisi ve hayranı olduğunu ancak "Ben Hakkım" sözünün "Ben Tanrı'yım" şeklinde anlaşılabilir küfür kabul edilmesi nedeniyle 922'de idam edildiğini belirtir. Hallac'a karşı ılımlı bir yaklaşım sergileyen Smart, onun öğretisinin Tanrı aşkıyla ilgili olduğunu ve kendi dini tecrübelerini bütün açıklığıyla ortaya koyduğunu düşünür (Smart 1998a: 297- 298; 1969a: 515- 516; 1977: 206- 207).

Sufizm'in İslam'ın dünyanın değişik coğrafyalarına yayılmasında önemli bir rol oynadığını belirten Smart, Sufilerin insanlar üzerindeki prestij ve etkisini Hindistan'daki *yogilere* ve Orta Asya'daki *şamanlara* benzetir (Smart 1998a: 298, 304- 305; 1977: 207).

Smart, İslam'ın modern döneminde dini tecrübenin, dinamik bir yapıya sahip olduğunu ancak Sufi hareketin vurguladığı *mistik* yönelimi terk ettiğini, çünkü sufi pratiklerin itibarını kaybettiğini düşünür (Smart 1998a: 507).

c. İslam'ın Hikayesel ve Mitolojik Boyutu

Smart, İslam'a göre (Hz.) Muhammed'in Adem'den İbrahim'e ve Musa'ya ondan İsa'ya kadar devam eden peygamberler zincirinin hem en büyüğü hem de bu zincirin sonu olduğunu vurgular. Bu durumun ilahi bir planı ima ettiğini düşünen Smart, bir süreç olarak İslam'da İbrahim ve diğer peygamberlerin, hem Tanrı'nın insanoğluluyla iletişim vasıtaları hem de onları eğitme yönteminin bir parçası olduğunu düşünür. Dolayısıyla İslam'ın Yahudilik ve Hıristiyanlığa yönelik pozitif bir yaklaşım benimsediğini ancak bu dinlerin mensuplarınca bunun bir miktar büyüklük taslama olarak görüldüğünü ifade eder (Smart 1998a: 290).

(Hz.) Muhammed'in 610'da ilk dini tecrübesini yaşayarak Allah'ın elçisi görevini üstlendiğini belirten Smart, mesajının toplumu tarafından hoş karşılanmama nedenlerini şu şekilde sıralar: Birincisi, İslam mesajının politeizme karşı olması dolayısıyla Mekke'deki tapınaklar üzerinden geçimlerini sağlayanlar tarafından bir tehdit unsuru olarak kabul edilmesidir. İkincisi, İslam'ın öğütlediği ahlak öğretisinin Mekke'li zengin tüccarların para kazanma politikalarıyla uyumlu olmamasıdır. Üçüncüsü, İslam mesajının özellikle evlilik konusu üzere toplumun hukuki yapısını değiştirmesidir (1998a: 286-287).

Smart, (Hz.) Muhammed'in 622'de Medine'ye göç ederek şehrin liderliğini ele geçirdiğini ve diplomatik yeteneği ile birleştirici mesajı sayesinde bu-

raya bir düzen getirdiğini belirtir. Bir süre sonra Kureyş'e ve Mekkeli insanlara karşı mücadeleye başladığına ve kısa zamanda Mekke'ye girerek buranın da lideri haline geldiğine işaret eder. (Hz.) Muhammed'in Arabistan'a büyük ölçüde hakim olduğu ve Suriye ile Irak'ı fethetmeyi planladığı bir zamanda 632'de vefat ettiğini belirtir (Smart 1969a: 483- 484; 1998a: 287- 288).

Smart, (Hz.) Muhammed'in önemli askeri ve politik bir lider, asil ruhlu, kararlı ve peygamberî tecrübelerinin bir sonucu olarak, sahip olduğu inancın güvenini hissettiğini düşünür. Onun, Müslümanlar için takdir ve takip etmeleri gereken Allah'ın kendisini son vahiy ile görevlendirdiği ve insanların en iyisi, ideal bir şahsiyet olduğunu belirtir. Ancak onun tanrılaştırılmasına yönelik tavırlardan Müslümanların özellikle uzak durduklarına dikkat çeker. Diğer taraftan onun yüce ahlaki bir ideal olduğunu ve İsa Mesih'e kıyasla daha yakından takip edildiğini ifade eder. Bunun nedeni olarak Kur'an'dan sonra İslam'ın ikinci kaynağı olarak kabul edilen Hadis geleneğinin mevcudiyetine işaret eder (Smart 1998a: 288).

(Hz.) Muhammed'in yaşadığı dönemi "İslam'ın erken dönemi" olarak nitelendiren Smart, özellikle dört halifeyle birlikte "İslam'ın klasik dönemi"nin şekillenmeye başladığını vurgular. (Hz.) Muhammed'in vefatından sonra bir süre halifelik tartışmalarının yaşandığına dikkat çeken Smart, ilk önce (Hz.) Ebubekir'in halife olmasının kararlaştırıldığını ve onun iki yıllık halifeliğini (Hz.) Ömer'in halifeliğinin takip ettiğini ifade eder. Onun zamanında İslam coğrafyasının genişlediğini ve Arapların savaş, din ve Arap olmayanlarla ilgilendiğini belirterek, bu süreçte Arap olmayanlara yönelik uygulanan vergi sisteminin geçmişe nazaran oldukça yumuşak bir uygulama olduğunu dile getirir. (Hz.) Ömer'den sonra (Hz.) Osman'ın halife olduğunu ve onun öldürülmesinin ise İslam'daki ilk iç savaşın ortaya çıkmasına yol açtığını belirtir. (Hz.) Muhammed'in damadı ve kuzeni (Hz.) Ali'nin Müslümanların dördüncü halifesi olduğunu, 661'de öldürüldüğünü ve oğlu (Hz.) Hüseyin'in 680'de Kerbela'daki şehadetiyle Şia hareketinin ilk şehit şahsiyeti haline geldiğini ortaya koyar. 661-750 yılları arasında Muaviye'yle başlayan Ümeyye soyunun liderliği eline geçirdiğini, Suriye merkezli ve askeri politikasıyla hareket ettiğini dile getirir (Smart 1998a: 295; 1977: 205).

Smart, 750'de Ümeyye soyunun hakimiyetinin Abbasi soyu tarafından sonlandırıldığını ve yeni merkezin Bağdat olarak tayin edildiğini belirtir. Bu şekilde İslam için yeni ve olağanüstü bir kültürel aşamaya girildiğini ve bu doğrultuda Fatimiler tarafından 969 yılında ele geçirilen Mısır'daki Kahire'nin ve 929 yılından itibaren Ümeyye soyu tarafından yönetilen İspanya'daki Kurtuba'nın mükemmel başkentler haline geldiğini dile getirir. İslam toplumu

açısından hassas olan bu süreç içerisinde çeşitli nedenlere dayalı gerilimler sonucunda toplum içerisinde bazı bölünmelerin yaşandığına işaret ederek, bunlardan en önemlisinin Şiilik-Sünnilik ayrımı olduğunu vurgular (Smart 1998a: 296; 1969a: 505; 1977: 186).

Genel olarak İslam'da Sünni öğretilerin ve hukuk yorumlarının egemen oluşuna ve Şii kültürün özellikle Irak ve İran topraklarında yaygın haline işaret eden Smart, Şii hareketini şu şekilde özetler: “*Sünni-Şii ayrımı, Ümeyye soyu ile (Hz.) Muhammed'in damadı ve kuzeni Ali'nin ailesi arasındaki uzlaşmazlıklardan ortaya çıkmıştır. Ali'nin taraftarları onun, (Hz.) Muhammed'in halifelik bakımından varisi olması gerektiğini düşündüler. Şiiliğe göre üçüncü imam ve İslam'ın manevi lideri olan Ali'nin torunu Hüseyin, bir grup taraftarıyla birlikte 680 yılında Irak sınırlarındaki Kerbela'da şehit edilmiştir. Onun şehadeti, kameri takvime göre her yıl Muharrem ayının onuncu gününde anılmaktadır. Muharrem ayının onuncu günü anma törenlerinin zirvesidir. Bugün Hüseyin'in ölümüne duyulan üzüntünün bir nişanesi olarak, onun atını temsilen silahlarla kuşatılmış ve kanlarla boyanmış atlar tören yerlerine getirilir ve Kerbela olayını anlatan resimler ellerde taşınır. Kerbela'da gerçekleştirilen törenler İslam'daki şehitlik ve çilecilik anlayışlarına vurgu yapanlara hitap eder. Bu gösterilerin Orta Doğu'daki önemli etkisinin, Hüseyin motifyle İsa Mesih'in ölümü arasındaki benzerlikten kaynaklandığı söylenebilir. Ancak Şii hareketin güçlenmesi klasik dönemde gerçekleşir. Dahası bu dönemde imamet yani dini liderlik teorisi, şehitlik konusundan daha önemli bir hale gelmiştir. İslam'da imam kavramı, camide görev yapan ibadet lideri anlamına gelebilir. Ayrıca bu kavram, daha manalı şekilde 'İslam'ın dini lideri' anlamında kullanılabilir. Teorik olarak, 'imam' ve 'halife' aynı anlamda olmalıdır ancak pratikte halifelik yanlış silsileyle doğrudan bozulduğu için halifelik silsilesinin devamı imamlardır. Baskın olan Şii grup, oniki imam silsilesine sahiptir ve bu nedenle 'onikiciler' olarak isimlendirilir ve özellikle yedi imam silsilesine sahip olan 'İsmaililer' grubundan ayrılır. Onikiciler'e göre, son imam, küçükken kaybolmuş ve nihayetle gelecek olan Muhammed'dir. O, Mesihçi bir figürdür ve ondan 'el-muntazar' (beklenen) olarak bahsedilir. Bu durum Şiilik'te, 'gâip imam' öğretisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.*

Temel öğretilerindeki çeşitli farklılıklar nedeniyle Şiilik, geleneksel Sünni geleneğiyle boyutları açısından önemli ayrılıklara sahiptir. Şiiliğin doktrinleri, peygambere silsile yoluyla bağlanan İmamlar'ın rehberliğine işaret eder. Ritüellerde, bir dereceye kadar Bakire Meryem'e benzer şekilde peygamberin kızı Fatıma kültü gelişmiştir. Hüseyin'in ölümünü anma törenleri çileci yaklaşıma aşırı vurgu yapar. Tecrübi olarak, Sünnilerin Şiiliğin daha fazla

yayılmasını engelleyişine yardımcı olmasına rağmen Sufizm Şii'lik'te oldukça etkindir. Ezoterik pratikler gibi gnostik motif (gizli bilgi) oldukça yaygındır. Organizasyonel olarak Şii'lik, Sünnilik'ten farklı şekilde kendi otoritelerine sahiptir. Ahlaki ve Yasal olarak Şii'lik, Sünnilik'le çoğu konuda benzerlik taşır ancak muta (geçici nikah) konusu bir istisna teşkil eder.” (Smart 1998a: 300; 1994: 197- 198).

İslam'ın orta döneminde Moğollar'ın işgallerinin Müslüman dünya üzerinde olumsuz etkilerine işaret eden Smart, Osmanlı'nın İstanbul'u fethederek (*conquer*) Müslümanlar ve Hıristiyanların beraber yaşadığı bir birlikteliği sağladığını vurgular. Bu dönemde İslam'ın Avrupa güçleriyle çeşitli yönlerden çatıştığına işaret eden Smart, özellikle Osmanlı Devleti'nin üzerinde önemle durur (Smart 1998a: 304; 1994: 205). Osmanlı'nın Viyana kapılarına dayandığı 1683 yılını Avrupa'daki ilerleyişinin zirvesi kabul eden Smart, Osmanlı'nın ilk başta Anadolu'da bir beylik olmasına rağmen, bu dönemde Avrupa'dan Mısır'a varıncaya kadar oldukça geniş bir alana egemen olduğuna işaret eder. Kutsal topraklar dahil Arap topraklarının çoğunluğunu elinde bulunduran Osmanlı'nın kendisini, erken dönem İslam Medeniyeti'nin varisi kabul ettiğini belirterek, çöküşünün en büyük nedenini, askeri bakımdan Batı'nın gerisinde kalması olarak görür (Smart 1998a: 484; 1994: 206).

İslam'da 18. yüzyılın hareketlilik dönemi olduğunu belirten Smart, bu dönemde İslam inancını sosyal ve ahlaki açıdan yeniden yapılandırma teşebbüslerinin ortaya çıkışını vurgular. O, bu teşebbüslerin Avrupa karşısında İslam dünyasının kendini zayıf olarak kabul etmesinden kaynaklandığını düşünür. Bu bağlamda Muhammed b. Abdülvahhab'ın (1703-1792) kurduğu Vahhabilik hareketini örnek vererek, bu hareketin Batı hegemonyası altındaki Arap topraklarında teşekkül edişinin özel anlamına dikkat çeker (Smart 1998a: 485; 1977: 214). Smart, İslam'daki modernleşme çalışmalarıyla ilgili olarak özellikle Cemaleddin Afgani (1838- 1897), Muhammed Abduh (1849- 1905) ve Muhammed Reşid Rıza'nın (1865- 1935) isimlerini zikreder (Smart 1998a: 488; 1994: 209- 211).

Smart, İslam'ın köktenci tipinin çeşitli şekillerde Müslümanlar arasında mevcudiyetine rağmen sosyal eğilim açısından onun modern tipinin pratikte daha etkili olduğunu düşünür. Bu nedenle liberal İslam anlayışının daha yaygın hale geleceğini ileri süren Smart, böylelikle özellikle Batı'da yaygınlaşmaya başlayan liberal İslam anlayışının bu dinin ana bölgelerine nüfuz edeceği tahmininde bulunur. Dolayısıyla İslam'ın diğer dinlerle diyaloga geçmesinin kolaylaşacağını veya bu imkana sahip olunacağını düşünür (Smart 1998a: 479).

Müslüman dünyanın çeşitli dönemlerde Avrupa'nın baskısı altında yaşamak zorunda kaldığını belirten Smart, bu durumun, bir zamanlar onurlu ve muhteşem bir konuma sahip olduğunu belirttiği İslam medeniyeti için travmatik bir tecrübe olduğunu ifade eder (Smart 1998a: 484; 1994: 206). 1. Dünya savaşından sonra Osmanlı'nın dağılmasıyla Arap topraklarındaki İngiliz ve Fransız egemenliğinin Arap ülkelerinde krallık ve askeri diktatörlüklerin ömrünün uzun olmasına ve Filistin sorununun temellerinin atılmasına neden olduğunu belirtir. Aynı şekilde bu dönemde Afganistan, Sudan, Kuzey Afrika'nın çoğu ve hatta nispeten Endonezya'da çeşitli diktatörlüklerin mevcudiyetine işaret eder. Güney Asya'da ise Pakistan, Bangladeş ve Hindistan gibi ülkelerin varlığı nedeniyle dünyadaki Müslümanların büyük bölümünün buralarda bulunduğunu ve buralarda demokrasi bağlamında çeşitli tartışmaların ve sorunların yaşandığına işaret eder (Smart 1998a: 484- 485; 1994: 206).

Smart, İslam'ın modern döneminde hikayesel ve mitolojik boyut bağlamında ise, İslam coğrafyasında meydana gelen yeniliklerin gerçek İslam anlayışına tezat görüldüğünü, dolayısıyla bu tavrın günümüzde İslam ülkelerinin içinde bulunduğu nispeten üzücü duruma neden olduğunu iler sürer (Smart 1998a: 507; 1994: 226).

d. İslam'ın Doktrinel ve Felsefi Boyutu

Smart doktrinel boyutun, İslam'ın beş esası olarak; Tanrı'ya, meleklerle, vahyedilmiş kitaplara, Tanrı'nın elçilerine ve insanların yargılanacağı en son güne inanmak şeklinde özetlenebileceğini belirtir (Smart 2001: 158).³

“Allah'sız İslam hiçbir şeydir ve Allah olmaksızın İslam'ın muhteşemliğinin bir anlamı yoktur.” diyen Smart'a göre İslam Tanrı'nın yüceliğine ve ötekiliğine aşırı vurgu yapar. Allah korkutucu şekilde tektir ancak rahmet ve merhametle doludur. Bu nedenle onun iradesine göre hareket etmek bir sevgi eylemidir. Müslümanların zihninde Allah, hayatta ve ölüm sonrasında anlamın kaynağı, cenneti oluşturan, cehennemle cezalandıran, acı çekenlere rehber ve arkadaş, zalimlerin düşmanı, meleklerle hükmeden, inananları ödüllendiren ve Adem'den İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya ve en son (Hz.) Muhammed'e kadar peygamberlerle ve onların aracılığıyla insanlarla konuşan bir yaratıcıdır. Böylece Tanrı'da, namaza davet, cennet ümidi, dünyada yeni bir düzen sözü ve dünya ölçeğinde bir kardeşlik toplumu gibi İslam'ın bütün güzellikleri

3 Smart İslam literatüründeki “İman Esasları” veya “İmanın Şartları” tabiri yerine “İslam Esasları” tabirini kullanmayı tercih eder.

özetlenebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın izi Mekke'de ve ibadet edilen seccadede bulunabilir ve sesi Kur'an'dan ve minareden işitilebilir. İnsanı yaratan Tanrı, gerçekten dindar olan Müslümalara üstün bir değer verir (Smart 1977: 195).

Smart, İslam'da özellikle Tanrı'nın birliğine ve (Hz.) Muhammed'in elçiliğine vurgu yapılırken, Tanrı'nın emirlerine aracılık eden çeşitli meleklerin varlığının önemli bir konu olduğuna işaret eder. Melekler içerisinde Tanrı'nın huzurundan kovulan İblis'in olduğunu belirterek, isminin Grekçe'de karanlıkların efendisi anlamındaki "diabolos" kelimesinden türediğini iddia eder. İblis'in ve temsilcilerinin inananların işlerini zorlaştırdığını ancak bunun Allah'ın izin verdiği ölçüde gerçekleştiğini ifade eder (Smart 1969a: 487-488).

Allah'ın gücünün Kur'an'da güçlü bir şekilde vurgulandığını belirten Smart, bu gücün sadece insanları doğruya iletmede değil yanlış yola gitmeye de izin verecek şekilde tecelli ettiğini belirtir. Dolayısıyla o, Allah'ın insanların kaderini kurtuluş ve dalalet bağlamında tayin ettiğini belirterek, bu doğrultuda (Hz.) Muhammed'in öğretilerinde Allah'ın birliğinin yanında onun muhteşemliğinin ve gücünün vurgulandığını dile getirir. Bu boyut bağlamında ahiret inancının önemli bir konu olduğunu belirten Smart, iyiliklerin cennetle mükafatlandırıldığını ve kötülüklerin cehennemle cezalandırıldığını vurgulayan bu inancın Yahudilik ve Hıristiyanlıkla benzerlik taşıdığını ifade eder. İslam'da ahiret hayatının çok canlı bir şekilde tasvir edildiğine işaret eder (Smart 1969a: 488- 489).

İslam'ın ahiret anlayışındaki eskatolojinin, Allah'ın adaleti ve hareket tarzı üzerinde durduğunu belirten Smart, ayrıca bu eskatolojinin Müslüman savaşçıların cesaretini ve imanını artırmada önemli bir işlev gördüğünü belirtir. Dolayısıyla onlar için ölümün güç ve ganimetten daha fazlasını ifade ettiğine işaret eder ve iman edenler tarafından bu eskatolojinin Allah'ın adaletinin en önemli göstergesi olarak kabul edildiğini belirtir (Smart 1969a: 489).

Smart, Yahudilik ve Hıristiyanlığa göre İslam'ın inanç temellerinin daha kısa sürede, özellikle (Hz.) Muhammed zamanında şekillendiğini ancak onun vefatından sonra farklı kültürlerle karşılaşılması sonucu ortaya çıkan problemleri çözmek için önemli üç geleneğin teşekkül ettiğini vurgular. Bunlar; Kelam, Sufizm ve onun ifadesiyle İslami Felsefe'dir (Smart 2001: 158; 1969a: 540- 541). Bu bağlamda Aristo'nun (M.Ö. 384- 322) İslam'ın entellektüel kültürünü etkileyen en önemli felsefeci olduğuna işaret eder (Smart 2001: 159).

Smart, İslam'ın klasik dönemde yeni dini güçlerle ve Grek felsefesiyle karşılaşması sonucunda İslam teolojisinin şekillenmeye başladığını ve bu

etkilenişin İslam'ın orta döneminde de devam ettiğini ifade eder. Bu doğrultuda o, Mutezile'nin İslam'ın 2. ve 3. yüzyılları arasındaki en büyük hareketlerden birisi ve Kelamın en büyük sistematize edicilerinden olduğunu ileri sürer. Mutezile'nin atomculuğu esas alan rasyonel bir dünya görüşüne sahip olduğunu ancak Grek Felsefesinden öte bir yaklaşımı benimsediğini dile getirir. Dolayısıyla Mutezile'nin özellikle insanın iradesi ve Kur'an'ın yaratılmışlığı konularında Ehl-i Sünnet anlayışından farklılaştığına dikkat çeker. Mutezile'nin özellikle antropomorfik anlayışa karşı olduğunu ve Kur'an'da yer alan Tanrı'yla ilgili "Tanrı'nın eli ve bir tahta oturması" gibi ifadeleri metaforik bir tarzda yorumladığını vurgular (Smart 1998a: 296- 297; 1969a: 506- 507). Mutezile'nin karşısında Eş'ari'nin (873- 975) kurucusu olduğu Eş'ariliğin yer aldığını belirten Smart, Eş'ari'nin Ehl-i Sünnet akımını en sıkı şekilde formüle eden şahsiyet olduğunu belirtir (Smart 1998a: 297; 1969a: 507- 508).

Smart, Müslüman felsefecilerden özellikle İbn-i Rüşd'e dikkat çeker. Onun Aristo'nun eserlerinin şerhini ve özetini yapmakla görevlendirildiğini ve bu çalışmaları sayesinde Thomas Aquinas (1225- 1274) dahil pek çok Hıristiyan bilim adamını önemli ölçüde etkilediğini ifade eder. İbn-i Rüşd'ün özellikle bireysel ruhun ölümsüzlüğünü reddedici görüşleriyle hem Hıristiyan hem de Kur'an bakış açısıyla çeliştiğini ifade eden Smart, bu doğrultuda Gazali'nin "Tehafüt-ül Felasife" (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserine karşılık "Tehafütü't-Tehafüt" (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı bir eseri kaleme aldığını belirtir. Smart, İbn-i Rüşd'ün görüşlerinin döneminde dinsizlik olarak kabul edildiğine ve bu nedenle sürgüne maruz kaldığına işaret eder (Smart 1998a: 303; 1969a: 519).

Smart İslam'ın modern dönem doktrinel boyutunda, Kur'an'ın literal yorumlarının terk edilmesine yönelik bir eğilim olduğunu ve bu durumun bilime yönelik müsamahakarlığa olanak sağladığını ifade eder. Ayrıca bu tarz yorumlarda çeşitli felsefe türlerinin etkisinin açıkça görülebileceğini vurgular (Smart 1998a: 507; 1994: 226).

e. İslam'ın Ahlaki ve Yasal Boyutu

İslam'ın Müslümanlara yönelik ritüel emirlerinin yanında ahlaki emirlerin de mevcut olduğunu belirten Smart, bu emirlerin İslam'ın inanç yapısında önemli bir role sahip olduğunu vurgular. İslam'ın doğru tavır üzerinde durduğunu dolayısıyla Müslümanlardan hem içlerinde hem de dışlarında adalet ve barış hissinden vazgeçmemeleri gerektiğine yönelik telkinde bulunduğu işaret eder (Smart 1998a: 507).

(Hz.) Muhammed'in Müslümanlar arasında güçlü bir kardeşlik duygusunu tesis ettiğini belirten Smart, onun tesis ettiği toplum içerisinde İslam'ın emirlerine uymayanların olmasına rağmen onlara saygı göstermenin tavsiye edildiğine dikkat çeker. Bu noktada (Hz.) Muhammed'in Müslümanların genel insani tavırlarını şekillendirmeye büyük önem verdiğini dolayısıyla özel konularla ilgili düzenlemelerle de ilgilendiğini ifade eder. Smart'a göre (Hz.) Muhammed, köleliği kaldırmak için hareket etmese de Kur'an kölelere insani olarak davranılması gerektiğini telkin etmiştir. Bu doğrultuda Müslüman olan bir köleyi sahibinin özgür bırakması en büyük iyiliklerden kabul edilmiştir. Kadın köleler cariye olarak kabul edilmiş ancak fuhuş için istismar edilmemişlerdir. Müslüman düzen içerisinde evliliğe yeni bir bakış açısı kazandırılmış, mevcut kurallar kısmen değiştirilerek dört kadınla evliliğe izin verilmiş ve eşlere eşit davranılması gerektiği güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Kocaya boşama izni verilmekle birlikte eşine mehir ve nafaka verme zorunluluğu getirilmiştir. Böylece kuralsız boşamanın zararları azaltılmıştır. Bu şekilde (Hz.) Muhammed mevcut kurumları ortadan kaldırmamasına veya sil baştan oluşturmamasına rağmen onları yeniden şekillendirmiştir. (Hz.) Muhammed erken dönemdeki makul reformları nedeniyle, sosyal adalet ve insanlık konularında önemli gelişmelere imza atmıştır (Smart 1969a: 493- 494).

Smart'a göre Kur'an'ın en önemli yasakları arasında kumar, içki ve domuz en ön sıradadır. İslamiyet öncesi dönemde önemli bir sosyal problem olan kumarı (Hz.) Muhammed tamamen yasaklamıştır. Aynı şekilde içki de yasaklanmıştır. Kur'an'ın ifadesiyle, içki ve kumar günahdır ve insanlara bir takım faydaları vardır ancak zararları faydalarına karşı daha baskındır. Domuz devam eden gelen Yahudilik geleneğinde pis olarak kabul edilir. Bu nedenle içki ve domuz dayanan tabular Hıristiyanlık ve İslam arasındaki ayrımın ileri seviyedeki dışsal işaretlerini temsil eder. Bu tarzda Kur'an'da ayrıntılı kurallar yer alır. Bunlar, örf ve geleneğe dayanır ve İslam Hukuku'nun temelini oluşturur. (Hz.) Muhammed sadece bireysel olarak benimsenen/benimsenmeyen bir inanç ortaya koymamış, aynı zamanda ilahi kaynaklı bir hukuk tarafından kontrol edilen ve kardeşlik düşüncesi etrafında şekillenen siyasi bir toplum oluşturmuştur (Smart 1969a: 494- 495; 1977: 190).

Smart, İslam'da insanların Allah katında eşit kabul edilmesine karşılık kadınlara yönelik bir eşitsizliğin mevcut olduğunu ve bu doğrultuda İslam hukukunda kadına yönelik çeşitli kısıtlamaların yer aldığını düşünür. Bu bağlamda başörtüsünün vahiy kaynaklı olmadığını ancak Müslüman coğrafyalarda başörtüsü takmanın yaygın bir uygulama olarak devam ettirildiğini belirtir. Ona göre bu durum, İslam hukukunda kadınların ve erkeklerin ayrı doğallara

ve fonksiyonlara sahip görülmesinden kaynaklanmaktadır (Smart 1983: 119-120).

Smart, İslam toplumu genişledikçe ve kültür değiştikçe hukuk yorumunun değişmesinin zorunluluk arz ettiğini belirtir. İslam hukukunun dört önemli kaynağı olduğunu ifade ederek, bunları şu şekilde sıralar: Birincisi *Kur'an*'dır ve onda emredilen şeyler zorunluluk taşır. İkincisi *Sünnet* veya *Gelenek*'tir. Bunlar (Hz.) Muhammed'in sözlerinden ve eylemlerinden oluşur. Hukuk istemi için önemli bir konumda yer alır. Üçüncüsü *Kıyas* veya *İctihat*'tir. Dördüncüsü *İcma* veya *Konsensüs*'tür. 10. ve 11. yüzyıllarda İslam'ın hukuki dönüşüncesinin temel yapısının şekillendiğini ve değişik hukuk ekollerinin ortaya çıktığını belirten Smart, bu süreç sonucunda "*İctihat kapısı kapanmıştır.*" anlayışının hakim olduğunu ve ortaya çıkan sorunların müntesibi olunan ekoller çerçevesinde çözümlenmesinin bir gelenek haline geldiğini belirtir (Smart 1998a: 298- 299; 1969a: 524- 525).

Smart'a göre İslam Hukuku, ahlak kurallarından sivil hukuka ve adli hukuktan nezaket kurallarına kadar pek çok konuyu kapsar ve beş temel eyleme dayanır. Bunlar; zorunlu kılmak, tavsiye etmek, yasaklamak, kınamak ve ilgilenmemektir. Smart söz konusu bu eylemlerin İslam hukukunu mantıklı bir yapı haline getirdiğini düşünür (Smart 1998a: 299).

Smart, İslam hukuku açısından cihadın önemini vurgulayarak, bu kavramı; "*inanç adına mücadele etme ve inancın hüküm sürdüğü alanları genişletme görevi*" olarak tanımlar. Bu doğrultuda İslam'ın klasik döneminde, dünyayı "*Darü'l Harp*" (Savaş Bölgesi) ve "*Darü'l İslam*" (İslam Bölgesi) şeklinde ikiye ayırmanın gelenek haline geldiğini belirtir. Kur'an'ın, politeistlerin, Hıristiyanların ve Yahudilerin İslam hukukunun üstünlüğünü kabul ederek, cizyelerini veya vergilerini vermeyi kabul edene kadar onlara karşı savaşmayı bir görev olarak gördüğüne işaret eder. Genellikle cihadın İslam'ın altıncı esası olarak kabul edildiğini belirten Smart, bu görev algısının süreç içerisinde çeşitli şekillerde yumuşatıldığına dikkat çeker. İslam'ın erken dönemlerinde savaşların savunma amaçlı yapıldığı ve asıl cihadın nefisle mücadele olduğu yönünde bir algının ortaya çıktığını belirterek, bunun özellikle Sufi hareket aracılığıyla gerçekleştiğini düşünür (Smart 1998a: 299-300; 1977: 194; 1994: 197).

Smart, cihadın önemini vurgulamasına rağmen "*İslam kılıç zoruyla yayılmıştır.*" anlayışının oldukça yanıltıcı olduğunu düşünür. Çünkü Müslümanların fethettiği Orta Doğu nüfusunun büyük çoğunluğunun herhangi bir zorlamaya maruz kalmaksızın Müslüman olduğuna işaret eder. İslam'ın zorlayıcı güçlerle değil daha çok dolaylı ikna yöntemleri aracılığıyla yayıldığını belirtir.

Eğer İslam zorlayıcı bir şekilde yayılmış olsaydı, popüler imajının asla mevcut halinde olduğu kadar güçlü olamayacağını düşünür (Smart 1969a: 500).

Smart, İslam'ın modern döneminde ahlaki ve yasal boyut açısından şeriatın yeniden canlandırılmasına yönelik önemli çabaların gösterildiğini ifade eder. Bu dönemde şeriatla ilgili olarak alkol ve kadın gibi çeşitli meselelerin ele alındığını ve özellikle kadının başörtüsü takması gerektiğine yönelik hukuki bir anlayışın geliştiğini ileri sürer. Başörtüsünün gelenekselci bir yaklaşım çerçevesinde ele alınsa da çok da geleneksel bir emir olmadığını belirten Smart, bu uygulamanın geleneğe yönelik aşırı vurgudan kaynaklandığını ve gerçek İslam'a dönüş hareketleri için gerekli bir enstrüman olarak görüldüğünü ileri sürer. Ancak o, başörtüsü anlayışının geleneksel İslam'dan ziyade son derece protestanca bir teşebbüs olduğunu iddia eder (Smart 1998a: 507; 1994: 226). Bu noktada o, dini çoğulculuğun toplumlarda hakim olması gerektiği görüşünden hareketle her ne kadar kadını erkek egemenliğine sokan uygulamalar olduğunu düşünse de başörtüsü takmanın ve dört kadınla evliliğin, adalet ilkesini hakim kılmak şartıyla hukuki düzenlemeler çerçevesinde halledilebilecek sorunlar olduğunu düşünür (Smart 1998a: 591).

f. İslam'ın Sosyal ve Organizasyonel Boyutu

Smart, İslam'da diğer bazı dinlerde olduğu gibi rahiplik teşkilatının olmadığını ancak ritüelleri yönetme ve organize etmeleri bakımından imamlık gibi görevlerin rahiplikle benzerlik taşıdığını belirtir (Smart 1996: 221; 1977: 69). Ancak İslam'da her bireyin aracısız Allah'la iletişime geçebileceği anlayışının hakim olduğunu vurgular (Smart 1969a: 491- 492).

Hıristiyanlık'taki Kilise ve Budizm'deki Sangha anlayışlarının İslam'daki "Ümmet" anlayışıyla benzerlik taşıdığını düşünen Smart, öncelikle İslam'ın bir devleti organize ettiğini ve kademeli olarak ümmet anlayışının ortaya çıktığını dile getirir. Bu ümmetin de teorik olarak (Hz.) Muhammed'in halefleri olarak düşündüğü halifelerin liderliği altında toplandığını belirtir (Smart 1998a: 260; 1995: 32). Dünya dinleri içerisinde İslam'ın insanları bir araya getiren birleştirici karakteriyle ön plana çıktığını düşünür. Müslümanların hem zihninde hem de kalbinde mevcut olan birlik ruhunun çeşitli nedenleri olduğunu ifade eder. Ona göre bunlar; Müslümanların tek bir kutsal metne yani Kur'an'a sahip olması, İslam'da kiblenin Mekke (Kabe) olması ve Müslümanların yaptıkları ibadetlerde oraya yönelmesi, İslam'ın Tanrı'nın birliğine yönelik yaptığı vurgu ve bütün Müslümanların kutsal hukuk ve geleneğe bağlı bir toplumun vatandaşı olmalarıdır (Smart 1977: 186- 187).

Smart, siyasi güç bağlamında İslam'ın yayıldığı coğrafyalarda parçalanmışlığa karşılık özellikle son dönemlere kadar Osmanlı'nın pek çok bölgede önemli ölçüde siyasi nüfuz sahibi olduğunu ve halifeliği elinde bulundurduğunu ifade eder (Smart 1998a: 305- 306). Osmanlı İmparatorluğunda Yahudi ve Hıristiyanların “*millet sistemi*” içerisinde ikinci sınıf vatandaş olarak görüldüğüne yönelik eleştiriler yapsa da bu sistemin önemli bir dini hoşgörü anlayışı olduğunu düşünür (Smart 1996: 247). Ancak modern dünya için siyasi düzenlemelere ihtiyaç duyulduğunu belirten Smart, millet sistemine benzer bir sistemin dini çoğulculuğu sağlayacak ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir örnek olduğunu belirtir (Smart 1993a: 137).

Smart, İslam'ın 21. yüzyılda önemli bir güç olarak yeniden ortaya çıktığını ancak modernizmle ilgili sorunlarını çözmeyi başaramadığını iddia eder. İslam toplumlarında çoğulculuğa ve ifade özgürlüğüne ihtiyaç duyulduğunu düşünen Smart, İslam dünyasının başta eğitim olmak üzere pek çok alanda modernizasyona gereksinim duyduğunu ifade eder (Smart 1998a: 577- 578). Bu bağlamda Türkiye'yi ele alarak, Mustafa Kemal Atatürk'ün (1881-1938) bu sorunun çözümüne yönelik en önemli kişi olduğunu vurgular (Smart 1969a: 536). İran'da Şah Rıza'nın (1878-1944) ve Türkiye'de Atatürk'ün politikalarının benzerlik taşıdığını belirtir. (Smart 1998a: 495-496). Ancak ona göre İran Devrimi, kısmen yapılan değişikliklere yönelik karşı bir devrim ve kısmen Şah rejiminin halka uyguladığı baskıya yönelik bir reaksiyondur (Smart 1998a: 496- 497; 1994: 221- 222).

Modern dönemdeki İslami hareketlerde, modern ve yeni köktenci motiflerin ön plana çıktığını belirten Smart, bu hareketlerin önemli ölçüde geçmiş dönem İslam anlayışlarından farklı olduğunu düşünür. Dolayısıyla ona göre İslam, modern hareketler aracılığıyla giderek konumunu sağlamlaştırmakta, daha homojen hale gelmekte ve sağlam bir İslam birliğine yönelik hareket etmektedir. Ancak Müslümanların zihnini meşgul eden “*Reforme edilmiş İslam artık İslam değil midir.*” sorusu cevaplanmayı beklemektedir (Smart 1998a: 504- 505).

İslam ülkeleri için Filistin konusunun önemine dikkat çeken Smart, Filistin topraklarının çözülmemiş sorunlarını bünyesinde barındırdığını ve bu sorunların bir kısmının Osmanlı'dan miras kaldığını belirtir. Filistinlilerin kendi topraklarının İsrail tarafından zalimce ellerinden alındığına yönelik bir algıyla yaşadıklarına işaret ederek, yaşanan sorunların en önemli kaynağının üç ilahi din tarafından Kudüs'ün kutsal bir şehir olarak kabul edilmesi olduğunu düşünür. Dolayısıyla bu topraklarda, pek çok kavga ve acı kaynaklarının mevcut olmaya devam edeceğini düşünür (Smart 1998a: 493- 494; 1994: 217).

Smart, İslam'ın hem siyasi hem de yasal yönü üzerinde özellikle durulması gerektiğini çünkü (Hz.) Muhammed'in monoteizmin bir vaizi olmaktan öte siyasi bir toplumun yaratıcısı olduğunu vurgular. Dolayısıyla İslam'ın siyasi boyutunun dünyanın diğer büyük dinlerinden oldukça farklı olduğunu düşünür. Toplum düzeniyle ilgilenen Konfüçyüsçülük gibi diğer dinlerde siyasi bir renk söz konusu olsa da İslam tarihinde tutarlı bir şekilde hem yasal olarak toplumu şekillendirmeye hem de dünyada bir organizasyon olarak toplumu oluşturma süreçlerine ilginin mevcut olduğuna dikkat çeker (Smart 1969a: 537; 1977: 186).

g. İslam'ın Materyal ve Sanatsal Boyutu

Materyal boyut içerisinde *anikonik* (şekilsiz) dinlerin mevcudiyetine işaret eden Smart, bununla İslam gibi Tanrı'nın resmedilmesini, heykellerinin yapılmasını yasaklayan dinleri kasteder (Smart 1996: XI). *Anikonik* dinlerin en önemli örneğinin İslam olduğunu düşünen Smart, özellikle camileri ve kutsal metin süslemelerini bu boyut içerisinde değerlendirir (Smart 1996: 276- 277). Smart'a göre çoğu kilise sadece dini aktivitelere hasredilmişken, camilerde hem dini hem de seküler aktiviteler gerçekleştirilir. Ancak ona göre camilerin en önemli özelliği, Allah'ın kendini açığa vurduğu bir mekan olmasıdır (Smart 1996: 283- 284).

Kur'an'ın tam olarak tercüme edilemeyeceğini ve Tanrı kelamının tam bir tezahürü olduğunu düşünen Smart, bu anlayışın İslam sanatını önemli ölçüde etkilediğini belirtir. Bu doğrultuda resim ve heykel kullanımını yasaklaması sonucunda İslam'ın yaratıcı yönünün ağırlıklı mimariye yöneldiğini belirtir. Arapça el yazısını süsleme sanatıyla Kur'an'ın bütün ayetlerinin yazıldığına ve bu ayetlerde şiirsel bir tarzın hakim olduğuna dikkat çeker. İslam dünyasında camilerin Kur'an ayetleriyle süslenmesini örnek vererek Kur'an'ın çok fazla kanun ve doktrin içermesine rağmen dilinin hem konuşulan hem de yazılan dille bütünleştiğini vurgular. Bu doğrultuda o, Tanrı kelamının emredicilikle beraber güzelliğinin dinlenilmesi ve görülmesi gerektiğini ifade ederek, Kur'an'ı sadece İslam'ın emirleri olarak dinleyenlere onun zevkinden mahrum kalmamalarını tavsiye eder (Smart 1977: 192).

İslam'da toplu halde yapılan ibadetlerin merkezinin cami olduğunu vurgulayan Smart, bir ölçüde kilise ve caminin benzerlik taşıdığını düşünür. Çünkü ona göre Protestan Kilise örneğinde olduğu gibi camilerde basit ve sade süslemeler vardır. Cami'de yarı dairesel girintiyi ifade eden ve Müslümanların onun yönünde eğildikleri mihrap yer alırken onun yerine Kilise'de sunak mevcuttur (Smart 1969a: 491).

Smart, İslam'da genel olarak insanın veya canlı objelerin tasvirlerinin cami süslemelerinde kullanılmasının reddedildiğini çünkü bunların dine hakaret olarak görüldüğünü ve burada gerçekleştirilen ibadetin değerini düşürdüğüne yönelik bir anlayışın hakim olduğunu vurgular. Dolayısıyla cami mimarilerinde soyut özelliklerin hakim olduğunu ve geometrik şekiller ile Kur'an'dan ayetlerin hat yazılarıyla yazılmasına yer verildiğini belirtir. Camilerin dünyada farklı stillere sahip olduğunu ve bölgesel farklılıkları yansıttığını söyleyen Smart, İran'da mozaik ve altın kaplamanın, Hindistan'da Hint motiflerinin, Afrika'da ahşap malzemelerin ve Uzak Doğu'da Çin tarzı çatıların kullanılmasını bu duruma örnek olarak verir. Modern dönemde Müslümanların çeşitli topraklara göç etmesi sonucunda diğer dinlerin hakim olduğu yerlerde çok sayıda caminin mevcut olduğuna dikkat çekerek, Hıristiyanlığın hakim olduğu Almanya, Fransa ve İngiltere'yi bu bağlamda değerlendirilebilecek önde gelen ülkeler olarak zikreder (Smart 1996: 284).

Hac mekanlarının materyal boyut içinde değerlendirilebileceğini belirten Smart, bu bağlamda İslam için Mekke ve Medine'nin önemli olduğunu ifade eder. Özellikle erken dönem İslam'ın materyal boyutu kapsamında (Hz.) Muhammed'in ilk vizyonuna sahip olduğu Arafat Dağı'na vurgu yapar (Smart 1998a: 295). İslam'ın daha sonraki dönemlerinde ise Osmanlı'dan Babür'e, Fas'tan Endonezya'ya varıncaya kadar şiir, edebiyat, mimari, hat ve resim gibi aktivitelerin yaygınlaştığını ve çeşitlendiğini dile getirir (Smart 1998a: 306).

İslam'ın orta dönemi bağlamında İspanya'nın önemine dikkat çeken Smart, buranın şiir, felsefe, hukuk ve diğer zenginlikleriyle beraber Kurtuba'da Kurtuba Cami'si ve Granada'da Elhamra sarayı gibi büyük islami mimari başarılarına ev sahipliği yaptığını ortaya koyar (Smart 1998a: 303). Bu dönemde Orta Asya, Hindistan ve Osmanlı'nın egemen olduğu alanlarda mimarinin zengin çeşitliliğe sahip olduğuna ve hat ile resim geleneğinin oldukça yaygın hale geldiğine işaret eder (Smart 1998a: 304).

Smart, İslam'ın modern döneminde Müslümanların azınlıkta olduğu Sri Lanka veya İngiltere gibi yerlerde petrol gelirleriyle finanse edilen yeni camilerin görülmeye başlandığını dolayısıyla bu dönemde İslam'ın materyal boyutunun güçlü bir seviyede bulunduğunu belirtir (Smart 1998a: 507; 1994: 226).

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Smart eserlerinde, İslam'la ilgili derin bilgilere yer vermese de, "değer yargısızlık" ilkesi doğrultusunda önemli görüş ve tespitler ortaya koyduğu

söylenebilir. Smart'ın boyutsal modeli bağlamında İslam'la ilgili analizlerini şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

İslam'ın ritüel-pratik boyutuyla ilgili olarak Smart, özellikle İslam esasları olarak kabul edildiğine işaret ettiği, kelime-i şahadet, namaz, oruç, zekat ve hac üzerinde durur. Onun değer yargısız yaklaşımının en güzel örneklerini bu boyut bağlamında ortaya koyduğu ifade edilebilir. Nitekim onun özellikle namaz ve hac ile ilgili ortaya koyduğu tasvirler, bu ritüelleri gerçekleştiren bir Müslüman'ın yaşadığı dini tecrübeye odaklanmaktadır.

Smart, İslam'ın tecrübi-duygusal boyutunu özellikle *numinous* ve *mistik* tecrübe bağlamında ele alır. (Hz.) Muhammed'in Allah'tan vahiy alırken yaşadığı tecrübenin *numinous* karaktere sahip olduğunu, bu karakterin Kur'an'da hissedilebildiğini ve hatta Kur'an'ın gücünün kaynağının bu karaktere dayandığını ifade eder. Bu bağlamda onun değer yargısız bir tarzda Kur'an'la ilgili ortaya koyduğu görüşler dikkat çekicidir ve bu görüşleriyle Müslümanların konuyla ilgili genel görüşlerini kabul edici bir noktada yer aldığı görülür. Ancak mirac olayında şamanik unsurların yer aldığını belirtmesine rağmen nedenleri ve benzerlikleri bakımından görüşünü gerekçelendirmemesi onun adına bir eksikliklerdir.

Smart, İslam'ın *mistik* yönünün Sufizm hareketine dayandığını ifade eder. Bu bağlamda özellikle Hallac-ı Mansur ve İbn-i Arabi gibi karakterleri ön plana çıkaran Smart'ın, bu şekilde Müslümanların Sufizm'le özdeşleştirdikleri karakterler üzerinden düşüncelerini ortaya koyduğu görülür. Smart'ın Sufizm'in çeşitli yönlerden farklı dinlerin içerisinde yer alan *mistik* hareketlere benzer olduğunu söylese de nihayetinde bu hareketin *monastik* yaşam biçimini benimsemediğini vurgulaması onun değer yargısız yaklaşımı adına önemli bir ayrımdır. Ancak son dönemde İslam'daki *mistik* tecrübeye yönelik teveccühü görmezden gelerek ve sadece sufilerin mevcut olmayışına atıfta bulunarak *mistik* tecrübenin İslam'ın modern döneminde değerini yitirdiğini belirtmesi yanıltıcı bir değerlendirmedir.

Smart, İslam'ın hikayesel-mitolojik boyutunu ortaya koyarken oldukça kapsayıcı bir yaklaşımla hareket etmekle birlikte bazı noktalarda değer yargısızlık ilkesinden ayrılarak gizli veya yarı gizli gündemine zemin hazırlayacak şekilde hareket etmektedir. Nitekim (Hz.) Hüseyin'in şehit edilmesiyle Hıristiyanlık'ta İsa Mesih'in haça gerilişinin ve onların anneleri Fatma ve Meryem'in birbirine benzediğini ileri sürmesi onun Şiilik-Sünnilik ayrımını Yahudilik-Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi adeta bir din ayrılığına varacak şekilde yorumlama niyetinin tezahürü gibi görünmektedir. Ayrıca ılımlı veya liberal İslam'ın modern dönemde giderek yaygınlaşacağını ve dinler arasın-

da çeşitli diyalogların gerçekleşmesine yardımcı olacağını belirtmesi de onun kendi gündemine işaret eder. Ancak onun tahmininin aksine günümüzde İslam dünyasının radikalleşme ve bunun getirdiği problemlerle karşı karşıya olduğu aşikardır.

Smart'ın İslam'ın doktrinel-felsefi boyutunu ortaya koyarken Mutezile'nin görüşlerinin etkisi altında kaldığı görülür. Nitekim o, İman esaslarını altı yerine kaderciliği reddeden bu mezhebin görüşleri ekseninde Kadere İmanı dışarıda bırakarak beş olarak zikreder. Kader meselesiyle ilgili İslam literatüründe çeşitli görüş farklılıkları olduğuna işaret etmeden, İman esaslarının beş olarak kabul edildiğine yönelik bir algı oluşturacak şekilde tavır sergilemesi onun değer yargısız yaklaşımı adına önemli bir eksikliklerdir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in kader anlayışını bir kadercilik formu olarak nitelendirmesi ve Şeytan'ın bir melek olduğunu ileri sürmesi onun İslam'la ilgili uzmanlık veya derinlik problemi yaşadığına işaret eder.

Smart, İslam'ın ahlaki-yasal boyutunun hem Tanrı hem de (Hz.) Muhammed tarafından bütün yönleriyle belirlendiğini ve bu boyut içerisinde İslam'ı diğer dinlerden ayıran önemli uygulamaların yer aldığını ortaya koyar. Ancak Smart'ın modern dönemde önemli tartışmaların odağı olan başörtüsü konusunun dini hükmüne yönelik olumsuz yaklaşımı değer yargısızlığı ihlal eden normatif bir özellik taşımaktadır. Ayrıca onun cihada aşırı vurgu yaparak İslam'ın altıncı esası olarak düşünüldüğü yorumuna başvurması ve Müslümanların kendilerine yapılan her türlü saldırıya karşı savunma hakkını görmezden gelmesi, cihadı İslam literatüründeki konumundan başka bir noktaya taşımaktadır. Buna rağmen onun, "İslam kılıç zoruyla yayılmıştır." algısının yanlışlığına işaret etmesi dikkat çekicidir.

Smart, İslam'ın sosyal-organizasyonel boyutuyla ilgili olarak bir taraftan Tanrı katındaki kardeşliği esas alan ümmet ve halifelik kavramının önemine dikkat çekerken, diğer taraftan diğer bazı dinlerde olduğu gibi Tanrı ile birey arasında aracılığı kabul etmeyen anlayışın bu din için hayati olduğunu vurgular. Modern dönemde İslam dünyasında yaşanan siyasi ve sosyal gelişmelerin genel bir resmini sunmaya çalışan Smart, özellikle İslam'ın modernizm karşısında ortaya çıkan problemlerle mücadele ettiğini ancak bu bağlamda öne çıkan Türkiye ve İran'daki devrimlerin söz konusu problemlerin üstesinden gelme noktasında başarılı olamadığını düşünür. Osmanlı'da kullanılan millet sisteminin kullanılabilirliğine işaret eden Smart'ın, günümüzde global çoğulculuğun hakim olmasını temenni ettiği toplumlarda bu tarz bir sistemin uygulanmasına yönelik teklifi ise dikkate değer bir çözüm önerisidir.

Genel olarak İslam'ın sanata önem vermediğine yönelik bir algıya karşılık Smart'ın İslam'ın materyal-sanatsal boyutuyla ilgili analizleri de oldukça

önemlidir. Nitekim Smart, yeni bir kategorizasyona başvurarak İslam'ı *aniko-nik* (şekilsiz) dinler arasında saymakta ve İslam'ın doktrinel boyutu bağlamında sanatsal yönünü olumlu bir tarzda ele almaktadır. Bu doğrultuda Smart'ın bu boyutla ilgili analizlerinin söz konusu olumsuz algıyı yıkmaya yönelik bir özelliğe sahip olduğu ifade edilebilir.

Genel anlamda Smart'ın dinleri analiz etmek için kullanmayı teklif ettiği yedi boyutlu din modelinin, İslam için de kullanışlı bir model olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İslam'da diğer boyutlara göre ritüel-pratik, ahlaki-yasal ve doktrinel-felsefi boyutların daha baskın olduğu ifade edilebilir. İslam'la ilgili önemli görüş ve tespitler ortaya koyan Smart'ın yaptığı analizlerde din araştırmalarında hakim kılmayı hedeflediği “değer yargısızlık” ilkesine sadık kalmaya çalışsa da, kimi zaman bu ilkedden uzaklaştığı durumlar söz konusudur. Bu durumun, onun İslam'la ilgili uzmanlaşma veya derinlik problemi yaşamamasından kaynaklandığı düşünülebilir. Her şeye rağmen boyutsal modeliyle Smart, ön yargılardan arındırılmış bir bakış açısıyla İslam'ı anlamak isteyen araştırmacılara/okurlara kullanışlı bir harita ve pusula sunmaktadır.

Kaynaklar

- Cox, James L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative ve*
- *Influences and Subsequent Debates*, New York: The Continuum International Publishing Group.
- ----- (2004). *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yay.
- King, Ursula (2005), “Smart, Ninian”, *The Encyclopedia of Religion*, (ER), Lindsay Jones (Editor in Chief), Second Edition, USA: Macmillan Reference, c. XII, 8442- 8445.
- Kuruvachira, Joseph (2004). “A Conversation with Ninian Smart”, *Religious Experience Buddhist, Christian and Hindu, A Critical Study of Ninian Smart's Philosophical Interpretation of the Numinous and Mystical*, New Delhi: Intercultural Publications, 274- 283.
- Özcan, Şevket (2016), *Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Smart, Ninian (1968a). *Secular Education and the Logic of Religion*, New York: Humanities Press.
- ----- (1968b). *The Yogi and the Devotee: The Interplay Between the Upanishads and Catholic Theology*, London: George Allen&Unwin Ltd.
- ----- (1969a). *The Religious Experience of Mankind*, New York: Charles Scribner's Sons.
- ----- (1969b). *World Religions: A Dialogue*, Middlesex: Penguin Books.
- ----- (1970). *Philosophers and Religious Truth*, New York: The Macmillan Company.
- ----- (1973). *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge: Some Methodological*

Questions, New Jersey: Princeton University Press.

- -----(1977). *Background The Long Search*, London: British Broadcasting Co.
- -----(1978). *The Phenomenon of Religion*, London: The Macmillan Press Ltd.
- -----(1979). *The Phenomenon of Christianity*, London: Collins.
- -----(1981). *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh, 1979-1980)*, St James's Place, London: COLLINS.
- -----(1983). *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, New York: Charles Scribner's Sons.
- -----(1987a). "The Political Implications of Religious Studies", *Religion and the Western Mind*, London: Macmillan, 25- 46.
- -----(1987b). "The Importance of Diasporas", *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*, Ed. S. Shaked- D. Shulman- G. G. Strousma, Leiden: Brill, 288- 297.
- -----(1992a). "Din ve İnsan Tecrübesi", Çev. Ali İhsan Yitik, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, (7), 423- 444.
- -----(1992b). "Pluralism", *A New Handbook of Christian Theology*, Ed. Donald W. Musser- Joseph L. Price, Nashville: Abingdon Press, 360- 364.
- -----(1993a). *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, London: The Macmillan Press Ltd.
- -----(1993b). *Religions of Asia*, New Jersey: Prentice Hall.
- -----(1994). *Religions of the West*, New Jersey: Prentice Hall.
- -----(1995). *Choosing A Faith*, London, New York: Boyars/Bowerdan
- -----(1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley, London: Harper Collins, University of California Press,
- -----(1998a). *The World's Religions*, New York: Cambridge University Press.
- -----(1998b). "Methods in My Life", *The Craft of Religious Studies*, Ed. John R. Stone, London: Macmillan, 18- 35.
- -----(2001). *World Philosophies*, London, New York: Routledge.

İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA *BERÂET* KAVRAMI VE MEZHEPLERİN *BERÂET* KAVRAMI ÜZERİNDEKİ METODOLOJİK AYRILIKLARI

Muhittin ÖZDEMİR*

Öz

Bütün kusurlardan berâet şartıyla yapılan satım akdi hakkında ihtilaf yaşıyan fıkıh mezhepleri, farklı neticelere ulaşmışlardır. Hanefîler, bu akdin bütün yönleriyle sahih olacağı, Hanbelîler de aksine bu şartla kurulan bir akdin hiçbir şekilde sahih olamayacağı görüşüne ulaşmışlardır. Mâlikîler akdin sadece kölelerde geçerli olacağı, Şâfiîler de köleler ve hayvanlar yani canlılarda geçerli olacağı görüşüne sahip olmuşlardır. Hanefîler konu hakkındaki görüşlerini, akit nazariyesi üzerine bina etmişlerdir. Mâlikîler, berâet hakkındaki rivayetin zâhiri anlamından hareket etmişlerdir. Şâfiîler ise, rivâyetin anlamında yer alan illetin tespitinden hareketle kıyâs işlemini kullanmışlardır. Hanbelîlerde, ihtilaf halindeki sahabenin kavillerinin artık delil teşkil etmeyeceği anlayışı belirleyici olmuştur. Bu makalede, kusurlardan berâet şartıyla satım akdi konusu hakkındaki tartışmalardan hareketle, mezheplerin usûl anlayışlarının, fer'î meselelerin çözümlenmesindeki etkisini tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Berâet, kusur, bey', köle, fıkıh mezhepleri.

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mozdemir@bingol.edu.tr.

Abstract

The Term *Barae* in Islamic Lawvs of Obligation

And

Methodological Variances of Mazhabs on The Term *Barae*

Fiqh sects who live controversy about sales contract on condition of absolution from all faults have reached different results. Hanafi sect concluded that this contract will be valid entirely, while on the contrary Hanbeli asserted that the contract which was made on this basis will never be valid in any terms. Maliki sect have the opinion that the contract will only be valid for the slaves while Shafii sect thinks that it will be valid for the slaves and animal, in other words for the living beings. Hanafi people built their view on the issue on contract theory. Maliki people act through the apparent meaning of narration about absolution. Shafii people used the method of comparison from the detection of illness included in the meaning of narration. For Hanbeli people, it was determined that the words of companion who are in the event of conflict would not provide evidence. In this study, from the point of discussions about sales contract on condition of absolution from faults, we determined the effect of procedures of sects on solution of accessory issues.

Keywords: Barae, fault, sale, slave, fiqh mazhabs.

GİRİŞ

Fıkıh ilminin teşekkül sürecinde müçtehid âlimler ve mezhep imamaları, sahip oldukları usûl anlayışlarına göre gelişen olayları ve baş gösteren problemleri çözüme kavuşturmuşlardır. Yöntemleri farklı olduğu için ulaştıkları neticeler de buna bağlı olarak farklı olmuştur. Mezheplerin usûl anlayışları ve fûrû' çözümlenmeleri bütünüyle farklı olmasa da, gerek mezhepler arası ve gerekse mezhep içi görüş ayrılıkları, zengin fıkıh birimini meydana getirmiştir. Mezhepler bazı fer'î meselelerde aynı görüşe sahip olmuşlar, bazılarında ayrı görüşe ulaşmışlar ve bazılarında da kısmî görüş farklılıkları yaşamışlardır. Bazı meselelerde mezhep içi görüş farklılıkları yaşanmış ve böylece diğer mezhep ya da mezheplerle aynı görüş paylaşılmıştır.

'Bütûn kusurlardan berâet şartıyla satım akdi', sahabî kavli çerçevesindeki bir sahabe uygulamasını, dört fıkıh mezhebinin kendi usûl ve yöntemlerine göre değerlendirmesi neticesinde dört ayrı görüşe ulaşılması, mezheplerin bir konudaki metodolojik ayrılıkları hakkında fikir vermesi bakımından dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Abdullah b. Ömer'in berâet şartıyla bir

köle satması, müşterinin de şartı kabul ederek köleyi satın alması, sonra kölenin kusurlu çıktığı iddiasıyla Hz. Osman'a davalashmaları, Hz. Osman'ın İbn Ömer'in sattığında kusurunu bilmediğine dair yemin etmesini istemesi, İbn Ömer'in de yeminden kaçınması üzerine Hz. Osman'ın kölenin geri iadesine hükmetmesi olayını değerlendiren fıkıh mezhepleri, kullandıkları deliller ve başvurdukları yöntemler ışığında birbirlerinden farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

Bu makalemizde, mezheplerin muayyen bir olaya hangi perspektiften bakarak ve nasıl bir usûl ve yöntem takip ederek birbirlerinden farklı hükümlere ulaştıklarını tespit etmeye çalışacağız. Böylece, mezheplerin kendi usûllerini bir meseleye uyarlamalarından ulaştıkları sonucu tespit ederek, farklı görüşlere ulaşmalarının arka planını kavramaya gayret sarf edeceğiz. Amacımız, mezheplerin metodolojik ayrılıklarını anlamaya matuf olduğu için, mezheplerin görüşleri arasında bir tercihte bulunma gayreti içinde olmayacağız. Çalışmamızda, mezheplerin ilk ve muteber kaynaklarını esas alacağız. Önce berâet şartıyla satım akdi hakkında mezheplerin görüşlerini tespit edeceğiz, sonra ulaşılan bu görüşlerin usûl ve yöntemini tahlil edeceğiz.

I. KAVRAM

Berâet, *be-ri-e* fiilinin mastarı olup sözlükte kesmek, atmak, uzaklaşmak, iyileşmek, sağlam olmak, arınmak, töhmetten kurtulmak, temizlenmek, kurtulmak, aklanmak, uyarmak vb. anlamlara gelmektedir (Râzî 1999: 31; Feyûmî 1316: I, 23-24; İbn Manzûr 1994: I, 31-34; Fîrûzâbâdî 2005: 34; Mustafa vd. 1992: I, 46).

İslâm borçlar hukukunda *bey'u'l-berâe*, *bey' bi'l-berâe*, *el-bey' bi-şarti'l-berâe* gibi kalıplarla kullanılan '*berâet satımı*' terim olarak; satıcının müşteriye sattığı maldaki hiçbir kusurdan sorumlu olmama ve bütün kusurlardan muaf olma şartıyla yaptığı satım akdi demektir. *Berâet* şartıyla satım akdi; satıcının müşteriye "*Bu malı sana, bütün kusurlardan muaf olmak üzere satım*", "*Bu malı sana, herhangi bir kusurla bana iade etmemen üzere sattım*", "*Sana berâet şartıyla satıyorum*" vb. ifadelerle icapta bulunması ve müşterinin de bu şartlarla alış-verişi kabul etmesiyle gerçekleşir (Sahnûn 1994: III, 367; İbn Abdülber 1993: XIX, 46; Zerkeşî 1993: III, 597; İbn Hacer 1983: IV, 360-361; İbn Nüceym 2002: III, 413). İcap ve kabul lafızlarının bir hususiyeti bulunmamakta, mebî'in bütün kusurlardan uzak olduğu ve satıcıya herhangi bir kusurla rüçûn kabul edilemeyeceği şartıyla oluşan her lafızla *berâet* satımı gerçekleşir (İbn Âbidin 2003: V, 219). *Berâet* satımı, satıcının

bilmediği eski bir kusurdan dolayı kendisine hiçbir şekilde rüçû etmemesi (Kâdî İyâz 2012: IV, 1859), alıcının malda gördüğü bütün kusurlar hakkında genel anlamda kendisini bağlayıcı kılması (İbn Rüşd el-Hafîd 2004: III, 200) ve satıcının satılan maldaki ayıptan sorumlu tutulmaması (Bardakoğlu 1992: V, 471) şeklinde de tanımlanmıştır.

Berâet lafzı, ‘kusurlardan sağlam olma’ demek olduğuna ve *beyu’l-berâe* kavramı ‘satıcının, alıcıya satın aldığı anda gördüğü bütün kusurların kendisi için bağlayıcı olması şartını koştuğu akit (Maser 2007: 34)’ şeklinde tanımlandığına göre, kavramın sözlük anlamıyla terim anlamı arasında anlam birliğinin bulunduğu görülmektedir. *Berâet* kavramının, aynı kökten türedikleri ve fıkıh ilminin farklı konularında özel anlamlar kazanmış olan *ibrâ*, *istibrâ*, *mübâree* ve *berâet-i zimme* gibi kavramlarla sıkı anlam ilişkileri mevcuttur (Bardakoğlu 1992: V, 471; Apaydın 2000: XXI, 263). *Berâetin* sözlük ve terim anlamını bu şekilde izah ettikten sonra, *berâet* satımı hakkında mezheplerin görüşlerini tespit etmeye geçebiliriz.

II. BERÂET ŞARTIYLA SATIM AKDİ HAKKINDA MEZHEPLERİN GÖRÜŞLERİ

Berâet şartıyla satım akdi hakkında mezheplerin görüşlerine geçmeden önce, bu mezheplerin görüşlerinin anlaşılmasına yardımcı olması ve konuya hazırlık olması açısından mezhep imamlarından önceki ilim adamlarının görüşlerine kısaca temas edeceğiz. Konu hakkında tâbiîn ve sonraki dönem müfessir, muhaddis ve fakihlerin görüşleri bulunmaktadır. İbn Ebû Leylâ (83/702), satıcı müşteriye bütün kusurları isimleriyle belirtmediği sürece, onun mebi’deki kusurlardan muaf olamayacağını söylemiştir. Kâdî Şüreyh (80/699), Hasan-ı Basrî (110/728), Tâvûs b. Keysân (106/725) ve Atâ b. Ebî Rebâh (114/732) da bu görüşe sahip olmuşlardır. Süfyân es-Sevrî (161/778), ticaret mallarının berâet ile kusurları belirtilerek satılması durumunda, kusurlar alıcıya gösterilmese dahi artık onlarda muafiyetin olacağı görüşünde olmuştur (İbn Abdülber 1993: XIX, 47; İbn Küdâme 1995: V, 572). İbrahim en-Nehâî (96/714), el-Hakem b. Uteybe (115/733) ve Hammâd b. Ebî Süleyman (120/738), sadece belirtilenlerde muafiyetin olacağı görüşünü benimsemişlerdir (İbn Küdâme 1995: V, 572). Leys b. Sa’d (175/791), satıcının bilip de gizlediğine dair katî delil olmadığı sürece bütün kusurlardan berâet şartıyla yapılan satışta, satıcının muaf olduğunu dile getirmiştir (İbn Abdülber 1993: XIX, 47). Görüldüğü gibi tâbiîn dönemi ve sonraki dönem âlimleri, berâet şartıyla satım akdi hakkında farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bu, mezhep-

lerin zengin ve kendi içlerinde de farklı görüşleri barındırması hakkında fikir vermektedir.

1. Hanefîlerin Görüşü

Hanefî mezhebinde berâet şartıyla satım akdi hakkındaki ilk bilgiler, İmam Muhammed (189/805)'in eserlerinde yer almaktadır. *el-Asl* adlı eserinde konuyu şu şekilde anlatmaktadır:

Eğer bir kişi, bir köle, cariye, ev, elbise veya herhangi bir eşya satar, alış-veriş akdi esnasında bütün kusurlardan berâette bulunursa, bu câiz bir berâet olur, kusurlardan bir şey belirtmemiş olması akde hâlel getirmez. ... Aynı şekilde eğer “*Bu, bütün kusurlardan beridir*” derse, buna bütün kusurlar girer. Benzer şekilde bütün hastalıklar, bütün yaralar, bütün yırtıklar ya da yanıklar ya da diğer kusurlar girer. Bütün bunlar, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşüdür (Şeybânî 2012: II, 488).

Bu görüşün aynı zamanda Ebû Hanîfe (150/767)'nin ve Ebû Yûsuf (182/798)'un görüşü olduğu eklenmiştir. İmâm Muhammed *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne* adlı eserinde de, Medîne muhitinin görüşlerini kaydettikten sonra mezheplerinin görüşünü münâzara yöntemiyle kaydetmiştir (Şeybânî 1403: II, 510-511).

Şemsüleimme es-Serahsî (483/1090), *el-Mebsût* adlı eserinin ‘*bâbu'l-uyûb fî'l-büyû*’ başlığı altında, satıcının alış-veriş akdi esnasında müşteriden bütün kusurlardan teberride bulunması durumunda, kusurları belirtmese dahi kendilerine göre bunun câiz olduğunu belirtmiştir (Serahsî 1993: XIII, 91).

Burhâneddin el-Mergînânî (593/1191) Hanefîlerin görüşünü; “*Kim bir köle satar ve bütün kusurlardan uzak olduğunu (berâet) şart koşarsa, kusurları tek tek saymasa dahi müşterinin bir kusurla onu iade hakkı yoktur*” ifadesiyle vermiştir (Mergînânî 2014: V, 87-88). Mergînânî, Kudûrî (428/1037)'ye ait aktardığı yukarıdaki ibareyle, gerek satıcının gerekse müşterinin bildiği veya bilmediği bütün kusurları kastetmiştir (İbnü'l-Hümâm 2012: VI, 397; Bâbertî 2012: VI, 397).

Hanefî mezhebinde konu hakkında görüş ayrılığı bulunmadığı için, mezhebin görüşünü kısaca şu şekilde kaydedebiliriz: Bütün kusurlardan berâet şartıyla yapılan alış-veriş, kusurlar gerek belirtilsin gerek belirtilmesin, ister açık ister gizli olsun, satıcının bildiği kusurlar olsun ya da olmasın sahihtir

(Kudûrî 1997: 82; Kâsânî 2005: V, 17; Mergînânî 2014: V, 87-88; Mevsilî 1937: II, 21; İbnü'l-Hümâm 2012: VI, 397; İbn Âbidin 2003: V, 218-222).

2. Mâlikîlerin Görüşü

Mâlikî mezhebinde berâet şartıyla yapılan satım hakkında, İmam Mâlik (179/795) 'in ifadelerinin farklılık arz etmesinden dolayı mezhep literatüründe birkaç görüş dile getirilmiştir. İmam Mâlik'in, yaygın olan görüşe göre üç (Kâdî Abdulvahhâb t.y.: II, 1066), bazı görüşlere göre dört (Sıkkilî 2013: XIV, 215), beş (İbn Rüşd el-Hafîd 2004: III, 200) ve nihayet bazı mezhep âlimlerine göre on (Kâdî İyâz 2012: IV, 1859; İbn Arefe 2014: V, 432) görüşü bulunmaktadır. Mâlikî fıkhnın mutemed kaynaklarını kronolojik olarak inceleyerek mezhebin görüşünü tespit etmeye çalışacağız.

İmam Mâlik *el-Muvatta'*ın *kitâbu'l-büyû'* bölümü, *el-uhde* babında; '*bütün kusurlardan teberride bulunarak satış yapmanın*' câiz olduğunu, '*satıcının bilip de gizlediği kusurlar dışında*' ve '*köleler haricinde*' sorumluluğun bulunmadığını belirtmiştir (Mâlik 2004: *el-Ayb fi'r-rekîk*, 2269). Fıkhn mezheplerinin berâet şartıyla satış konusunda istinat ettikleri Abdullah b. Ömer'in satışı hakkındaki Hz. Osman (r.a.)'ın hükmünü verdikten sonra, bu rivayet üzerine birkaç hüküm bina etmiştir. Bunlardan biri olan berâet şartıyla satım akdi hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

Bizde, berâet ile miras ehlinden ya da diğerlerinden bir köle veya cariye veya hayvan satan bir kimse hakkında ittifak edilen duruma göre; bildiği ve gizlediği kusur dışında, sattığı şeyde bütün kusurlardan muaf olur. Eğer kusuru bilip de onu gizlemişse, teberride bulunması ona bir fayda sağlamaz. Sattığı şey kendisine iade edilir (Mâlik 2004: *el-Ayb fi'r-Rekîk*, 2275).

Görüldüğü gibi İmam Mâlik, ilk aktarımda '*bilip de gizlediği kusurlar*' ile '*köleler*'de sorumluluğun bulunmadığını belirtmiş, ikinci aktarımdaysa '*hayvanlar*'ı da berâet şartıyla satışa eklemiştir. İbn Abdülber (463/1071), râvilerin çoğuna göre Mâlik'in ifadesinin '*her kim köle, cariye ya da hayvan satarsa*' şeklinde olduğunu, bir defa sâir hayvanlar hakkında fetva verdiğini, sonra bu görüşünden vazgeçip berâetin hayvanlar için geçerli olamayacağı, sadece köleler için geçerli olacağı görüşünü benimsediğini kaydetmiştir (İbn Abdülber 1993: XIX, 45). Mâlik'in talebesi Eşheb b. Abdülaziz (204/820)'in konu hakkında kendisine müracaat ettiği, bu meselenin kendisinde hayvan-

ların çıkarılmasını emrettiği rivayet edilmiştir. Konu hakkında fazla sayıda görüşün Mâlik'e isnat edilmesinde bu rivayetlerin payının bulunduğu anlaşıl-maktadır. İbn Abdülber, berâet satışında İmam Mâlik'in görüşlerinin farklılık arz ettiğini dile getiren bir aktarımla görüşünü 'bana göre (indî)' kaydıyla şu şekilde belirtmiştir: "*Bana göre en sahih olan görüş –Allah a'lem-, 'satıcı müşteriye göstermedikçe, onu müttali kılmadıkça, müşteri de düşünmedikçe ve bakmadıkça kusurlardan muaf olmaz' diyenin görüşüdür. Çünkü Resûlullah (s.a.v.), 'haber, muayene gibi değildir' buyurmuşlardır*" (İbn Abdülber 1993: XIX, 46, 49). İmam Mâlik'in görüşünün, berâetin köleler dışında geçerli olmadığı noktasında temerküz ettiği görülmektedir. İmam Mâlik'in ve dolayısıyla mezhebin görüşünden farklı olan bu yaklaşımın, köleler haricindeki berâet ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

Mezhebin *el-Muvatta*'dan sonraki en önemli kaynağı olan *el-Müdevvenetu'l-kübrâ*'da Sahnûn (240/854), İbnu'l-Kâsım (191/806)'dan berâet şartıyla satış hakkında Mâlik'in birkaç görüşünün bulunduğunu nakletmiş ve konuyu İbnu'l-Kâsım'ın görüşünü vererek şu şekilde sonuca bağlamıştır:

Ben kölelerde berâet satışını, Mâlik'in birinci görüşünü ve Hz. Osman'ın Abdullah b. Ömer hakkındaki hükmünü benimsiyorum. Bu câizdir ve benim görüşümdür. Müflisin ve miras mallarının satışı, teberride bulunmasalar dahi berâet satışıdır. Devlet başkanının bütün satışları, ganimetler ve diğerleri bu şekildedir (Sahnûn 1994: III, 367).

Mâlik'in ilk görüşünden maksat, konunun başında verilen ve '*berâet sadece köleler için satıcının bilmediği kusurlarda geçerlidir*' şeklindeki görüştür (Sahnûn 1994: III, 366). İbnu'l-Kâsım'ın *el-Müdevvene*'deki görüşü, diğer eserlerdeki görüşüne ve diğer Mâlikî fakihlerin bu eserdeki görüşlerine tercih edildiği (Hafnâvî 2007: 89) için, bu görüşün mezhep için önemli olduğunu belirtmek gerekir.

İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (386/996)'nin, kendi dönemine kadar ortaya konmuş Mâlikî literatürünün bir hulasası niteliğinde olan ve IV. (X.) yüzyıl mezhep fıkhının zirvesi kabul edilen (Kaya 2003: XXVII, 530) *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ ve'l-Ümmehât* adlı eserinde, İbnu'l-Kâsım'ın şart koşmasa dahi devletin ganimet ve iflas mallarını satışı hakkındaki görüşüyle müşterinin bilmesi şartıyla mirasın satışı hakkındaki

görüşünün, berâet satışı ve özellikle bütünüyle köleler hakkında olduğunu vurgulamıştır (Kayrevânî 1999: VI, 238-239). *el-Müdevvene*'nin şârihlerinden Kâdî İyâz (544/1149), berâet satışı hakkında ashâbın İmam Mâlik'e on görüş isnat ettiklerini, bunların altısının *el-Müdevvene*'de geçtiğini söylemiş, sonra on görüşün tümünü maddeler halinde izah etmiş (Kâdî İyâz 2012: IV, 1859-1868) ve İbnu'l-Kâsım'ın görüşü hakkında İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin tespitini de aynen aktarmıştır (Kâdî İyâz 2012: IV, 1859). *el-Müdevvene*'nin bir diğer şârihi Ebû'l-Hasan er-Recrâcî (633/1236) de aynı taksimatı benzer şekilde yapmıştır (Recrâcî 2007: VII, 195-200).

Kâdî Abdulvahhâb (422/1031), berâet şartıyla satım hakkında İmam Mâlik'ten üç rivayetin bulunduğunu, muteber ve dikkatleri celp etmiş olanın; berâet şartıyla satışın câiz, satıcının bilmediği bütün kusurlardan muaf olduğu, bildiği, gizlediği ve berâet şartını koştüğundan muaf olmadığı, bunun sadece kölelerde olduğu, hayvanlar ve mallarda olmadığı şeklindeki rivayet olduğunu dile getirmiştir (Kâdî Abdulvahhâb t.y.: II, 1066). Kâdî Abdulvahhâb, *et-Talkîn*'de de “*Berâet şartıyla alış-veriş kölelerde câizdir, onun dışında değildir, kölelerde de bilmediği kusurlardan muaftır, bildiklerinden değildir*” ifadeleriyle berâet şartıyla satışın sadece kölelerde câiz olduğunu vurgulamıştır (Kâdî Abdulvahhâb 2004: II, 156).

İbn Abdülber, *Ümmehât*taki bütün meseleleri kapsayan, muhtasar, müftâ bih görüşleri ihtiva amacıyla telif ettiği (Kaya 2003: XXVII, 530) *el-Kâfi fî fıkhi Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* adlı eserinde, berâetin sadece kölelerde gerçekleşeceğini belirtmiştir (İbn Abdülber 1978: 712-713).

İbn Rüşd el-Ced (520/1126)'in, el-Utbî (255/869)'nin *el-Utbiyye* diye şöhret bulan *el-Müstahrece mine'l-Esmi'a* adlı eserinin şerhi mahiyetindeki (Dönmez 1992: VI, 29) *el-Beyân ve't-tahsîl* adlı eserinde, berâet satışı hakkındaki birbirlerinden farklı ve fazla sayıdaki görüşlerden doğan kapalılığı gidermeye çalışmıştır. “*Mesele: Hayvanlarda berâet satışı*” başlığı altında konu hakkındaki farklı görüşleri telif etmiştir. İmam Mâlik'in, gerek miras malı olsun gerekse diğer mallar olsun teberride bulunulsa dahi, hayvanlarda berâetin bir faydasının olmadığı, eğer bir kusur bulunursa iade edileceği, kendilerine göre berâetin sadece kölelerde olduğu, kölelerdeki berâetin de zayıf olduğu *kavlini*, İbnu'l-Kâsım'ın da berâetin Hz. Osman'ın hükmü vb. durumlarda câiz olduğu görüşünü aktarmıştır. İbn Rüşd görüşleri aktardıktan sonra bu görüşleri değerlendirmeye geçmiştir. İmam Mâlik'in hayvanlarda berâetin etkili olamayacağı görüşüne sonradan ulaştığını, *el-Muvatta*'da berâetin kölelerde ve hayvanlarda câiz olduğu görüşüne sahip olduğunu, elbiselerde

ve eşyalarda ise câiz olmadığı hususunda *kavillerinin* değişiklik göstermediğini belirtmiştir. Selef âlimlerinden bir grubun buna cevâz verdiğini, bunun Mâlik'in ashâbından İbn Vehb (197/813)'in görüşü ve İbn Habîb (238/853)'in tercihi olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd, İbnu'l-Kâsım'ın *el-Müdevvene*'de aktarılan görüşlerine kısaca yer verdikten sonra onun eserde ilk sırada yer aldığı için Mâlik'in ilk görüşü olarak ifade ettiği '*berâet şartı koştuıkları takdirde insanların kölelerdeki alış-verişlerini bütün yönleriyle, miras olduğu belirtilmediği takdirde berâet şartı koşulmasa dahi miras mallarının satışını ve devletin satışını câiz gördüğü*' şeklindeki görüşünü belirtmiştir. İbn Rüşd konuyu şu şekilde sonuçlandırarak görüşünü beyan etmiştir:

Bu onun *el-Müdevvene*'deki *kavlinin* açık ifadesi (*nas*) ve "*Hz. Osman'ın hükmü gibi konularda berâeti câiz görüyorum*" sözünün anlamıdır. O özellikle kölelerde bütün yönleriyle berâeti câiz gördüğünü kastetmiştir (İbn Rüşd el-Ced 1988: VII, 317-318).

Böylece İbn Rüşd de *el-Müdevvene* şârihleri gibi berâet satışı hakkında İmam Mâlik'in birçok görüşü arasından İbnu'l-Kâsım'ın tercihini benimsemiş ve mezhebin görüşünün sadece köleler hakkında satıcının bilmediği kusurlardan muaf olacağı şeklinde olduğunu belirtmiştir.

Mâlikî mezhebinde berâet satışı hakkında mezhep imamından farzla sayıda *kavlin* nakledilmesinden doğan mezhep görüşünün müphemliğine karşın, mezhebin mutemed kaynaklarında ağırlıklı olarak berâetin sadece köleler hakkında geçerli olduğu, diğer farklı rivayetlerin buna göre tevil edildiği görüşünün benimsendiği görülmektedir. Örneğin mezhep görüşlerinin aktarılmasında en önemli rivayet zincirinin temsilcisi kabul edilen (Çavuşoğlu 2008: XXXV, 120) İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, *er-Risâle* adlı muhtasar eserinde "*Berâet kölelerde satıcının bilmediği kusurlarda câizdir*" ifadeleriyle veciz bir şekilde belirtmiştir (Kayrevânî t.y.: 76). *er-Risâle* şârihleri, buradaki lafzın zahirinden köleler dışında berâetin câiz olmadığı, Mâlikî mezhebinde amelin buna göre, fetvânın bunun üzerine, Mâlik'in ashâbının çoğunluğunun bu görüşte olduğu (İbn Nâcî et-Tenûhî 2007: II, 136), Mâlik'e isnat edilen on *kavild*en meşhur olanının bu olduğu belirtilmiştir (Zerûk 2006: II, 741; Âbî 1335: 504).

Mâlikî mezhebinde berâetin kölelerde câiz olabilmesi, satıcının herhangi bir kusurunun olduğunu bilmemesi şartına bağlı olduğu halde, tespit edemediğimiz kadarıyla Halîl b. İshâk (776/1374)'in *el-Muhtasar*'ından sonra bu şarta, kölenin '*bir süre satıcının yanında kalmış olması*' eklenmiştir (Cündî

2005: 155). *el-Muhtasar* şârihleri, kölenin bir süre satıcının yanında kalmış olmasını, kölede bir kusurun olduğunu bilmemesi şartının izahı ve detayı olarak değil, buna ilave ikinci bir şart olarak görmüşlerdir (Mevâk 1994: VI, 352; Zurkânî 2002: V, 243; Hireşî t.y.: V, 135; Derdîr t.y.: III, 119; Desûkî t.y.: III, 119). Mukayeseli fıkıh eserlerinde de Mâlikîlerin görüşü, kölenin bir süre satıcısının yanında kalmasının şart olduğu şeklinde kaydedilmiştir (Cezîrî 2003: II, 178-179; Zuhaylî 2012: V, 3577).

Yaptığımız bu izahlara göre Mâlikî mezhebine göre berâet şartıyla satım bey'i sadece, satıcının herhangi bir kusurunu bilmediği ve yanında bir süre kalmış olan köle hakkında sahihtir, bunun dışında sahih değildir.

3. Şâfîlerin Görüşü

İmam Şâfî 'el-Üm' de '*bey'u'l-berâe*' başlığı altında, hayvanlarda satıcının bilip de gizlediği kusurlardan muaf olamayacağını (*berâet*), bunun dışındaki bütün kusurlardan muaf olacağını ve bu konuda Hz. Osman (r.a.)'ın verdiği hükme uyduğunu belirtmiştir (Şâfî 2001: VII, 480).

İmam Şâfî, '*Kitâbu İhtilâf'l-İrakiyyeyn*' adlı eserin '*bâbu'l-ihtilâf fi'l-ayb*' başlığı altında, Ebû Hanîfe'nin bütün kusurlardan uzak olduğu belirtilerek bir şeyin satılmasının câiz olduğu ve müşterinin herhangi bir kusurdan dolayı iade edemeyeceği görüşünde olduğunu, İbn Ebî Leylâ (148/765)'nin ise bütün kusurların isimleriyle belirtilmediği sürece kusurlardan muaf olamayacağı görüşünde olduğunu belirtmiştir. Şâfî konunun devamında, eğer bir kişi bir köleyi ya da hayvanlardan bir şeyi kusurlardan uzak olduğu iddiasıyla satarsa, bilmediği bütün kusurlardan muaf olacağı, bildiği halde belirtmediği ve müşteriye göstermediği kusurlardan muaf olamayacağı şeklindeki Hz. Osman (r.a.)'ın kararını benimsediğini ifade etmiştir (Şâfî 2001: VIII, 225).

Müzenî (264/878) , Şâfî'nin ibaresini daha özlü ifadelerle şu şekilde ihtisar etmiştir:

Bir kişi, hayvanlardan bir şeyi *berâetle* satarsa; taklit sonucu olarak ulaştığım görüş, satıcının bilmediği bütün kusurlardan muaf olduğu, bildiği, alıcıya söylemediği ve göstermediği kusurdan da muaf olmadığı şeklindeki Hz. Osman (r.a.)'ın hükmüdür (Müzenî 2004: 124).

Mâverdî (450/1058), Müzenî'nin bu ibaresini sistematik bir şekilde izah etmiş, kusurlardan uzak olma şartıyla yapılan satışın üç tür olduğunu, her bir türün ne olduğunu ve hükmünü izah etmiştir:

Birinci tür: Satıcının belirttiği ve müşterinin de vakıf olduğu kusurlardan berâet etmesi: Bu, câiz olan bir alış-verişte gerçekleşen sahih bir berâettir. Müşteri, satın aldığı malda başka kusurları görürse iade hakkı vardır, belirtilen kusurları görürse iade hakkı yoktur.

İkinci tür: Satıcının belirttiği fakat müşterinin vakıf olmadığı kusurlardan berâet etmesi: Bu tür de ikiye ayrılır. Kusurlar kölede ya alacalılık ve cüzzam gibi kalıcıdır ya da hırsızlık ve firar gibi geçicidir. Kalıcı olmayan kusurlarda satıcının belirtmesiyle berâet sahih olur. Çünkü bunlar görünmez, bunlara vakıf olmak mümkün değildir, sadece belirtilenlerle yetinilir.

Üçüncü tür: Satıcının belirtmediği ve müşterinin vakıf olamadığı bütün kusurlardan berâet etmesi: Bu tür; İmam Şâfiî'nin *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*'da, hayvanlarda Hz. Osman (r.a.)'ın hükmünü kabul ettiğini, bilmediği bütün kusurlardan muâf olduğunu fakat bildiği kusurlardan muâf olmadığını söylediği mevzudur (Mâverdî 1994: V, 271-272).

Mâverdî, ashâbın İmam Şâfiî'nin *nassının* farklılık arz etmesinden hareketle üç görüşe ulaştığını şu şekilde belirtmiştir:

Birinci görüş, Ebû İshâk el-Mervezî (340/951) ve Ebû Ali b. Hayrân (320/932)'a ait olup bunlara göre konu, tek bir *kavil* üzerinedir. Bu da; hayvanlarda bilmediği bütün kusurlardan berâet etmesi, bildiklerinden de etmemesi ve hayvan dışındakilerde de gerek bilsin gerekse bilmesin hiçbir şekilde berâet etmemesidir.

İkinci görüş, Ebû Ali b. Ebî Hureyre (345/956)'ye aittir. Buna göre, hayvanlarda bilmediklerinden berâet eder, bildiklerinden etmez, hayvan dışındakilerdeyse bildiklerinden berâet etmez, bilmedikleri hakkında da iki *kavil* vardır.

Üçüncü görüş, İbn Süreyc (306/918), Ebû Said el-İstahrî (328/940) ve Ebû Hafs b. el-Vekîl (300/912)'e ait olup bunlara göre konu hakkında üç *kavil* vardır: Birinci *kavle* göre, gerek hayvanlarda olsun gerek hayvanlar dışındakilerde olsun, bilsin ya da bilmesin bütün kusurlardan berâet eder. Bu, Ebû Hanîfe'nin *kavlidir*. İkinci *kavle* göre, ister hayvanlarda ister hayvanlar dışındakilerde olsun, bilsin ya da bilmesin, hiçbir kusurdan hiçbir şekilde berâet etmez. Üçüncü *kavle* göre, hayvanlarda bilmediklerinden berâet eder, bildiklerinden etmez, hayvan dışındakilerindeyse ne bildiklerinden ne de bilmediklerinden berâet eder (Mâverdî 1994: V, 271-272).

İlk dönem Şâfiî fakihlerin üç *kavle* ulaşmalarının temelinde, İmam Şâfiî'nin konunun başında Hz. Osman (r.a.)'ın hükmüne uyduğunu beyan et-

mesi, sonunda da bu hükmün bulunmaması durumunda kıyâsın daha sahih olacağını ikrar etmesi ifadeleri yer almaktadır. Ashâb, İmam Şâfiî'nin ifadelerinin üç ihtimalli olmasından hareketle konu hakkında üç *kavlin* bulunduğu sonucuna ulaşmışlardır (Gazzâlî 2001: II, 114).

Mehâmilî (415/1024) konu hakkında iki *kavlin*, Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083) *et-Tenbîh*'te üç *kavlin*, *el-Mühezzeb*'de iki *tarîkin* ve üç *kavlin* olduğunu kaydetmiştir (Mehâmilî 2004: 86; Şîrâzî 1997: 276; Şîrâzî 2003: II, 96-97). Cüveynî (478/1085) iki *tarîkin* ve üç *kavlin*, Gazzâlî (505/1111) ise üç *kavlin* olduğunu belirtmiştir (Cüveynî 2007: V, 271-272; Gazzâlî 2001: II, 114). Rûyânî (502/1108) de iki *tarîk* ve üç *kavlin* bulunduğunu söylemiş ancak başka görüşlere yer verdikten sonra *tarîklerin* üçe ulaştığını dile getirmiştir (Rûyânî 2002: VI, 271-273). Bu fakîhler, *tarîkler* ve *kaviller* arasında herhangi bir tercihte bulunmamışlardır. Bağavî (516/1122) konu hakkında üç *kavlin* olduğunu, İmrânî (558/1163) iki *vechin* olduğunu, birinci *vechin* üç *kavilden* ikinci *vechin* bir *kavilden* oluştuğunu belirtmiştir. Her ikisi de, yukarıda aktardığımız üçüncü görüşün üçüncü *kavlini* tercih etmiştir. Bağavî bu *kavli esah* olarak, İmrânî ise *sahîh* olarak nitelemiştir (Bağavî 1997: III, 474; İmrânî 2004: V, 303-305).

İmam Şâfiî'nin *el-Üm* adlı eserinin '*bey'u'l-berâe*' ve '*Kitâbu İhtilâf'l-Irakiyyeyn*'in '*bâbu'l-ihtilâf fi'l-ayb*' başlıkları altında dile getirdiği, Müzenî'nin '*bâbu bey'i'l-berâe*'de ihtisâr ettiği, Şâfiî fıkıh âlimlerinin eserlerinde bir *kavil* olarak dile getirdikleri gibi mezhebin görüşü; canlılarda satıcının bilip de gizlediği, müşteriye söylemediği ve ona göstermediği kusurlardan muaf olmayacağı (*berâet*), bilmediği kusurlardan muaf olacağı ve canlılar dışındaki diğer varlıklardan gerek bilsin gerek bilmesin hiçbir kusurdan muaf olmayacağı şeklindedir (Nevevî 2005: 221; Nevevî 2006: II, 83; Şîrbînî 1994: II, 430-432; İbn Hacer 1983: IV, 360-361; Remlî 1984: IV, 36-38).

4. Hanbelîlerin Görüşü

Hanbelî mezhebinde kusurlardan berâet şartıyla satış hakkında iki rivayet bulunmaktadır:

Birinci rivâyet: Satıcı, müşteri bilmediği sürece kusurlardan muaf olmaz.

İkinci rivayet: Satıcı bilmediği bütün kusurlardan muaftır, bildiklerinden değildir (İbnü'l-Ferrâ 1985: I, 344; İbn Küdâme 1994: II, 54/İbn Küdâme 1995: V, 572/İbn Küdâme 2000: 158; İbn Küdâme el-Cemâilî t.y.: IV, 59; Harrânî 1984: I, 326).

Hanbelî fıkıh âlimleri tarafından birinci rivâyet tercih edilmiş, ashâbın çoğunluğu bu görüşte olmuş (İbnü'l-Ferrâ 1985: I, 344; Zerkeşî 1993: III, 597; Merdâvî 1995: XI, 255; Zuhaylî 2012: V, 3577-3578) ve bu, mezhebin görüşü olarak kabul edilmiştir (Hırakî 1378: 87; Ebû Ali el-Hâşimî t.y.: 202; Tenûhî 2003: II, 423; Zerkeşî 1993: III, 597; Merdâvî 1995: XI, 255; Haccâvî t.y.: 104; İbn Belbân 1996: 165). Buna göre Hanbelî mezhebinin görüşü; satıcı müşteriye kusurun ne olduğunu söyleyip göstermedikçe mebi'deki kusurlardan berâet etmiş olmaz.

Fıkıh mezheplerinin bütün kusurlardan berâet şartıyla yapılan satım akdi hakkındaki görüşleri, birbirlerinden farklılık arz etmiştir. Hanefîler bu bey'in bütün yönleriyle câiz olduğunu söyleyerek en geniş görüşe sahip mezhep olmuşken, Hanbelîler de câiz olmadığını söyleyerek en sınırlayıcı görüşe sahip olmuşlardır. Mâlikîler cevâz hükmünü kölelerle, Şâfîlerse kölelere hayvanları ekleyerek canlılarla sınırlandırmışlardır. Mezheplerin görüşlerini bu şekilde tespit ettikten sonra, dört mezhebin dört ayrı görüşe ulaşmasının usûlî kaynaklarını incelemeye geçebiliriz.

III. BERÂET ŞARTIYLA SATIM AKDİNDE MEZHEPLERİN AYRILIKLARININ USÛLÎ KAYNAKLARI

Hanefî hukukçular, bütün kusurlardan berâet şartıyla yapılan alış-veriş akdinin câiz olduğuna ve satıcının kusurlardan sorumlu olmayacağına dair bir takım delillere istinat etmişlerdir. Hanefî fakîhlerin konu hakkındaki en önemli referanslarının, Abdullah b. Ömer'in uygulaması olduğunu belirtmeliyiz. Berâet şartıyla yapılan satım akdinde satıcının kusurlardan sorumlu olmayacağına İbn Ömer'in uygulamasının delil teşkil etmesi, ilk olarak İmam Muhammed'in eserlerinde yer almıştır. Şeybânî *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne* adlı eserinde, mezheplerinin dayanaklarını ve muhalif görüş sahiplerinin bunlara verdiği cevapları, münazara üslubu içinde şu şekilde kaydetmiştir:

Şeybânî: İbn Ömer'den bize nakledildiğine göre o, berâet ile satış yapmıştır. Eğer İbn Ömer bunu câiz görseydi, berâet ile satışta bulunmazdı.

Medine Ehli: İbn Ömer berâet ile satış yaptı, çünkü o herhangi bir kusur bilmiyordu.

Şeybânî: Peki; Hz. Osman, yemin etmesini istediği zaman neden yemin etmekten kaçındı? Eğer görüneni bil(me)seydi yemin ederdi.

48 • İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA BERÂET KAVRAMI VE MEZHEPLERİN BERÂET KAVRAMI ÜZERİNDEKİ METODOLOJİK AYRILIKLARI

Medine Ehli: İbn Ömer'i ne kötü bir şeyle niteliyorsunuz, onun kusuru bildiğini ve gizlediğini iddia ediyorsunuz!

Şeybânî: İbn Ömer, müşterinin kendisini kusurlardan ibrâda bulunmasını bütün bunlar üzerine geldiğini ve müşteri kendisini bütün kusurlardan ibrâda bulununca görünenlerde bunun geniş olduğunu gördü.

Medine Ehli: Hz. Osman, bizim dediğimiz görüştedir.

Şeybânî: Evet! Hz. Osman sizin dediğiniz görüştedir, Abdullah b. Ömer de bizim dediğimiz görüştedir. İbn Ömer'in *kavlini* alan, hata etmemiş olur. O, Müslümanların imamlarından bir imamdır. Bununla beraber, bu konuda bize Zeyd b. Sâbit'ten ulaşan rivayet bulunmaktadır (Şeybânî 1403: II, 511-512).

İmam Muhammed, bütün kusurlardan berâet şartıyla yapılan alış-veriş akdinin sıhhati için getirdiği delilleri, Medine ehlinin delilleri eşliğinde sunmuştur. Şeybânî, râvisi olduğu hocası İmam Mâlik'in hadis eseri *el-Muvatta'*'da da Medine Ehli'nin görüşlerini aktarmıştır (Mâlik t.y.: *el-Berâe*, 774, 273).

Hanefîlerin konu hakkında istinat ettikleri sahabe uygulaması, temel hadis eserlerinden *el-Muvatta'*'da rivayet edilmiştir. Rivayet şu şekildedir:

Abdullah b. Ömer, sekiz yüz dirheme berâet şartıyla bir kölesini satar. Köleyi satın alan kişi İbn Ömer'e "*Kölede bana söylemediğin hastalık vardır*" der. Osman b. Affân'a davalanırlar. Adam "*Bana hastalığı olan bir köle sattı*" der. İbn Ömer "*Berâet ile sattım*" diye cevap verir. Hz. Osman, İbn Ömer'in bildiği herhangi bir hastalığı olmadığı halde sattığına dair Allah adına yemin etmesine hükmeder. İbn Ömer yemin etmekten kaçınır. Hz. Osman köleyi ona iade eder. Köle yanında iyileşir, sonra bin beş yüz dinara satar (Mâlik 2004: *el-Ayb fi'r-rekâk*, 2271).

Bu rivayet, farklı varyantlarla Beyhakî (458/1066)'nin *es-Sunenu'l-sağîr*, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr* ve *es-Sunenu'l-kübrâ* adlı eserlerinde yer almaktadır (Beyhakî 1989. II, 264; Beyhakî, 1991. VIII, 132; Beyhakî 2003. V, 536).

el-Muvatta''ın aynı zamanda râvilerinden olan Şeybânî, İbn Ömer'in

uygulamasını aktardıktan sonra, Zeyd b. Sâbit'ten kendilerine aktarıldığına göre onun “*Kim bir köleyi berâet şartıyla satarsa, bütün kusurlardan teberride bulunmuş olur*” dediğini, İbn Ömer'in de berâet ile satışta bulunduğunu ve bunu câiz gördüğünü belirtmiştir. Şeybânî bu rivayetlerden sonra görüşünü şu şekilde kaydeder:

Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Ömer'in kavlini alıyruz. Kim bir köle ya da herhangi bir şey satar, bütün kusurlardan teberride bulunur, müşteri de buna razı olur ve onu kabzederse; bilsin ya da bilmesin bütün kusurlardan muaf olmuş olur. Çünkü müşteri, onu bundan teberri etmiştir (Mâlik t.y.: *Bey'u'l-berâe*, 774, 273).

Beyhakî, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer'den bütün kusurlardan berâet ile yapılan satışın câiz olduğu rivayetinin, isnat bakımından zayıf olduğunu söylemiş (Beyhakî 1989: II, 264), diğer eserlerinde de zayıf olmasının illetini zikretmiştir (Beyhakî, 1991: VIII, 132; Beyhakî 2003. V, 536).

Serahsî, Hanefîlerin akdin cevazına delil olarak “*Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar* (Buhârî 1422: *eş-Şurât*, 2273; Ebû Dâvud 2009: *el-Akdiye*, 3594)” hadis-i şerifini ve İbn Ömer'in uygulamasını delil olarak kullandıklarını belirttikten sonra (Serahsî 1993: XIII, 92), bütün kusurlardan berâette bulunma şartının sahih oluşunun, ‘*meçhul haklardan ibrâda bulunmanın sıhhati*’ üzerinde temellendirilmesi konusuna geçerek, tartışmayı farklı bir düzlemde yürütür. Şâfî'nin bunu câiz görmediğini belirterek konuya giriş yapar. Serahsî, kendilerine göre bunun câiz oluşuna delil olarak; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Ali'yi Cezîme kabilesiyle anlaşma yapmak üzere göndermesini göstermiştir. Köpeğin çanağına varıncaya kadar diyetlerini ödediğini, elinde bir miktar mal kaldığını, onlara “*Sizin bilmediğiniz ve Rasûlullah (s.a.v.)'in da bilmediği bu mal sizindir*” dediğini ve bu olayın Peygamber efendimize intikal etmesi üzerine buna sevindiğini aktarır (Taberî 1387: III, 67; Zehebî 1993: II, 568; İbn Kesîr 1988: IV, 358). Bu rivayeti kaydeden Serahsî, konuyu şu şekilde bağlar: *Bu, meçhul haklarda anlaşmanın câiz oluşunun delilidir* (Serahsî 1993: XIII, 92). İbnü'l-Hümâm (861/1457) da aynı rivayeti aktardıktan sonra, bunun meçhul haklarda anlaşma yapmanın câiz oluşunun delili olduğunu vurgulamıştır (İbnü'l-Hümâm 2012: VI, 397-398).

Hanefî fakîhler, meçhul haklarda anlaşma hakkında başka rivayetlere de istinat etmişlerdir. Bunlardan biri, geçmiş miras hakkında Hz. Peygamber (s.a.v.)'e müracaat eden, bazı rivayetlerde iki kardeş olduğu aktarılan kişi-

ler hakkında Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in “*Paylaşınız, hakkı araştırınız ve her biriniz arkadaşına hakkını helal etsin*” rivayetidir (Tahavî 1994: II, 230, IV, 154; Beyhakî 1989: VI, 194; Beyhakî 1991: XIV, 360; Bağavî 1983: X, 113; Serahsî 1993: XX, 143; Kâsânî 2005: V, 18; İbnü'l-Hümâm 2012: VI, 398; Gaznevî 1986: 183). İbnü'l-Hümâm, bunda Müslümanların amelî icmâ'larının olduğunu, çünkü bütün asırlarda ölümü yaklaşan kişilerin, tartışmasız bir şekilde muamelede bulunduğu kişilerden helallik istediğini ve bunun fikhî anlamının da izah ettikleri gibi olduğunu açıklamıştır (İbnü'l-Hümâm 2012: VI, 398).

Serahsî, şartın sıhhatinin, meçhul haklardan ibrâda bulunma üzerine temellendirildiğini ifade edip, bunun kendilerine göre câiz olduğunu beyan ettikten sonra, bunun illetini izah etmiştir. Buradaki illetin, teslim ihtiyacı olmayan hakkın iskatı olduğunu, buna göre boşama ve köleyi azat etme gibi mevzularda meçhul haklarda şartın sahih olduğunu belirtmiştir (Serahsî 1993: XIII, 92-93).

Serahsî, cehaletin akdin lüzumuna ve temlikin sıhhatine tesir etmeyeceğini, hakkın sakıt olmasına mani olmayacağını açıkladıktan sonra, “*Meçhullerde icab, beyân şartına bağlı olma anlamındadır, şarta bağlı olma ihtimali bulunmayan bir şeyin meçhullerde icabı sahih değildir*” iddiasını değerlendirmeye geçerek, bu iddianın bir anlamının olmadığını söyler. Çünkü şartın, sebebin kendisine dâhil olduğunu ve onu başka bir tasarrufun hükmüne sokacağını ve bunun da yemin olduğunu belirtir. Cehaletin, sebebin hükmüne dâhil olduğunu, eğer anlaşmazlığa yol açarsa cehaletle beraber hükmün ispatının zorlaşacağını, eğer anlaşmazlığa yol açmazsa zorlaşmayacağını ve dolayısıyla akdin sıhhatine engel olmayacağını söyler. Bu kısa izahtan sonra cümleyi şu şekilde bağlar:

Bu şartın sıhhati sabit olunca, şartla beraber akdin cevazı da sabit olur. Çünkü bu şart, akdin gereğini pekiştiriyor. Akdin gereği de bağlayıcılıktır. Satın alınan gerek kusurlu olsun gerekse sağlam olsun, akit bu şartla bağlayıcı olur. Sonra satıcı bu şartla, teslim etmeye gücü yetmediği bir şeyle sorumlu olmaktan kurtulmuş olur (Serahsî 1993: XIII, 92-93).

Hanefîler, berâet ile satışın câiz olmasına dayanak olarak, bu şekilde yapılan bir satışın münakaşaya yol açmamasını delil olarak kullanmışlardır. Hanefî fakîhler “*Bize göre ibrâ iskatır, hatta kabul olmaksızın akit gerçekleşir.*

Bir kişinin sayılarını ve kim olduklarını bilmese dahi eşlerini boşaması ya da kölelerini azat etmesi bu kabildendir. Iskatta bulunanın cehaleti iskatın kendisini batıl hale getirmez, çünkü münakaşaya yol açmaz” ifadeleriyle bunu dile getirmişlerdir (Kâsânî 2005: V, 17; İbnü'l-Hümâm 2012: VI, 397-398; Bâbertî 2012: VI, 397-398; Aynî 2000: VIII, 137; İbn Âbidin 2003: VII, 220). İbnü'l-Hümâm ayrıca, kişinin kendi şehrinde olmayan kölelere miras bırakması ve velinin evlendirdiği küçüğün ergenlik çağına geldiğinde eşinin başka bir şehirde olması örneklerini vermiştir. Bunun için ibrâ lafzıyla malların temliğinin sahih olmadığını, fakat iskât lafzıyla ibrânın sahih olduğunu vurgulamıştır. “*Sendeki alacağımı iskat ettim*” ifadesini buna örnek olarak getirmiştir. Iskatta bulunanın cehâletinin iskatı batıl hale getirmeyeceğini, çünkü onun cehlâletinin -zımında temlik olsa dahi- anlaşmazlığa yol açmayacağını belirtmiştir (İbnü'l-Hümâm 2012: VI, 397-398). İbnü'l-Hümâm konuyu şu şekilde izaha devam eder:

Akdin gereği, akîl ve ergen bir kişinin haklarından iskatta bulunarak tasarrufta bulunmasıdır. Temlikse böyle değildir. Çünkü temlikte bulunulacak olan şeyin bilinmemesi, teslimde engel teşkil eder. Bu şekilde onda tasarrufta bulunmanın faydası gerçekleşmiş olmaz. Iskat ise; iskatta bulunan sonuçsuz bırakmıştır ve teslim ihtiyacı bulunmamaktadır. Böylece meçhulün temliğini iptal eden şeyin cehâletin olmadığı, aksine teslimde bulunma gücünün bulunmamasının olduğu ortaya çıkmış bulunuyor (İbnü'l-Hümâm 2012: VI, 398).

Alaüddîn el-Kâsânî (587/1191), Şâfiîlere göre bütün kusurlardan ibrâda bulunmanın meçhulden ibrâda bulunma olduğunu ve bunun da sahih olmadığını gösteren delilin şu olduğunu kaydetmiştir: “*İbrâ, temlik anlamı bulunan iskattır. Bunun delili de; ibrâda bulunulan kişinin onu reddedebilmesidir. Bu, onun temlik olduğunun delilidir. Çünkü iskatın böyle bir ihtimali yoktur. Meçhulün temliği, bey' vb.lerinde sahih değildir* (Kâsânî 2005: V, 17).” Kâsânî ayrıca, bütün kusurlardan ifadesinin kusurların tümünü içerdiğini, kusurlardan bir cinsin zikredilmesi durumunda bunda cehâletin asla olmayacağını, ancak bununla beraber ibrâdaki temliğin, iskata tâbi olarak ve onun zımında sabit olduğunu söylemiştir. Çünkü lafzın, temliği değil iskatı bildirdiğini, dolayısıyla ibrâdaki tasarrufa temlik olarak değil iskat olarak itibar edilir demiştir. Cehâletin iskatların sıhhatini engellemediğini söyleyerek konuyu bitirmiştir (Kâsânî 2005: V, 17).

Hanefî fıkıh âlimleri, “*Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar* (Buhârî 1422: eş-Şurût, 2273; Ebû Dâvud 2009: *el-Akdiye*, 3594)” hadis-i şerifine de istinat etmişlerdir. Serahsî, Hanefî fakîhlerin kaynak olarak getirdikleri hadis-i şerifi, akdin aslî unsurları itibariyle câiz olmasında görüş birliğinin bulunmasıyla beraber şartın sıhhatinde yaşanan görüş ayrılıklarına delil olarak kullanmıştır. Bütün kusurlardan berâet şartıyla yapılan alış-veriş akdinin câiz olduğunda ittifak ettiklerini, sadece şartın sıhhatinde ihtilaf ettiklerini, alış-verişin câiz oluşunda ittifak etmelerinin ve bu hadis-i şerifin, şartın sıhhatine delil olarak getirildiğini belirtmiştir (Serahsî 1993: XIII, 92). Serahsî’nin bu hadis-i şerifi, aslî bir delil olarak değil, aslî delillere dayanak teşkil eden tâli bir delil olarak yer verdiği görülmektedir.

Hanefîlerin görüşlerini nasıl temellendirdiklerini gördükten sonra, Şâfîlilerin görüşlerinin usûlî dayanaklarını verebiliriz. İmam Şâfî berâet hakkında Hz. Osman’ın hükmüne, taklit sebebiyle ulaştığını vurgulamıştır. Bu konuda, canlıların diğer varlıklardan ayrı mütâlaa edilmesini gerektiren bir illetin bulunduğunu, bunun da canlı varlık olup da sağlıklı ve hastalıklı bir şekilde beslenmeleri ve tabiatları değişken oldukları için nadiren gizli ve açık bir kusurdan uzak olmaları olduğunu kaydetmiştir. Kusurlar satıcıya kapalı olduğunda, onun kusurlardan uzak olduğunu söylemesiyle satıcıyı muaf tutacağını söylemiştir. Satıcıya kapalı olmadığına da; artık kusur isminin onun kıymetini azaltan az, çok, küçük ve büyük şeyler için gerçekleşeceğini, böylece isimlendirmenin vuku bulacağını, müşteriye göstermediği sürece satıcının kusurlardan muaf olamayacağını belirtmiştir. Eğer Hz. Osman’a uymak ve canlıların diğer varlıklardan ayrı telakki edileceği şeklinde yaptığı tasvir olmasaydı, onda bulunup da sahibinin görmediği herhangi bir kusurdan muaf olamayacağı şeklindeki kıyasın daha sahih olacağını, fakat taklidin ve yaptığı tasvirin, belirttiği kıyâstan daha evlâ olduğunu vurgulamıştır (Şâfî 2001: VIII, 225).

Müzenî, İmam Şâfî’nin değerlendirmesini şu şekilde muhtasar hale getirmiştir:

Hayvanlar diğer varlıklardan ayrılırlar. Ayrıca sağlık ve hastalıktan uzak değiller, tabiatları değişken ve nadiren gizli ve açık kusurlardan uzak olurlar. Hayvanların ve diğer varlıkların ayrı oldukları yönündeki izahımız olmasaydı, satıcıya gizli olup da görmediği kusurlardan –isimleriyle belirtse dahi değişik olmalarından dolayı– muaf olmayacağı şeklindeki kıyâs daha sahih (*esah*) olacaktı.

Ya da bütün kusurlardan muaf olurlar, ancak birincisi daha sahihtir (*esah*) (Müzenî 2004: 124).

Mâverdî, Şâfiî'nin ve Müzenî'nin ifadelerini usûl açısından vuzuha kavuşturmuştur: İmam Şâfiî'nin hem *kadîm* hem de *cedîd* mezhebine göre, sahabî kavli kapsamındaki Hz. Osman'ın hükmü, kıyâsa tercih edilmiştir. *el-Kadîme* göre, sahabîlerden birinin kavli yaygınlık kazanır ve aksine bir kavil olmazsa, hüccet olur ve kıyâsa tercih edilir. Özellikle bu sahabî halife ise, evleviyetle onun kavli hüccet olur. *Kavl-i cedîde* göreyse; *kıyâsu't-takrîb* sahabî kavline eklenince *kıyâsu't-tahkîk*ten daha evlâ olur. Bu örnekte de Hz. Osman'ın hükmüne *kıyâsu't-takrîb* eklenmiş, böylece hüccet olmuş ve *kıyâsu's-tahkîke* takdim edilmiştir. *Kıyâsu's-takrîb* de Şâfiî'nin ifade ettiği, hayvanların başkalarından ayırt edilmelerini gerektiren '*sağlıklı ve hastalıklı olarak beslenmeleri ve tabiatlarının değişken olması*' özelliklerinden dolayı nadiren kusurlardan uzak olmaları vasfıdır. Kusurları gizli olduğunda, bu gizli kusurlarından göstererek ya da muttali kılarak kaçınılamaz. Hayvan dışındakiler ise bu şekilde değildir. Çünkü kusurlardan sağlam olabilirler, kusurları görünür oldukları için göstermekle onlardan kaçınılabilir. Bu da, Hz. Osman'ın hükmüyle beraber, illet açısından canlıların diğer varlıklardan ayırt edilmelerini gerektirmektedir (Mâverdî 1994: V, 273).

Şâfiîler, berâetin sadece canlılarda geçerli olacağı görüşünü, Hz. Osman'ın hükmüne uyararak ve canlı olma illetinden hareketle hayvanları kölelere kıyaslayarak temellendirmişlerdir. Eğer Hz. Osman'ın hükmü ve canlılarda gizli kusurların bilinmemesi illeti olmasaydı, kıyâs bakımından berâetin geçerli olamayacağı görüşünün daha kuvvetli olacağını da belirtmişlerdir.

Mâlikîlerin görüşlerinin tahliline gelince; Mâlikî mezhebinde İmam Mâlik'e oldukça fazla sayıda görüş isnat edildiği için, mezhep literatüründe mezhebin yerleşik görüşünün temellendirilmesinden ziyade, berâetin sadece kölelerde câiz oluşu *kavlinin* diğer *kavillere* tercih edilmesi üzerinde durulmuştur. Mezhebin ansiklopedik *fürû'* eserlerinde dahi, konunun tahlili üzerinde ya hiç durulmamış ya da çok kısa durulmuştur. Bu da bizim konuyu kısaca değerlendirmemizi gerektirmektedir.

Kâdî Abdulvahhâb, berâet şartının câiz oluşunu "*Akitleri(n gereğini) yerrine getiriniz (Mâide 5/1)*" ayet-i kerimesine dayandırmıştır. Hz. Osman'ın berâet ile satış yapan İbn Ömer uygulamasını reddetmemesini de, berâet bey'inin sıhhatine delil olarak getirmiştir (Kâdî Abdulvahhâb t.y.: II, 1067).

Mâlikîlere göre, Ebû Hanîfe'nin aksine, kusurları bilinende berâet, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "*Satış yaptığında de ki; aldatma yoktur*" hadis-i şerifine

göre geçerli değildir. Kendilerine göre bu durum, söz konusu mevzuda mevcuttur. Ayrıca satın alınanda rıza gösterilemeyecek bir kusurun olduğu ve bildiği halde satıcının ibrâ hakkının olmadığı görüşüne sahip olmuşlardır (Kâdî Abdolvahhâb t.y.: II, 1067).

Mâlikî mezhebinde berâet, belirttiğimiz gibi sadece kölelerde câiz olup köleler özellikle hayvanlardan tefrik edilmiştir. Çünkü kölelerin çoğunlukla konuştuklarını, kusurlarından şikâyet ettiklerini, kusurun belirgin olmasının kaçınılmaz olduğunu ve böylece berâet satışının gerçekleşebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bunun yanı sıra kölelerdeki kusurun küçük olması durumunda, buna onların şikâyetleriyle muttali olunabileceğini, eğer köle berâet ile satılırsa, bunun onda herhangi bir kusurunun bilinmediğine hamledildiğini belirtmişlerdir. Mâlikîlere göre eğer bir kusuru olsaydı, efendisine mutlaka bildirirdi (Sıkkîlî 2013: XIV, 215). Mâlikî fakihler ayrıca, rivayetin köleler hakkında varit olduğunu belirtmişlerdir. İbn Ömer'in berâet satışını, Hz. Osman'ın da ona karşı çıkmamasını, sadece onun yemin etmesine hükmetmesini delil olarak getirmişlerdir. Böylece Hz. Osman ile İbn Ömer'in kölelerde berâet şartıyla satışın cevâzında ittifak ettiklerini beyan etmişlerdir (Sıkkîlî 2013: XIV, 215-216).

Mâlikîler, kölelerin kendilerinde bulunan kusuru gizlemeyi ve kapatmayı başardığından, sahibinin bunun bilgisine ulaşamayacağını, dolayısıyla satıcının muhtemel kusuru bilemeyeceğini gösteren emarelerden dolayı, kölede berâet ile satışına cevâz verilmesi gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Hayvanların ise bunların tersine oldukları, zira kusurları gizleme güçlerinin bulunmadığı, satıcının da müşterinin de onda eşit olduğu, dolayısıyla berâet satışının sadece belirttiklerinde câiz olacağı kanaatine sahip olmuşlardır (Kâdî Abdolvahhâb t.y.: II, 1067).

Zurkânî (1099/1688), berâetin sadece kölelerde geçerli olmasının tahlilini şu şekilde yapmıştır:

Köleler bazı efendilerini sever bazılarını da sevmezler. Mülkiyetin intikalini düşünerek olmayan kusurlarını var gösterip, olan kusurlarını yokmuş gibi gösterebilirler. Bundan dolayı efendisi berâette mazurdur. Diğer mallar ise böyle değildir, sahibi onların durumlarından haberdar olabilir ve dolayısıyla berâette mazur görülmez (Zurkânî 2002: V, 244).

Mâlikî fakihler, mezhep imamının ve dolayısıyla mezhebin yerleşik görüşünü tespit konusuna yoğunlaştıklarından olacak ki, görüşlerinin usûlî da-

yanakları üzerinde çok durmamışlardır. Mâlikîlerin, rivayetteki zâhirî anlam üzerinde yoğunlaştıkları, berâetin sadece kölelerde geçerli olacağı görüşünü benimsedikleri ve diğer canlıları kölelerden ayrı kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Mâlikîlerin görüşlerinin dayanaklarını bu şekilde kısaca verdikten sonra, Hanbelîlerin görüşlerinin tahliline geçebiliriz. Hanbelî fıkıh âlimi Ebû Ya'lâ (458/1066), akdin mevzuunda müşterinin bilmediği bir kusurun oluştuğunu, böylece onu reddetme hakkına sahip olduğunu, şart koşmaması halinde aynı şekilde reddetme hakkının olacağını söyleyerek Hanbelîlerin görüşünü temellendirmiştir. Ebû Ya'lâ, bunun gerekli olmayan bir ibrâ olduğunu, şuf'a sahibinin satıştan önceki ibrâsı, satıcının akitten önce "*Bunu sana berâet şartıyla satıyorum*" diyerek akitten önce ibrâda bulunması ve müşteri bilmediği halde satıcının onu teberrî etmesi durumları gibi sahih olmadığını söylemiştir (İbnü'l-Ferrâ 1985: I, 344-345).

Hanbelî fakîhleri, İmam Ahmed (241/855)'in mezhepte tercih edilmeyen '*satıcının bilmediği kusurlardan muaף olduğu*' şeklindeki ikinci kavli için tevcihte bulunurken İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Osman'ın uygulamalarına istinat etmişlerdir. Ebû Ya'lâ, sahabenin icmâ'mın bulunduğunu ileri sürmüştür (İbnü'l-Ferrâ 1985: I, 344). Hanbelîlerin sahabe uygulamasına rağmen berâetin sahih olmadığı görüşünü benimsemeleri, muhtemelen sahabenin ayrılıklarından kaynaklanmaktadır (İbn Küdâme 1995: V, 572).

İbn Küdâme (620/1223), sürelerin tespitinde olduğu gibi berâetin cehâletle gerçekleşemeyeceğini söylemiştir (İbn Küdâme 1994, II, 54).

Hanbelî fakih Ebû'l-Ferec İbn Küdâme (682/1283), İbn Ömer'in Hz. Osman'a berâet hakkında davalastıkları olayın meşhur olup kimse tarafından reddedilmediğini, bir nevi icmâ' oluştuğunu, buna göre bütün kusurlardan teberride bulunulamayacağını belirtmiştir (İbn Küdâme el-Cemâîl t.y.: IV, 59-60). İbn Küdâme, hangi mezhebe karşı bu tespitte bulunduğunu belirtilmemiş olsa da, '*bütünü kusurlardan teberride bulunmanın câiz olduğu*' görüşü Hanefîlere ait olduğundan, bu tespitin onlara karşı söylendiği anlaşılmaktadır.

Şâfiîlerin Hanefîlere karşı ileri sürdüğü '*meçhul haklardan teberride bulunulamayacağı*' şeklindeki argümanlarına Hanbelîlerin karşı çıktığı, onların Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "*Paylaşınız, hakkı araştırınız ve her biriniz arkadaşına hakkını helal etsin*" hadis-i şerifine istinat ederek meçhulden teberride bulunmanın câiz olduğu görüşüne sahip olduklarını, İbn Küdâme'nin diliyle şu şekilde kaydedebiliriz:

Bu, meçhulden berâette bulunmanın câiz olduğunu göstermektedir. Ayrıca meçhulden berâet, teslimin olmadığı bir hakkın ıskatıdır. Böylece köle azat etmede ve boşamada olduğu gibi meçhulden berâet sahih olmaktadır. Hayvanlar ile diğerleri arasında bir fark yoktur. Bunlardan birinde gerçekleşen, diğerinde de gerçekleşir. Hz. Osman'ın görüşüyse, İbn Ömer ona karşı çıkmıştır. Zira muhâlif bulunan sahabî kavlinin hüccet değeri kalmaz (İbn Küdâme 1995: V, 572).

İbn Küdâme, İbn Hanbel'e nisbet edilen bir rivayet ekseninde, meçhulden teberride bulunmanın cevâzı hakkında bunları dile getirmiştir. İbn Küdâme, konu hakkında İmam Ahmed'e nisbet edilen görüşler hakkında bir tercihte bulunmamış olsa da, mezhebin görüşünün '*müşteri bilmediği sürece, satıcı kusurlardan muaf olmaz*' şeklinde olduğunu vurgulamak gerekir.

Zerkeşî (772/1370) mezhebin görüşünü; akdin mutlak oluşundan hukuken muhayyerliğin sabit olduğunu, ıskat şartıyla düşmeyeceğini ileri sürerek delillendirmeye çalışmıştır. Bunun delilinin görme muhayyerliği olduğunu söylemiştir. Ayrıca bir Müslümanın akit mahallinde fesih hakkının olduğunu da belirtmiştir. Bir de bunda riskin ve aldatmanın olduğunu ve bunların İslâm hukukunda reddedildiğini vurgulamıştır (Zerkeşî 1993: III, 597).

Ebû'l-Hattâb ve bir grup Hanbelî fakih satıcının berâet hakkının olmamasını, satıcının muhayyerlik hakkının olmasına, şuf'ada olduğu gibi vazgeçme hakkının sakıt olmamasına bağlamıştır (Merdâvî 1995: XI, 255).

Hanbelîlere göre berâet şartı, tarafların faydalandığı bir şart olduğu için, meçhul süre ve meçhul rehinde olduğu gibi sahih değildir (Tenûhî 2003: II, 423).

Hâkezâ bazı Hanbelî fakîhlere göre, henüz akit gerçekleşmediği için kusura berâet şartı ileri sürülemez. Böyle bir şart ancak akit gerçekleştikten, mebî' müşterinin mülkiyetine geçtikten ve müşterinin reddetme hakkı doğduktan sonra ileri sürülebilir (Buhûtî 1993: II, 34/Buhûtî 1994: II, 193/Buhûtî 2000: VII, 406-407; Ruhaybânî 1994: III, 80; Useymîn 1428: VIII, 255).

Hanbelîler berâet şartıyla yapılan satım akdinin sahih olmamasını; muhâlif bulunan sahabî kavlinin hüccet olmamasından ötürü Hz. Osman'ın hükmünün delil teşkil etmemesi, ibrânın akdin meydana gelmesinden önce gerçekleşmesi ve müşterinin oranını bilmediği kusurun garar oluşu telakkisi üzerinde temellendirmişlerdir.

SONUÇ

Fıkıh mezhepleri, bütün kusurlardan berâette bulunma şartıyla yapılan satım akdi hakkında, birbirlerinden farklı görüşlere ulaşmışlardır. Her bir mezhebin diğerinden farklı bir görüşe ulaşmasında, usûl anlayışları etkili olmuştur. Bütün kusurlardan berâet şartıyla yapılan satım akdinin bütün yönleriyle geçerli olacağı şeklinde en geniş görüşe sahip olan Hanefîler, akit teorisinden hareket etmişlerdir. Akit serbestiyetini ve tarafların irade beyanlarının bağlayıcılığını esas almakla beraber, sahabî kavlinde yararlanmışlar ve görüşlerini nas ile desteklemişlerdir. Mâlikîlerde mezhep imamına oldukça fazla sayıda görüş nisbet edilmekle beraber, mezhebin nihâî görüşü berâetin sadece kölelerde geçerli olacağı şeklinde şekillenmiştir. Mâlikîler, sahabî kavlinin zâhirî anlamı üzerinde yoğunlaşarak, berâeti rivayette geçtiği gibi kölelerle sınırlandırmışlardır. Şâfîiler, ortak illetten hareketle kölelere hayvanları kıyaslayarak görüşlerini, berâetin canlılarda sahih olacağı şeklinde belirlemişlerdir. Berâet şartıyla satım akdinin sahih olmadığı şeklinde en dar görüşe sahip olan Hanbelîler, muhâlifî bulunan sahabî kavlinin hüccet olmayacağı şeklindeki usûl anlayışlarından hareketle, mezheplerin, görüşleri için temel aldıkları rivayete istinat etmemişlerdir. Bütün kusurlardan berâet şartıyla yapılan bir satım akdi hakkındaki bir rivayetin, mezheplerin kendi usûl perspektiflerinden değerlendirmeleri sonucunda, mezheplerin sayısı kadar farklı sonuçların elde edilmesi ve bir konu etrafında yaşanan usûl ve fûrû' tartışmaları, İslâm hukukunun zenginliğini göstermesi bakımından kayda değer bir konuyu teşkil etmektedir.

Kaynaklar

- Âbî, Sâlih b. Abdussemî' el-Ezherî (1335). *es-Semerû'd-dânî şerhu Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. Beyrut: el-Mektebetu's-sekâfe.
- Apaydın, Yunus (2000). *İbrâ, DİA, XXI, 263-266*.
- Aynî, Bedrüddîn (2000). *el-Binâye*, thk. Eymen Sâlih Şabân, I-XIII. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmeluddîn(2012). *el-İnâye (Fethu'l-kadîr ile)*, I-X. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd (1983). *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvut/Muhammed Zühayr eş-Şâvîş, I-XV. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.
- _____ (1997). *et-Tehzîb*, thk. A. A. Abdulmevcûd/A. M. Muavvad, I-VIII. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.
- Bardakoğlu, Ali (1992). *Berâet, DİA, V, 470-471*.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn (1989). *es-Sunenu's-sağîr*, (thk. Abdulmu'tî E. Kalacî). I-IV. Karaçi: ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye.

58 • İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA BERÂËT KAVRAMI VE MEZHEPLERİN
BERÂËT KAVRAMI ÜZERİNDEKİ METODOLOJİK AYRILIKLARI

- _____ (1991). *Marifetu's-sunen ve'l-âsâr* (thk. Abdulmu'tî E. Kalacı). I-XV. Karaçi: ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye.
- _____ (2003). *es-Sunenu'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), I-X. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (1422). *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır, I-IX. Y.y: Dâru Tavki'n-Necât.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus (1993). *Dekâiku'Ulî'n-nuhâ*, I-III. Beyrut: Âlemu'l-kutub.
- _____ (1994). *er-Ravdu'l-murbi' bi-şerhi Zâdi'l-müstakni'*, I-II. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- _____ (2000). *Keşşâfu'l-kinâ' ani'l-İknâ'*, thk. komisyon, I-XV. Suudi Arabistan: Vezâretu'l-Adl.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed (2004). *el-Fıkh alâ'l-mezâhibi'l-erba'a*, I-V. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Cündî, Halil b. İshâk (2005). *Muhtasaru'l-allâme Halîl*, thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-hadîs.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah (2007). *Nihâyetu'l-matleb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, I-XXIII. Beyrut: Dâru'l-minhâc.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan (2008): *er-Risâle*, DİA, XXXV, 119-122.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe (t.y.). *Hâşiyetu'd-Desûkî alâ'ş-Şerhi'l-kebîr*, I-IV. Beyrut: Dâru'l-fıkr.
- Dönmez, İbrahim Kâfi (1992). *el-Beyân ve't-tahsîl*, DİA, VI, 29-30.
- Ebû Ali el-Hâşimî, Muhammed b. Ahmed (t.y.). *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Abdullah et-Türkî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (2009). *Sunenu Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnavut/Kâmil Karabelli, I-VII. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye.
- Ebû Ya'lâ, İbnü'l-Ferrâ (1985). *el-Mesâilu'l-fıkhîyye min kitâbi'n-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*, thk. Abdulkerim el-Lâhim, I-III. Riyâd: Mektebetu'l-meârif.
- Ebû'l-Ferec İbn Küdâme; Abdurrahman b. Ebî Ömer el-Makdisî (t.y.). *eş-Şerhu'l-Kebîr*, I-XII. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.
- Feyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (1316). *el-Misbâhu'l-münîr*. Bûlâk: el-Matbaatu'l-kübrâ.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb (2005). *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle.
- Gaznevî, Ebû Hafs Ömer b. İshâk (1986). *el-Gurretu'l-münîfe*. Beyrut: el-Kutubi's-sekâfiyye.
- Gazzâlfî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (2001). *el-Vasît*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer, I-IV. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed (t.y.). *Zâdu'l-mustakni'*, thk. Abdurrahman b. Ali el-Asker. Riyâd: Dâru'l-vatan.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim (2007). *Mustalahâtu'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*. Kahire: Dâru's-selâm.

- Harrânî, Mecdüddîn İbn Teymiyye (1984). *el-Muharrer*, I-II. Riyâd: Mektebetu'l-meârif.
- Hırakî, Ebû'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyn (1378). *Muhtasarü'l-Hırakî*, thk. Züheyr eş-Şâviş. Dımaşk: Dâru'l-Allâm.
- Hireşî, Muahmmmed b. Abdullah (t.y.). *Şerhu Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî (1978). *el-Kâfî ft fikhi Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, thk. Ahyed el-Mûrîtanî, I-II. Riyâd: el-Mektebetu'r-Riyâd.
- _____ (1993). *el-İstizkâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'aci, I-XXX. Beyrut: Dâru Kuteybe.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin (2003). *Reddül'l-muhtâr alâ'r-dürri'l-muhtâr*, thk. A. A. Abdulmevcûd/A. M. Muavvad, I-XIII. Riyad: Dâru âlemi'l-kutub.
- İbn Arefe, Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî (2014). *el-Muhtasarü'l-fikhî*, thk. Abdurrahman Hayr, I-X. Y.y.: Müessesetu Halef.
- İbn Belbân, Muhammed b. Bedreddîn (1996). *Ahsaru'l-muhtasarât*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.
- İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed el-Heytemî (1983). *Tuhfetu'l-muhtâc*, I-X. Kahire: el-Mektebetu't-ticâriyye.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed (1995). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-VIII. Kahire: Dâru'l-hadîs.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer (1988). *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, I-XIV. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî.
- İbn Küdâme, Muvaffikuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (1994). *el-Kâfî*, I-IV. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- _____ (1995). *el-Muğnî*, thk. Şerefuddîn Hattâb/Seyyid Muhammed, I-XVI. Kahire: Dâru'l-hadîs.
- _____ (2000). *el-Muknî'*, thk. Mahmud el-Arnâvût/Yasin Mahmud el-Hatîb. Cidde: Mektebetu's-sevâdî.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukrim (1994). *Lisânu'l-Arab*, I-XV. Beyrut: Dâru sâdir.
- İbn Nâcî et-Tenûhî, Kâsım b. İsâ el-Kayrevânî (2007). *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî alâ metni'r-Risâle*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I-II. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbn Nuceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrahim (2002). *en-Nehru'l-fâik*, thk. Ömer İzv İnâye, I-III. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (1988). *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî vd., I-XX. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (2004). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-IV. Kahire: Dâru'l-hadîs.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdolvâhid es-Sîvâsî (2012). *Fethu'l-kadîr*, I-X. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-Yemenî (2004). *el-Beyân*, thk. Abdusselam Muhammed, I-XIII. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Kâdî Abdolvahhâb, Ebû Muhammed es-Sa'lebî (t.y.). *el-Maûne alâ mezhebi âlimi'l-Medî-*

60 • İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA BERÂÛET KAVRAMI VE MEZHEPLERİN
BERÂÛET KAVRAMI ÜZERİNDEKİ METODOLOJİK AYRILIKLARI

ne, thk. Hamîş Abdulhak, I-III. Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye.

- _____ (2004). *et-Talkîn*, thk. Muhammed et-Tatvânî/Bedreddîn et-Tancı, I-II. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ (2012). *et-Tenbîhâtu'l-müstenbata*, thk. Ahmed Abdulkerim Necîb, I-V. Kahire: el-Mektebetu't-tevfikiyye.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs (1994). *ez-Zehîre*, thk. Muhammed Haccî vd., I-XIV. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî.
- Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (2005). *Bedâiu's-sanâi'*, thk. Muhammed Tâmir, I-X. Kahire: Dâru'l-hadîs.
- Kaya, Eyyüp Said (2003). *Mâlikî Mezhebi*, DİA, XXVII, 519-535.
- Kayrevânî, İbn Ebû Zeyd (1999): *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, thk. komisyon, I-XV. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî.
- _____ (t.y.): *er-Risâle*, thk. Abdulvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed (1997). *Muhtasaru'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Mâlik, Mâlik b. Enes (t.y.). *Muvatta' Mâlik (bi-Rivâyeti Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî)*, thk. Abdulvahhâb b. Abdullatif. Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmîyye.
- _____ (2004). *el-Muvatta'* (thk. M. M. el-A'zamî), I-VIII. Abû Dabî: Müessesetu Zâyd b. Sultân.
- Maser, Abdullah (2007). *Takrîbu mu'cemi mustalahâti'l-fikhi'l-Mâlikî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Mâverdí, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Basrî (1994). *el-Hâvî'l-kebûr*, thk. A. M. Muavvad/A. A. Abdulmevcûd, I-XVIII. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Mehâmîlî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed ed-Dabî (2004). *el-Lubâb*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Merdâvî, Alâeddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman (1995). *el-İnsâfî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, thk. Abdullah et-Türkî/Abdulfettâh el-Hulv, I-XXX. Kahire: Hier.
- Mergînânî, Burhâneddîn Ebû'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr (2014). *el-Hidâye*, I-VIII. Karaçi: Mektebetu'l-büşrâ.
- Mevâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Abderî (1994). *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*, I-VIII. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Mevsilî, Meccüddîn Abdullah b. Muhammed (1937). *el-İhtiyâr*, I-V. Kahire: Matbaatu'l-halebî.
- Mustafa vd., İbrahim (1992). *el-Mu'cemu'l-vasît*. İstanbul: Çağrı yayınları.
- Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya (2004). *Muhtasaru kitâbi'l-Üm*. Beyrut: Dâru'l-marife.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (2005). *Minhâcu't-tâlibîn*, thk. Muhammed Tâhir Şaban. Beyrut: Dâru'l-minhâc.
- _____ (2006). *Ravdatu't-tâlibîn*, thk. Halîl Şihâ, I-IV. Beyrut: Dâru'l-marife.

- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir (1999). *Muhtâru's-sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye.
- Recrâcî, Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd (2007). *Menâhîcu't-tahsîl*, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî/Ahmed b. Ali, I-X. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed (1984). *Nihâyetu'l-muhtâc*, I-VIII. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Ruhaybânî, Mustafa es-Suyûtî (1994). *Metâlibu ûlî'n-nuhâ*, I-VI. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâil (2002). *Bahru'l-mezheb*, thk. Ahmed İzz/Înâye ed-Dimaşkî, I-XIII. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî (1994). *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I-V. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed (1993). *el-Mebsût*, I-XXX. Beyrut: Dâru'l-marife.
- Sıkkîlî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah (2013). *el-Câmi' li-mesâilil-Müdevvene*, thk. komisyon, XXIV. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs (2001). *el-Üm*, thk. Rifat Fevzî Abdullmuttalib, I-XI. Mansûra: Dâru'l-vefâ.
- _____ (2004). *Müsnedu'l-İmâmi's-Şâfî*, thk. Mâhir Yasin Fahl, I-IV. Kuveyt: Şirketu garrâs.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan (1403?). *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Kîlânî, I-IV. Beyrut: Âlemu'l-kutub.
- _____ (2012). *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, I-XII. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Alî el-Fîrûzabâdî (1997). *et-Tenbîh*, thk. A. M. Muavvad/A. A. Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-erkam.
- _____ (2003). *el-Mühezzeb*, thk. A. A. Abdulmevcûd/A. M. Muavvad, I-VI. Beyrut: Dâru'l-marife,
- Şîrbînî, el-Hatîb (1994). *Muğnî'l-muhtâc*, I-VI. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (1387). *Târîhu't-Taberî*, I-XI. Beyrut: Dâru't-turâs.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (1994). *Şerhu müşkîlil-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnavut, I-XVI. Beyrut: Müessesetu'r-risâle.
- _____ (1994). *Şerhu maânî'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr vd., I-VI. Beyrut: Âlemu'l-kutub.
- Tenûhî, Zeyneddîn İbnu'l-Müneccî (2003). *el-Mumti' fi şerhi'l-Muknî'*, thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-IV. Mekke: Mektebetu'l-esedî.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih (1428). *eş-Şerhu'l-mumti' alâ Zâdi'l-müstaknî'*, I-XV. Damâm: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed (1993). *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî, I-LII. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî.
- Zerkeşî, Şemseddîn Muhammed b. Abdullah (1993). *Şerhu'z-Zerkeşî*, I-VII. Riyâd: Dâru'l-ubeykân.

**62 • İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA BERÂET KAVRAMI VE MEZHEPLERİN
BERÂET KAVRAMI ÜZERİNDEKİ METODOLOJİK AYRILIKLARI**

- Zerûk, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Fâsî (2006). *Şerhu Zerûk alâ metni'r-Risâle*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I-II. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Zuhaylî, Vehbe (2012). *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, I-X. Dımaşk: Dâru'l-fıkr.
- Zurkânî, Abdalbâki b. Yûsuf (2002). *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muhtasari Halîl*, thk. Abduselâm Muhammed Emîn, I-VIII. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.

ABDÜLHAK EL-İSLÂMÎ'NİN (XIV.-XV. yy)
EL-HUSÂMU'L-MEMDÛD ADLI
YAHUDİLİĞE REDDİYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Hatice DAĞHAN**

Öz

Yahudi asıllı mühtedî bir bilgin olan Ebu Muhammed Abdülhak el-İslâmî el-Mağribî, XIV. ve XV. yüzyıllar arasında Fas'ın Sebte şehrinde yaşamıştır. El-İslâmî, Müslüman olduktan 16 yıl sonra *el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd* adlı Yahudilik hakkındaki reddiyesini kaleme almıştır. Beş bölümden oluşan bu eserde, *beşâiru'n-nübüvve*, nesih, tahrif ve tecsim gibi Yahudilik hakkındaki temel reddiye konularının hemen hepsine sistematik bir şekilde yer verilmektedir. Yahudi dinî ve sosyal hayatı hakkında ayrıntılı bilgilerin de yer aldığı reddiyede, diğer reddiyelerde görülmeyen özgün deliller bulunmaktadır. Bu bağlamda *el-Husâmu'l-Memdûd*, kapsamı geniş bir reddiyedir. Bu makalede, Türkçe akademik bir çalışmaya konu olmayan Yahudi kökenli Müslüman bir âlim ve Yahudilik eleştirisi incelenerek Türkiye'deki akademik çevrelere tanıtılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Abdülhak el-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdûd*, *Beşâiru'n-Nübüvve*, Nesih, Tahrif ve Tecsim.

* Bu makale, 14.10.2016 tarihinde savunduğumuz “Abdülhak el-İslâmî'nin el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd İsimli Reddiyesinin Analizi” adlı tezden üretilmiştir.

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, daghanhatice@gmail.com

Abstract

The Evaluation of Abd Al-Haqq Al-Islâmî's (14th-15th century) Polemic Against Judaism: *Al-Husâm Al-Mamdûd*

Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq al-Islāmī al-Maghribī lived in Ceuta, Morocco during the 14th-15th centuries. Towards the end of 14th century, at the age of 40, he had converted from Judaism to Islam. After sixteen years of his conversion, approximately between 1393 and 1396, al-Islāmī wrote his polemic against Judaism in Arabic entitled *al-Husām al-Mamdūd fī l-Radd ‘alā al-Yahūd* (The Outstretched Sword for Refuting the Jews) or *al-Sayf al-Mamdūd fī l-Radd ‘alā Aḥbār al-Yahūd* (The Outstretched Sword for Refuting the Rabbis of the Jews). His work consists of five chapters and all chapters were presented systematically by ‘Abd al-Ḥaqq al-Islāmī. Tahrīf (distortion), tabdīl (alteration), naskh (abrogation), tajsīm (antropomorphism) and bashair al-nubuwwah (predictions for the Prophet Muhammad) are the main issues of *al-Husām al-Mamdūd*.

al-Husām al-Mamdūd informs us about religious and social life of Jewish society. It has also new data which never seen before in other polemics. In this respect, *al-Husām al-Mamdūd* deserves attention. al-Islāmī used Torah and the Jewish prayer books while he was advocating his claims about Judaism. He was loyal to the text of Torah most of the time. But in the texts that predictions for the Prophet Muhammad, he arbitrarily added words or changed the texts. Therefore, the reader is suspicious about the authenticity of the other arguments presented in the polemic. In this article, al-Islāmī's polemic, in the context of Jewish and Islamic sources, will be examined and evaluated and he will be introduced to Turkish academia, on whom no study has yet been carried out in Turkish.

Keywords: Predictions for the Prophet Muhammad (Bashair al-Nubuwwah), Abrogation (Naskh), Distortion (Tahrīf), Antropomorphism (Tajsīm).

GİRİŞ

Ebu Muhammed Abdülhak el-İslâmî el-Mağribî, XIV. ve XV. yüzyıllar arasında Merinî Devleti¹ zamanında Fas'ın (Mağrib) bir şehri olan Sebte'de²

¹ 1196-1465 yılları arasında Mağrib'de hüküm süren bir Berberî Hanedanlığı'dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Ceran 2004: 192-199).

yaşamış Yahudi asıllı mühtedî bir bilginidir (el-İslâmî 1998: 28-29; Perlmann 1940: 174-175). El-İslâmî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili kaynaklardaki bilgiler sınırlıdır. El-İslâmî'nin doğum ve ölüm tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte, elimizdeki bilgilere göre o, tahmini olarak 1330'lu yılların sonunda doğmuş ve XV. yüzyılda vefat etmiştir.³ O, eserinde ömrünün kırk senesini batıl bir hayat içinde geçirdiğini ve takriben kırk yaşında Müslüman olduğunu ifade etmektedir (el-İslâmî 1998: 122; el-İslâmî 2001a: 64). El-İslâmî'nin eğitim durumu ve hocaları hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, onun kendisi için *şeyh*, *fakih*, *âlim*, *el-hubr* (Yahudi din bilgini) ve *imam* gibi sıfatları kullanması, bu konuda bazı çıkarımlar yapmamızı sağlamaktadır. (el-İslâmî 1998: 7). Bu ifadeler, onun ihtida etmeden önce Yahudi bir din bilgini, Müslüman olduktan sonra da İslâm âlimi olduğuna işaret etmektedir. Eserinde ifade ettiği üzere, onun İslâm'a girmeden önce Yahudi bilginlerle tartışmalar yapmış olması da ilim sahibi olduğu fikrini desteklemektedir (el-İslâmî 1998: 46; el-İslâmî 2001a: 38). El-İslâmî'nin İbranice Tevrat metinlerini Arap alfabesiyle vermesi ve Arapçaya tercüme etmesi iHse, İbraniceye aşinalığını göstermektedir. Nitekim o, *el-Husâmu'l-Memdûd*'da yaygın olanın aksine Yahudilikteki bazı kavramların İbranice hallerini kullanmaktadır.

El-İslâmî'nin bilinen tek eseri, genelde Yahudilere, özelde Yahudi din bilginlerine karşı yazılmış bir reddiye olan *el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd* veya diğer adıyla *es-Seyfu'l-Memdûd fi'r-Redd alâ Ahbârî'l-Yehûd*'dur. O, bu eserini, Müslüman olduktan on altı yıl sonra (el-İslâmî 1998: 9; el-İslâmî 2001a: 25) yaklaşık 1393-1396 yılları arasında kaleme almıştır (Perlmann 1940: 190-191). *el-Husâmu'l-Memdûd*'un farklı el yazmaları incelendiğinde el-İslâmî'nin kendisini bu eseri yazmaya teşvik eden iki farklı kişiden söz ettiği görülmektedir. Daha eski tarihli olduğu tahmin edilen yazmaya göre bu

2 Sebte, günümüzde İspanya'nın hâkimiyeti altında bulunan ve Fas'ın kuzeyinde Cebelitarık Boğazı'nın Akdeniz'e açılan kesiminde yer alan bir şehirdir. Tarihte, Sebte Müslümanların eline geçtikten sonra ilmî, fikrî ve ticari açıdan önemli bir merkez haline gelmiştir ve orada öğrenim görenler bütün Mağrib'de takdir edilmiştir. Şehir, el-İslâmî'nin yaşadığı dönemi de içine alan 1274-1415 yılları arasında Merînî Devleti'nin hâkimiyeti altında kalmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Ceran 2009: 258-260).

3 Reddiye literatürü alanında bir başyapıt olan *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* adlı eserin yazarı Moritz Steinschneider, elindeki verilere dayanarak, el-İslâmî'nin ölüm tarihini 1390 olarak vermektedir (Steinschneider 1877: 125) Ancak daha sonra ortaya çıkan el yazması, el-İslâmî'nin eserini 1393-1396 tarihleri arasında bir zamanda yazdığını düşündürmektedir. Dolayısıyla onun el-İslâmî'nin 1390'da ölmüş olduğuna dair verdiği bilgi hatalı görünmektedir.

kişi, Merînî hâcibi Ebu'l-Abbas Ahmet el-Kabâilî'nin oğlu, Merînî veziri Ebu Zeyd Abdurrahmân iken, başka bir el yazmasında bu kişi Sebte şehri öğrencileri olarak karşımıza çıkmaktadır (el-İslâmî 1998: 12-13; el-İslâmî 2001: 26). Nitekim bazı araştırmacılar, Ebu'l-Abbas Ahmet el-Kabâilî'nin ve ailesinin idam edilmesinden sonra, el-İslâmî'nin siyasi sebeplerden dolayı eserini yazma sebebini değiştirmek durumunda kaldığını düşünmektedirler (Perlmann 1940: 191).

el-Husâmu'l-Memdûd Arapça kaleme alınmış olup sade ve anlaşılır bir dili vardır. El-İslâmî'nin konularını ele alırken kullandığı başlıca kaynak Tevrat metinleridir. O, Arap harfleriyle yazdığı İbranice Tevrat metinlerine ayrıca tercüme ve şerh eklemiştir. Ancak onun bu transkripsiyonları her ne kadar orijinaline yakın olsa da telaffuzu kolaylaştırma çabasından dolayı içerisinde bazı hatalar barındırmaktadır. Bu durum, eserin el yazmaları arasında belirgin farklar⁴ bulunmasına neden olmuştur (Perlmann 1940: 176). El-İslâmî, Tevrat metinlerinin yanı sıra eserinde Kur'ân-ı Kerîm'den ayetlere de yer vermektedir.

el-Husâmu'l-Memdûd'un ulaşabildiğimiz kadarıyla üç adet edisyon kritiği/tahkiki bulunmaktadır. Eser, ilk olarak İspanyolca çeviri ve notlarıyla birlikte Esperanza Alfonso tarafından 1998 yılında Madrid'de neşredilmiştir. Daha sonra Abdülmecîd Hayâlî ve Ömer Vefîk ed-Dâûk tarafından ayrı ayrı 2001 yılında Beyrut'ta Arapça dipnot ve açıklamalarla neşredilmiştir. Eserin günümüze ulaşan el yazmaları Fas, İngiltere, Suudi Arabistan ve Tunus olmak üzere çeşitli ülkelerin kütüphanelerinde yer almaktadır. Bu yazmaların her biri farklı tarihlerde istinsah edilmiş olup ulaşılabilen en eski el yazması, hicri 1075 yılına, en son el yazması ise hicri 1402 yılına aittir. Tüm bu bilgilerden yola çıkarak *el-Husâmu'l-Memdûd*'un en azından yazarın kendi coğrafyasında yayılarak günümüze kadar ulaşan önemli bir eser olduğu kanaatine varmak mümkün görünmektedir.

el-Husâmu'l-Memdûd, beş bap/bölümden oluşmakta ve her bap kendi içerisinde fasıllara ayrılmaktadır. El-İslâmî bu baplarda Yahudilik hakkında yazılan reddiyelerde ele alınan temel konuların hemen hepsine sistematik bir şekilde yer vermektedir. Bu baplar; *beşâiru'n-nübüvve*, nesih, tahrif ve tecsim, Yahudilerin nebilere iftiraları ve Müslümanlara bedduaları, Hz. Muhammed'in Tevrat'ta ve Yahudilerin dualarında tazimi ve İsrâ hadisesidir.

⁴ *el-Husâmu'l-Memdûd*'un edisyon kritiğini yapan Esperanza Alfonso, bu farkları, tüm el yazmalarını karşılaştırarak ayrıntılı bir şekilde göstermektedir (el-İslâmî 1998: 111-144).

Beşâiru'n-Nübüvve

El-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdüd*'un ilk babını Yahudilik hakkında yazılan reddiyelerdeki en önemli konulardan biri olan *beşâiru'n-nübüvve*ye ayırmıştır. *Beşâiru'n-nübüvve*, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Tevrat ve İncil'de yazılı olduğunu haber veren Kur'ân beyanatından yola çıkan İslâm âlimlerinin, bu durumu kanıtlamaya çalışırken kullandığı delillerdir (Aydın 1992: 549; Aydın 1998: 184). El-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdüd*'un büyük bir kısmını bu konuya tahsis etmekte ve pek çok delil sıralamaktadır.⁵ Onun *beşâiru'n-nübüvve* konusunda kullandığı ilk delile reddiye geleneğinde neredeyse hiç yer verilmemektedir (Lazarus-Yafeh 1992: 106). Bu delil, araştırmacılar tarafından oldukça ilginç ve dikkat çekici olarak değerlendirilmektedir (Perlmann 1940: 180). El-İslâmî, I.Krallar 20:6 ve 22:35'teki *mahmad eyneha* “gözünde hoş olan” ifadelerine dayanarak İsrailoğulları'nın kralı Ahab'ın aslında İslâm'a inanan biri olduğunu iddia etmektedir (Lazarus-Yafeh 1992: 107).⁶ Büyük bir ihtimalle onu bu çıkarımı yapmaya iten şey, metinde yer alan İbranice *Mahmad* kelimesini Muhammed olarak okumasıdır (Lazarus-Yafeh 1992: 125). Ancak İbranice'ye aşına birisi olarak el-İslâmî'nin, bu kelimedede Hz. Muhammed'den bahsedilmediğini bilmemesi imkânsızdır. Muhtemelen Müslümanların İbranice bilmemeleri ve el-İslâmî'nin yazdıklarını kontrol edemeyecek olmaları, onu İbranice metinler konusunda gayriciddi oynamalar yapmaya sevk etmiştir.

El-İslâmî'nin anlatımına göre, Rum kralı İbn Hadad⁷, sayısı bilinmeyen bir ordu ve otuz iki sultanla birlikte gelerek Kral Ahab'ı Şomron⁸ şehrinde muhasara altına almıştır. İbn Hadad, Kral Ahab'tan elindeki tüm mallarını, evlatlarını ve üzerinde “Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed onun elçisidir” yazan sancağını kendisine vermesini istemiştir. Bu sancak, Kral Ahab'ın gittiği her savaştan zaferle dönmesini sağlamaktaydı. Kral Ahab malları ile evlatlarını vermeyi kabul etmiş fakat sancağı vermemiştir. Sancağın gönderilmediğini gören Rum kralı sinirlenerek diğer gönderilenleri de kabul etmemiş

⁵ El-İslâmî'nin *beşâiru'n-nübüvve* konusunda verdiği tüm örneklerin değerlendirmesi için bkz. (Dağhan 2016: 48-69).

⁶ Bir görtüşe göre el-İslâmî, bu çıkarımını, bahsi geçen İbranice ifadelerin yer aldığı Tevrat pasajları hakkındaki Midraşik açıklamalara dayandırmış olabilir. Bu pasajlarda Kral Ahab ve Rum kralı Ben Hadad arasında geçen olay anlatılmaktadır (Lazarus-Yafeh 1992: 106-107; Mazuz 2016: 122).

⁷ Bu isim, Tevrat'ın Yeni Çevirisi'nde Aram kralı, eski çevirisinde Suriye kralı olarak yer almaktadır. Bkz. (I.Krallar/20:1).

ve Kral Ahab'ın ülkesini yakıp yıkacağına ve evlatlarını esir alıp öldüreceğine dair yemin etmiştir. El-İslâmî'ye göre, bu olayın I.Krallar 20:6'daki metni şudur: “Yarın senin evini ve kullarının evini araştırmak üzere kullarımı göndereceğim, o vakit Muhammed senin inayetinde idi, onu elleriyle alıp götürcekler.” Bu olayın üzerine o asrın nebilerinden biri Kral Ahab'a gelerek şunları söylemiştir: “Korkma! Allah'a ve onun nebisi Muhammed'e (s.a.v) olan imanına tevekkül et. O, melikler karşısında sana yardım edecek ve onları hezimete uğratmanı sağlayacak. Şüphesiz ki Allah, Muhammed'e (s.a.v) ve onun dinine iman edeni telef etmez.” Sonuçta Kral Ahab Allah'ın yardımıyla İbn Hadad'ı ve ordusunu hezimete uğratmıştır (el-İslâmî 1998: 19-25; el-İslâmî 2001a: 29-31).

El-İslâmî'nin dile getirdiği bu olay, I.Krallar 20:1-34 arasında anlatılmaktadır. Ancak el-İslâmî'nin anlatımıyla Tevrat'ın ifadeleri arasında önemli farklılıklar olduğu aşikârdır. İlk farklılık, İbn Hadad'ın Kral Ahab'a saldırı sebebinde görülmektedir. Tevrat'ta üzerinde kelime-i tevhidin yazılı olduğu bir sancaktan söz edilmemekte ve saldırı sebebi olarak İbn Hadad'ın Kral Ahab ve görevlilerine ait olan tüm değerli şeyleri alıp götürmek istemesi zikredilmektedir. İkinci olarak el-İslâmî'nin iddia ettiği gibi I. Krallar 20:6'da Hz. Muhammed'in ismi yer almamaktadır. Onun Muhammed olarak çevirdiği *mahmad eyneyha* aslında “gözünde hoş olan” anlamına gelmektedir. Buna göre metnin doğru çevirisi şu şekildedir: “Fakat yarın bu vakitlerde sana kullarımı göndereceğim ve senin evini ve kullarının evlerini araştıracağız ve vaki olacak ki, senin gözünde hoş olan her şeyi elleriyle tutup götürcekler.” (I.Krallar/20:6).⁹ Üçüncü farklılık ise, Kral Ahab'ı teselli için gelen nebinin sözlerinde ortaya çıkmaktadır. El-İslâmî metne eklemeler yaparak nebinin Kral Ahab'a “Korkma! Allah'a ve onun nebisi Muhammed'e (s.a.v) olan imanına tevekkül et. O, melikler karşısında sana yardım edecek ve onları hezimete uğratmanı sağlayacak. Şüphesiz ki Allah, Muhammed'e (s.a.v) ve onun dinine iman edeni telef etmez.” dediğini iddia etmektedir. Tevrat'a göre ise nebi Ahab'a şöyle hitap etmektedir: “Rab şöyle diyor: Bu büyük kalabalığı gördün mü? İşte, bugün onu senin eline vereceğim ve bileceksin ki, ben Rab-bim.” (I.Krallar/20:13). Sonuç olarak el-İslâmî, keyfi tasarruflarda bulunarak *beşâiru'n-nübüvve*'ye delil getirme adına metinde oynama yapmaktadır.¹⁰

8 Bu isim, Tevrat'ta Samiriye olarak yer almaktadır. bkz. (I.Krallar/20:1). Samiriye'nin İbranicce karşılığı Şomron'dur (Adam 2010: 130).

9 Makalede yer alan Tevrat alıntılarında Kitab-ı Mukaddes'in eski çevirisinden faydalanılmıştır.

10 El-İslâmî'nin Tevrat referanslarındaki farklılıkların ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. (Dağhan 2016: 109-115).

El-İslâmî, Kral Ahab ve İbn Hadad ile ilgili anlattığı bu olayın o dönemde yaşayanlar arasında meşhur olduğunu ve bazı kişilerin bu olay sebebiyle iman ettiğini iddia etmektedir. O, Kral Ahab'ın Yahudilerin önemli şahsiyetlerinden olduğunu fakat Hz. Muhammed'e iman edince onların nezdinde en büyük kafirlerden sayıldığını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra el-İslâmî, I.Krallar 22:35'te yer alan "Ve cenk o gün arttı ve Suriyelilere/Aramlılara karşı kralı kendi cenk arabasında durdurdular." cümlesini değiştirerek "Melik Muhammed'i zikrediyor ve Rumla savaşıyordu." şeklinde aktarmakta ve buna dayanarak Kral Ahab'ın Müslüman olarak öldüğünü de iddiaları arasına eklemektedir. El-İslâmî'ye göre bu pasaj, Hz. Muhammed'in Tevrat'ta zikredildiğini ve Kral Ahab'ın Müslüman olması sebebiyle Rum kralına karşı zafer kazandığını da kanıtlamaktadır. Ancak Yahudiler tüm bunları bildikleri halde inkar etmektedirler (el-İslâmî 1998: 25-27; el-İslâmî 2001a: 31-32).

El-İslâmî'nin Ahab'ın Müslüman olduğuyula ilgili iddiasının doğru olması mümkün görünmemektedir. Kral Ahab'ın MÖ. 871-852 yılları arasında krallık yaptığı, Hz. Muhammed'in ise, MS. 610-632 yılları arasında peygamberlik yaptığı düşünüldüğünde ortada bariz bir kronoloji sorunu olduğu açıktır. Bu durumda el-İslâmî'nin "Müslüman" ifadesiyle "tevhide inanan" manasını kastettiği ihtimali düşünülebilir. Tevrat'ın I.Krallar bölümünde Kral Ahab'ın hükümlerlik dönemi anlatılmakta ve peygamber İlya'yla olan ilişkisine yer verilmektedir. Ancak söz konusu metinlerde Kral Ahab'ın İlya'ya ve tevhide inandığına dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Aksine Tevrat'a göre Kral Ahab, putperest olarak yaşayıp putperest olarak ölmüş ve kanını köpekler yalamıştır (I.Krallar/22:37-38). İslâm kaynaklarına bakıldığında ise, Kur'ân'da ve hadislerde Kral Ahab'tan bahseden doğrudan veya dolaylı herhangi bir ifade yer almamaktadır. Ancak Kur'ân ve hadisler dışındaki İslâmî literatürde, Kral Ahab ve Hz. İlyas hakkında ilginç rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlere göre Kral Ahab bir dönem tek tanrıya inanmışsa da putperestliğe geri dönmüştür (et-Taberî: 461-462; Köksal 2004: 136-140; Harman 2000: 160-162). Dolayısıyla el-İslâmî'nin bu iddiasının Tevrat'ta da İslâm kaynaklarında da geçerli bir dayanağı bulunmamaktadır.

El-İslâmî, *beşâiru'n-nübüvve* konusunda kullandığı diğer delilde metinde bulunan "*Mahmad*" kelimesini Muhammed okuyarak Tevrat'ta Hz. Muhammed'in ismen zikredildiğini iddia etmektedir. Bu Tevrat metni şöyledir: "Hangi şeyi yapacaksınız, yoksa vadedilmiş ve şahid olunmuş günde (kıyamet gününde) haliniz nasıl olur, hala bir felaketten bir diğerine gidiyorsunuz ve naklediliyorsunuz. Mısırlılar sizi esir aldı, Rumular (Romalılar) sizi

öldürdü, Muhammed mallarınızı gasp etti, *el-Kimeus*¹¹ sizi kovdu/sürdü, diken çadırlarınızdadır.”¹² (Krş. Hoşea/9:5-6). El-İslâmî'nin bu metin hakkındaki yorumları oldukça dikkat çekicidir. Ona göre bu metin, Yahudilerin arkalarında hiçbir iz kalmayacak şekilde yok olacaklarının kanıtıdır. O, metne eklediği “Muhammed mallarınızı gasp etti” ifadesini Hz. Muhammed'in Yahudilere para/mal cezası vermeyi emretmesi şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumda el-İslâmî, Muhammed lafzı Tevrat'ta yer almamasına rağmen burada da metne ekleme yapmakta ve bariz bir şekilde metni değiştirmektedir. El-İslâmî, metinde geçen “diken” ile Yahudiler arasında da ilginç bir benzetme kurmaktadır. Buna göre, dikenin insanoğluna zarar verdiği gibi Yahudiler de Müslümanlara zarar vermektedirler. Bu yüzden Müslümanlar tarafından onların eserleri yok edilip izleri silinmektedir (el-İslâmî 1998: 27-31; el-İslâmî 2001a: 32-33). Diken metaforu konusunda Yahudi asıllı mühtedî bilgin el-Mağribî'nin (ö. 1175) reddiyesinde ilginç bir ayrıntı yer almaktadır. El-Mağribî, Yahudilerin kendilerini üzüm salkımlarına, diğer milletleri ise üzüm bağının duvarlarını saran dikenlere benzettiklerini ifade etmektedir (el-Mağribî 1964: 40). Yahudi kültürü içerisinde yetişen el-İslâmî de muhtemelen Yahudilerin diğer milletleri dikenlere benzettiğini bilerek eserinde böyle bir delile yer vermiştir.

El-İslâmî, Hoşea 9:5-6'yı, onun devamında gelen “Onların ceza günleri geldi, Hesap günleri çattı. Bunu bilsin İsrail! Suçunuzun çokluğundan, düşmanlığınızın büyüklüğü yüzünden, peygamber aptal, ruhsal insan¹³ deli sayıldı.” (Hoşea/9:7) metninin teyit ettiğini belirtmektedir. O, Yahudilerin metinde yer alan “deli” ve “aptal” sözleriyle Hz. Muhammed'i kastettiğini düşünmekte ve bu sebeple onlara karşı düşmanlık ve buğzun arttığını ifade etmektedir (el-İslâmî 1998: 31; el-İslâmî 2001a; 33). El-İslâmî'nin de ifade ettiği gibi, Yahudiler tarafından Hz. Muhammed için “deli” manasındaki *meşuga* tabirinin kullanımı bilinen bir gerçektir (Steinschneider 1877: 302-303; Arslantaş 2011: 208; Meral 2017: 124). Özellikle Hz. Muhammed'in ismini kullanmak

¹¹ El-İslâmî, metinde geçen *el-Kimeus*'un bir Arap kabilesi olduğunu ifade etmektedir (el-İslâmî 1998: 30; el-İslâmî 2001a: 32). Onun *el-Kimeus* olarak ifade ettiği kelimenin orijinali Kemoş'tur. Kemoş, Moab halkının ve onların ilahının adıdır (Nicol 1915: 601).

¹² El-İslâmî'nin verdiği bu metin, Tevrat'ta şu şekilde yer almaktadır: “Ne yapacaksınız dinî bayramlarda, Rabbin bayram gününde? Yıkımdan kaçsalar bile, Mısır bir araya toplayacak onları, Mof (Memphis) sizi gömecek, değerli gümüş eşyalarını yabancı otlar saracak, diken bitecek çadırlarında.”

¹³ Yahudiler, *iş ha-ruah* “ruhanî adam” tabirini, Hz. Muhammed için ruhsal dengesi ve akıl sağlığı yerinde olmayan anlamında kullanmaktadırlar (Meral 2017: 121).

istemeyen Orta Çağ Yahudi bilginleri, bu tabiri çokça kullanmışlardır.¹⁴ Nitekim *Ma'ase Mahmat* adlı bir Yahudi efsanesinde, Hoşea/9:7'de bahsedilen kişinin Hz. Muhammed olduğuna dair bir inanç bulunduğu görülmektedir (Meral 2012: 13-14). El-Mağribî de reddiyesinde “deli, mecnun” manalarına gelen *meşuga* tabirini, Yahudilerin kullandıklarını ifade etmektedir (el-Mağribî 1964: 67).

El-İslâmî'nin Hoşea 9:7 ile ilgili başka çıkarımları da bulunmaktadır. Ona göre bu metin, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve onun ümmeti olan Müslümanları haber vermektedir. Çünkü Müslümanlar daha önceki delilde ifade edildiği gibi küfür üzere olan Yahudilerin mallarını almışlardır ve halen onlardan cizye ve haraç almaktadırlar. Ayrıca Allah katından indirilmiş bir kitapta Hz. Muhammed'in aşağılanması mümkün olmadığı için bu metin, Tevrat'ın tebdil edilmiş olduğuna da bir delildir. Son olarak el-İslâmî, Hoşea'nın Hz. Muhammed'den 1000 yıl önce yaşamasına rağmen onun adını haber verdiğini belirtmekte¹⁵ ve bunu Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bir kanıtı olarak görmektedir (el-İslâmî 1998: 31-34; el-İslâmî 2001a: 33-34).

El-İslâmî, *beşâiru'n-nübüvve* konusunda sıklıkla ebced hesabını¹⁶ kullanmaktadır. Ona göre ebced hesabı, Yahudilerin inkâr edemeyecekleri bir kaidedir ve onlar farzlarını bu kaide üzerine binâ etmişlerdir (el-İslâmî 1998: 36-37; el-İslâmî 2001a: 35). El-İslâmî “İsmail için duan kabul olunmuştur. Onu sana bereketli kılacağız, onu ziyadesiyle (*bim'od meod*) çoğaltacağız ve onu nimetlendireceğiz ve ondan Muhammed'i çıkartacağız.”¹⁷ (Krş. Tekvin/17:20) metninde geçen *bim'od meod* ifadesinin Hz. Muhammed'e delalet ettiğini iddia etmektedir. Çünkü, ebced hesabına göre *bim'od meod*'un sayısal değeri, Muhammed ismindeki gibi doksan ikidir (el-İslâmî 1998: 40-41; el-İslâmî 2001a: 36). *Bim'od meod* ifadesi, el-Mağribî, Kurtubî (ö. 1273) ve Abdüs-

¹⁴ Orta Çağ Yahudi bilginlerinin *meşuga* tabirini kullanımları konusunda örnekler için bkz. (Steinschneider 1877: 302-303; Arslantaş 2011: 208; Meral 2017: 124-128).

¹⁵ Hoşea, MÖ. VIII. yüzyılda yaşamış bir Yahudi peygamberidir. (Robertson 1915: 1425). Hz. Muhammed ise, MS. VI-VII. yüzyıllar arasında yaşadığına göre (Fayda 2005: 408-409) el-İslâmî'nin aralarında 1000 yıl bulunduğuna dair verdiği bilgi yaklaşık olarak doğrudur.

¹⁶ Ebced hesabı yani Yahudilikteki adıyla gematria; İbranî alfabesindeki harflerin sayısal değerine dayanılarak, bu sayıların kabalistik sistemle yorumlanması sonucu ortaya çıkan, mistik-işârî-bâtınî yorumlamalarla oluşan, “*agadik-midraş*” olarak adlandırılacak bir sistemdir (Toprak 2012: 268-269). El-İslâmî'nin ebced hesabı hakkındaki ayrıntılı açıklamaları için bkz. (Dağhan 2016: 58-61).

¹⁷ El-İslâmî'nin verdiği bu metin, Tevrat'ta şu şekilde yer almaktadır: “Ve İsmail'e gelince, seni işittim; işte, onu mübarek kıldım ve onu semereli edeceğim ve onu ziyadesiyle çoğaltacağım; on iki beyin babası olacak ve onu büyük millet edeceğim.”

selam el-Mühtedî (XV.-XVI. yy) gibi reddiye müellifleri tarafından da ebced hesabı uygulanarak *beşâiru'n-nübüvve* konusunda delil olarak kullanılmıştır (Taş 2015: 249). Alıntıda geçen “ondan Muhammed’i çıkartacağız” ifadesi, Tevrat metninde geçmeyip el-İslâmî’nin eklemesidir.

El-İslâmî’nin bu konuda kullandığı bir diğer delil, “Ve Rab/efendi Allah Ahmed’i yaratılmışlardan önce Aden’deki bahçeye soktu”¹⁸ (Krş. Tekvin/2:8) metnidir. El-İslâmî bu metinle Allah’ın Ahmed’i tüm mahlukattan evvel cennete sokacağını haber verdiğini ileri sürmektedir. Çünkü metnin İbranicesinde yer alan *gan* lafzının sayısı Ahmed isminde olduğu gibi elli üçtür. El-İslâmî, eğer Yahudiler *gan* lafzıyla cennet kastediliyor derlerse, “Allah cenneti mahlukattan önce cennete sokacak” gibi mantıklı olmayan bir anlamın ortaya çıkacağını ve Allah’ın kelamının bundan münezzehe olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Yahudi âlimler, Hz. Muhammed’in İsrailoğullarından olacağını düşündükleri için bu metni değiştirmişlerdir. Dolayısıyla ortaya iki sonuç çıkmaktadır; ya bu metin Allah kelamı değildir ya da Hz. Muhammed Tevrat’ta müjdelenenmektedir (el-İslâmî 1998: 38-39; el-İslâmî 2001a: 35-36).

El-İslâmî’nin *beşâiru'n-nübüvve* konusundaki başka bir iddiası ise, Hz. İsmail ve Hz. İbrahim’le alakalıdır. Sara, Hz. İsmail doğduğunda onu kıskanmış ve Hz. İbrahim, Hacer ve İsmail’i Mekke’ye götürene kadar uğraşmıştır. Hacer Mekke’deyken oğlu İsmail susayınca Allah ona bir melek göndererek zemzem suyunu göstermiş ve şöyle seslenmiştir: “Kalk, oğlun İsmail’i kaldır, ondan Muhammed çıkacak (soyundan gelecek).”¹⁹ (Krş. Tekvin/21:18). El-İslâmî bu duruma metnin İbranicesinde geçen *le-goy gadol* ifadesinin delalet ettiğini ve delil açık olduğu için açıklamaya gerek duymadığını ifade etmektedir. El-İslâmî’ye göre, Allah, Hz. Muhammed’i Mekke’de yaratmak istediği için Hz. İsmail’i orada yetiştirmiştir. (el-İslâmî 1998: 54-55; el-İslâmî 2001a: 40-41). Tekvin 21:18’i benzer bir şekilde mühtedî bilgin el-İskenderî (ö. 1320) de reddiyesinde kullanmakta ve o da “Ondan Muhammed çıkacak” ibaresini metne eklemektedir. (el-İskenderî 1903: 326).

El-İslâmî’nin diğer bir iddiasına göre, Tevrat’ta Hz. İbrahim’in Mekke’de dua ettiği/namaz kıldığı anlatılmaktadır. El-İslâmî bunu, “İbrahim gezilerinden çoğunda Mekke’ye giderdi.”²⁰ (Krş. Tekvin/12:9) metninin İbranicesinde

¹⁸ El-İslâmî’nin verdiği bu metin, Tevrat’ta şu şekilde yer almaktadır: “Ve Rab Allah şarka doğru Aden’de bir bahçe dikti; ve yaptığı adamı (Adem’i) oraya koydu.”

¹⁹ El-İslâmî’nin verdiği bu metin, Tevrat’ta şu şekilde yer almaktadır: “Kalk, çocuğu kaldır ve onu kendi elinde tut, çünkü onu büyük millet yapacağım.”

²⁰ El-İslâmî’nin verdiği bu metin, Tevrat’ta şu şekilde yer almaktadır: “Ve Abram gitgide Cennuba doğru göç ediyordu.”

geçen *hannegba* lafzından çıkarmaktadır. *Hannegba* ifadesi Negev'e yani güneye doğru anlamına gelmektedir. Ona göre, *hannegba* ve Mekke'nin ebced değerleri birbirine eşittir. El-İslâmî, Tekvin/12:9'u delil olarak kullanmasının diğer sebeplerini de şöyle açıklamaktadır:

Yahudiler, İbrahim'in dininden/milletinden olduklarını ve bununla diğerlerinden daha öncelikli olduklarını iddia etmektedirler. Hz. İbrahim, Mekke'de namaz kılar-dı/dua ederdi ve oraya giderdi. Yahudiler ise, Mekke'yi hiçbir şekilde zikretmemektedirler. Bu yüzden onların sözleri, halleriyle çelişmiş ve dayanaksız iddiaları amel-leriyle uyuşmaz olmuştur. Dolayısıyla Hz. İbrahim'e tâbi olanlar Müslümanlardır. Hz. Muhammed'in ümmetinden başka Mekke'yi ziyaret eden, oraya itina gösteren ve oraya yolculuk yapan ümmet bulunmamaktadır (el-İslâmî 1998: 55-57; el-İslâmî 2001a: 41).

El-İslâmî'nin her iki delilde de kullandığı "Mekke" ifadesi dikkate değer bir ayrıntıdır. Tevrat'ta İbrahim'in, İsmail ve Hacer'i Paran'a götürdüğü ifade edilmektedir (Tekvin/21:21). El-İslâmî ise, İslâm literatüründeki anlatımı esas alarak Hz. İbrahim'in onları Mekke'ye götürdüğünü (İbrahim/14:37) söylemektedir. Nitekim Hz. İbrahim'in sık sık Mekke'ye gidip geldiği bilgisi İslâm kaynaklarında yer alan bir husustur.²¹ Yahudi kaynaklarında da benzer anlatımlar yer almaktadır (Firestone 1990: 76-79). İslâm'ı konu alan Orta Çağ Yahudi kaynaklarından biri olan ve tahmini olarak dokuzuncu yüzyılda oluşturulan *Pirkey Rabbi Eliezer* adlı eserde, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i ziyaret için Mekke'ye gitmesi anlatılmaktadır (Meral 2017: 19, 41). Bunun yanı sıra İslâm reddiye geleneğinde Mekke ile Paran arasında sıkça ilişki kurulduğu da görülmektedir. El-Mağribî, reddiyesi *İfhâmu'l-Yehûd*'da, Tevrat'ın "Rab Sina'dan geldi ve onlara Seir'den doğdu, Paran dağından parladı ve mukaddeslerin on binleri içinden geldi." (Tesniye/33:2) metninden yola çıkarak Paran'ın Hz. Muhammed'in gönderildiği yer olan Mekke olduğunu fakat Yahudilerin, Paran Dağı'nın Mekke Dağı olduğunu bilmediklerini iddia etmektedir. Ancak "Ve Paran Çölü'nde oturdu ve anası ona Mısır diyarından bir kadın aldı." metni de okunduğunda Paran Çölü'nün Hz. İsmail'in yerleştiği yer olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla el-Mağribî bu metinlerin açık bir şekilde Hz. Muhammed'e delalet ettiğini düşünmektedir (el-Mağribî 1964: 34-36).

²¹ Peygamberler tarihi ve hadis kitaplarında Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'i ziyaret amacıyla Mekke'ye sık sık gelip gittiği ifade edilmektedir (et-Taberî 256-257; el-Buhârî/Enbiyâ:9).

El-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdûd*'un beşinci babında Tevrat'ta *İsrâ*²² hadisesinin yer aldığını kanıtlamaya çalışmaktadır.²³ Bu konuya İslâm reddiye geleneğinde pek sık rastlanmamaktadır. Müellif *beşâiru'n-nübüvve* bahsinde olduğu gibi burada da ebced hesabına başvurmuştur. O, "Göğün bulutları arasında Ademoğluna benzer birini gördüm, Muhammed doğdu, o yüce rabbe ulaştı ve onun huzuruna/önüne yaklaştı."²⁴ (Krş. Daniel/7:13) metninden hareketle, Daniel'in rüyasında Hz. Muhammed'in *İsrâ* yolculuğunu gördüğünü iddia etmektedir. Çünkü ona göre, metnin İbranicesinde geçen *havâ vead* (o yüce rabbe ulaştı) lafzının sayısıyla Muhammed isminin sayısı ebced hesabına göre birbirine eşittir (el-İslâmî 1998: 115-116; el-İslâmî 2001a: 61). El-İslâmî, Yeremya'nın da Hz. Muhammed'i ve onun *İsrâ* yolculuğunu haber verdiğini iddia etmektedir. Onun buradaki argümanı ise, "Önderleri kendilerinden biri olacak ve kalplerinin tam ortasına yakın olacak. Bana yaklaşacak, Muhammed bana yaklaşma konusunda kalbi en cesaretlidir, diyor Rab."²⁵ (Krş. Yeremya/30:21) metnidir. El-İslâmî, Hz. Muhammed'den başka arşa ulaşan nebi bulunmadığı için bu metinde onun yücelik ve mertebe bakımından tüm nebi-leri aştığını ifade etmektedir. Bu iddiasının delili ise, metnin İbranicesinde yer alan *kî mî hû ze* ibaresinin sayısıyla Muhammed'in sayısının ebced hesabına göre aynı olmasıdır (el-İslâmî 1998: 117-118; el-İslâmî 2001a: 62).

Bu noktada Tevrat'ta Hz. Muhammed'in *İsrâ* hadisesinin bulunduğunu kanıtlamakla el-İslâmî'nin neyi amaçladığı sorusu akla gelmektedir. *İsrâ* ve *Mi'râc* hadiseleri birbirlerinin tamamlayıcısı olan iki olay olarak İslâm kültüründeki yerlerini almışlardır. *İsrâ*, Hz. Muhammed'in Mekke'den Kudüs'e kadar götürülmesini, *Mi'râc* ise, buradan semaya yükseltilmesini ifade etmektedir (Balcı 2016: 226-227). Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Musa'nın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarması da *esrâ* fiili ile zikredilmektedir (Taha/20:77; Şuara/26:52; Duhan/44:23). Fakat Hz. Musa'ya nispet edilen bu fiil, yeryüzü üzerinde yürümek-gitmek şeklinde anlaşılmışken, Hz. Muhammed için

²² Sözlükte "gece yürüyüşü" anlamına gelen *İsrâ*, Hz. Muhammed'in bir gecede Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı yolculuğu ifade eden terimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Yavuz 2005: 132-135).

²³ El-İslâmî'nin bu konuda verdiği tüm örneklerin ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. (Dağhan 2016: 105-109).

²⁴ El-İslâmî'nin verdiği bu metin, Tevrat'ta şu şekilde yer almaktadır: "Gece rüyelerinde gördüm ve işte, insan oğluna benzer biri göklerin bulutları ile geldi ve günleri eski olana kadar geldi ve onun önüne kendisini yaklaştırdılar."

²⁵ El-İslâmî'nin verdiği bu metin, Tevrat'ta şu şekilde yer almaktadır: "Ve onların reisi kendilerinden olacak ve onların hâkimi içlerinden çıkacak; ve onu yaklaştıracığım ve bana yaklaşacak; çünkü bana yaklaşmağa kim cüret eder? Rab diyor."

İsrâ suresi birinci ayette kullanılan fiil, metafizik-göksel bir seyahat olarak anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra *Mi'râc* hadisesinin anlatıldığı rivayetlerde Hz. Musa'nın Hz. Muhammed'e akıl hocalığı yaptığı ve onu yönlendirdiği görülmektedir. Hz. Musa'nın bu rivayetlerde etkin bir rol almasının sebebi, birlikte yaşayan Yahudilerle Müslümanlar arasındaki kültürel etkileşimin bir sonucu olabilir (Balcı 2016: 337). Dolayısıyla el-İslâmî, muhtemelen yaşadığı çok kültürlü ortamdan etkilenerek *İsrâ* hadisesini *beşâiru'n-nübüvveye* bir delil olarak kullanmaktadır.

Nesih

Reddiye literatüründe üzerinde durulan önemli konulardan biri de nesih-tir. İslâm âlimleri İslâm'ın kendinden önceki şeriatları tamamen veya kısmen neshettiğini kabul etmektedirler (Çetin 2006: 579). El-İslâmî de *el-Husâmu'l-Memdûd*'da nesih konusuna çok sayıda delil kullanarak yer vermiştir.²⁶ O, Yahudiler “Biz Muhammed'in kitabımızda bulunduğunu kabul ediyoruz fakat neshi kabul etmiyoruz.” diyebilirler diye *beşâiru'n-nübüvvenin* akabinde nesih babına yer verdiğini ifade etmektedir (el-İslâmî 1998: 60; el-İslâmî 2001a: 42-43).

El-İslâmî'nin nesih konusundaki ilk delili, Yahudilik hakkında yazılmış reddiyelerde sıklıkla kullanılan “Onlar için kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına koyacağım ve ona emredeceğim her şeyi onlara söyleyecek.” (Tesniye/18:18) metnidir. El-İslâmî'ye göre bu metin, Allah'ın İsrailoğullarının kardeşlerinden Muhammed adında bir peygamber göndereceğine, onun şeriatıyla tüm şeriatları ve cuma günüyle de Seb't gününü neshedeceğine bir kanıttır. El-İslâmî'ye göre, metinde geçen “senin gibi bir peygamber” ibaresi, Allah katında tüm Yahudi peygamberlerin Hz. Muhammed gibi kerîm/faziletli olması bakımından doğrudur. Ancak Hz. Muhammed, nebilerin en faziletlisidir. Bununla birlikte metnin devamındaki “sözlerimi onun ağzına koyacağım ve ona emredeceğim her şeyi söyleyecek” kısmı, Hz. Muhammed'in en büyük mucizelerinden biri olan *ümmîliğe* işaret etmektedir. Bu durum, hem Hz. Muhammed'den sonra bir peygamber olmadığı hem de ondan başka *ümmî* bir nebi olmadığı için delilin doğru olduğunu göstermektedir. Ayrıca el-İslâmî'ye göre *ümmîlik* sıfatı, Hz. Muhammed'in faziletinin de bir göstergesidir. Çünkü o, okuma-yazma ve hesap bilmediği

²⁶ El-İslâmî'nin nesih konusunda verdiği tüm örneklerin değerlendirmesi için bkz. (Dağhan 2016: 70-84).

halde daha önce hiçbir peygamberde görülmeyen mucizeler göstermiştir (el-İslâmî 1998: 60-62; el-İslâmî 2001a: 43).

El-İslâmî'nin Hz. Muhammed'in mucizesi olarak gördüğü *ümmîlik* kavramı İslâm reddiye geleneğinde önemli yer tutan bir konudur. Nitekim İslâm âlimleri, "Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir." (Araf/7:57) ayetinden yola çıkarak Tevrat'ta Hz. Muhammed'in bulunduğu dair deliller aramaya başlamışlardır. Hıristiyan asıllı mühtedî bir bilgin olan Ali b. Rabban et-Taberî (ö. 861'den sonra), *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle* adlı reddiyesinde eşi ve benzeri görülmemiş bir kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Muhammed'in en büyük mucizelerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Hz. Muhammed'in *ümmî* bir peygamber olması da Kur'ân'ın mucize olduğunu teyit etmektedir (et-Taberî 1973: 98-107).

El-İslâmî "Benim isimle konuşan bu peygamberi dinlemeyen kişiyi şüphesiz ben cezalandıracağım" (Tesniye/18:19) metnini de neshin bir delili olarak görmektedir. O, metinde geçen "o isimle konuşur" ifadesine dikkat çekmektedir. Çünkü Hz. Muhammed'in tüm sözlerinin ve Kur'ân-ı Kerîm'deki tüm surelerin başında "Bismillâhirrahmânirrahîm" lafzı bulunmaktadır. El-İslâmî, Hz. Muhammed'den başka hiçbir peygambere indirilen kitabın başında bu lafzın yer almadığını ifade etmektedir (el-İslâmî 1998: 64-65; el-İslâmî 2001a: 44).

El-İslâmî, Yahudilerin bazı uygulamalarıyla Tevrat'ı neshetmiş olmalarının da neshin varlığının kanıtı olduğunu belirtmektedir. Tevrat'ta Hz. Musa, İsrailoğullarına şeriatını artırmamalarını ve onu eksiltmemelerini vasiyet etmiştir: "Size emrettiğimiz emrin hepsini muhafaza edin, onu artırmayın ve ondan eksiltmeyin." (Tesniye/12:32). Ancak el-İslâmî'ye göre Yahudilerin bu emre aykırı pek çok uygulaması bulunmaktadır. (el-İslâmî 1998: 67-68; el-İslâmî 2001a: 45). Örneğin; Yahudiler, Hz. Musa'nın şeriatında ve ona indirilen Tevrat'ta olmayan bayramlar ortaya çıkarmışlardır. Onlar, "Rabbimiz, âlemin sahibi Allah yücedir, hiçbir şeye muhtaç değildir, o ki farzlarını bize bahşetti ve Haman suresini okumayı üzerimize farz kıldı." metninden hareketle *Purim* olarak adlandırdıkları Haman bayramını dinlerine ekleyerek o gün *Haman suresini* okumayı farz kabul etmişlerdir. Bu arada el-İslâmî, *vezir-i Ardeşîr* Haman ile Hz. Musa arasında bin seneden fazla bir zaman farkı bulunduğunu da vurgulamaktadır (el-İslâmî 1998: 70-71; el-İslâmî 2001a: 46).

El-İslâmî'nin Haman bayramı olarak nitelendirdiği Purim Bayramı, Yahudiler tarafından dinî motiflerle kutlanan bir bayramdır (Ünal 2008: 142).

Tevrat'ta Kral Ahaşveroş'un başveziri Haman'ın Yahudileri öldürmeyi amaçladığı fakat Yahudi kökenli Kraliçe Ester'in bunu engelleyerek Yahudileri kurtardığı ve Haman'ı öldürttüğü anlatılmaktadır.²⁷ Purim bayramı bu olayın anısına kutlanmaktadır. El-İslâmî'nin *Haman suresinden* kastı, Yahudilerin bu bayramda sabah ve akşam olmak üzere iki kere okuduğu ve Haman'la ilgili hadisenin anlatıldığı Ester Kitabı'dır. *el-Husâmul'-Memdûd* hakkında ayrıntılı bir makale kaleme alan Perlmann, el-İslâmî'nin Haman ile Hz. Musa arasında bin seneden fazla zaman farkı olduğunu söyleyerek Kur'ân'ın "Andolsun ki biz Musa'yı mucizelerimizle ve apaçık bir delille Firavun'a, Haman'a ve Kârûn'a gönderdik." (Mümin/40:23-24) ayetiyle farkında olmadan çeliştiğini iddia etmektedir. Çünkü bu ayette geçen Haman, Firavun'un veziridir ve Hz. Musa ile çağdaştır (Perlmann 1940: 184). Nitekim Orta Çağ'da Yahudi bir âlim olan Şim'on ben Tsemah Duran (ö. 1444) tarafından İslâm'a reddiye olarak yazılan *Keşet-u Magen* adlı risalede, Haman ile Musa aynı zamanda yaşıyor diyerek Müslümanların hatalı bilgi verdikleri ileri sürülmektedir (Meral 2017: 63-64). Ancak Tevrat'ta adı geçen Haman'la, Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen Haman aynı kişi değildir (Adam 2011: 31). Hz. Musa, tahminlere göre, MÖ. XV-XIII. yüzyıllar arasında yaşamıştır (Adam 2015: 71). Tevrat'ta ifade edildiğine göre Haman, Kral Ahaşveroş'un başveziridir (Ester/3:1). Kral Ahaşveroş, yaygın görüşe göre, MÖ. 485-465 yılları arasında görev yapmış olan Pers kralı I. Xerxes'tir (Wilson 1915a: 81). Ancak bir başka görüşe göre Ahaşveroş, MÖ. 465-424 yılları arasında hüküm süren I. Xerxes'in oğlu olan I. Artaxerxes'tir (Wilson 1915b: 260). Artaxerxes, Ardeşir'in Grekçe halidir. El-İslâmî'nin burada yaygın kanaatin aksine Haman'ın I. Artaxerses'in veziri olduğunu söylemesi oldukça dikkat çekici bir husustur. Dolayısıyla Ahaşveroş ister I. Xerxes olsun ister I. Artaxerses olsun Hz. Musa ile Tevrat'ta adı geçen Haman arasında bin seneden fazla zaman farkının olduğu bilgisi doğrudur. Sonuç olarak Perlmann'ın iddiasının aksine bu konu, el-İslâmî'nin Yahudi tarihi hakkında doğru bilgilere sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca el-İslâmî, Yahudilerin Müslümanları hatalı bilgi vermekle itham etmelerine de cevap vermiş olmaktadır.

El-İslâmî'nin Tesniye 12:32 bağlamında değerlendirdiği Yahudi uygulamalarından biri de Sebt (Şabat) günüdür. O, Yahudilerin Sebt günü hakkında tutarsız davranışlarda bulduklarını ifade etmektedir. Çünkü Tevrat'ta belirtildiğine göre, Sebt gününde dışarı çıkmak ve ateş yakmak yasaktır. Fakat

²⁷ Purim Bayramı, Ester/9:18-32'de ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.

Yahudi âlimler bu durumun kendilerine zorluk çıkardığını söyleyerek dışarı çıkma yasağını esnekletmişler ve kandil yakmaya izin vermişlerdir. El-İslâmî'ye göre, güçlük sebebiyle böyle bir kuralı ihlal etmek hem makul değildir hem de Yahudilerin heva ve hevesleri doğrultusunda hareket ettiklerinin göstergesidir (el-İslâmî 1998: 72-73; el-İslâmî 2001a: 46-47).

El-İslâmî'nin Yahudilerin Tevrat'ı kendi uygulamalarıyla neshettiğine dair verdiği bir diğer örnek, bayramlarının amaçlarına uygun ve güzel vakitlere denk gelebilmesi için bazı seneleri on üç aya çıkarmalarıdır. El-İslâmî, bu durumun dinlerinde olmayan gülünç bir mesele olduğunu düşünmektedir. (el-İslâmî 1998: 73-74; el-İslâmî 2001a: 47). Sonuç olarak el-İslâmî'ye göre, Yahudilerin kendilerinin bile birden fazla nesih faaliyetinde bulunarak kanunlarını ihlal etmeleri, Allah'ın kanunu değiştireceğini önceden haber vermesi şeklinde yorumlanabilir (Perlmann 1940: 185).

Tahrif ve Tecsim

El-İslâmî *el-Husâmu'l-Memdûd*'da tahrif ve tecsim konuları üzerinde de önemle durmakta ve bu konuda pek çok örnek vermektedir.²⁸ İslâm literatüründe tahrif, Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal metinlerini kasıtlı olarak değiştirmelerini veya yanlış tevîl etmelerini ifade etmek için kullanılmaktadır (Tarakçı 2010: 422). El-İslâmî, Tevrat'ın hem maddî hem de manevî olarak tahrif edildiğini savunmaktadır. Bunun yanı sıra el-İslâmî, tecsim konusuna da tahrifin bir delili olarak yer vermektedir. Tecsim (antropomorfizm), Allah'ı cisim olarak düşünerek ona cismanî özellikler atfetmek manasına gelmektedir (Üzüm 2006: 449).

El-İslâmî, Tevrat'ta pek çok tecsim içeren ifade bulunduğunu belirtmektedir. “Allah insanı yeryüzünde yarattığına pişman oldu ve kalbindeki değişti” (Tekvin/6:6) metni, onun bu konuda kullandığı delillerden birisidir. El-İslâmî'ye göre Yahudiler, bu metinle üç noktada küfre düşmüşlerdir. İlk olarak Allah'a pişmanlık ve *tağyir* (fikirini değiştirme) nispet etmişlerdir. İkinci olarak yeryüzündeki ve gökyüzündeki bir zerrenin ağırlığı dahi Allah'ın bilgisi dışında olmadığı halde onun ilmini yok saymışlardır. Üçüncü olarak ise, Allah'ın bir kalbi olduğunu söylemişlerdir ki o bundan münezzehtir (el-İslâmî 1998: 78-80; el-İslâmî 2001a: 49).

El-İslâmî, tahrif ve tecsim bağlamında Yahudilerin Tevrat'ta Allah'a bir aile, bir zevce ve oğullar nispet ettiklerini gösteren delilleri sıralamaktadır:

²⁸ El-İslâmî'nin tahrif ve tecsim konusunda verdiği tüm örneklerin değerlendirmesi için bkz. (Dağhan 2016: 86-96).

“Siz Rabbiniz Allah’ın oğullarısınız.” (Tesniye/14:1). “Ve Firavun’a diyeceksiniz: Allah şöyle diyor: Oğlum ve ilkim İsrail’dir.” (Çıkış/4:22). “Allah şöyle diyor: Boşadığım annenizin boşanma belgesi nerede?” (İşaya/50:1) “Ona buğzettim, onu boşadım ve ona boşanma belgesini verdim.” (Yeremya/3:8). El-İslâmî, bu metinlerde geçenlerin hiçbirinin tevile açık olmadığını ve her birinin küfür olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu ifadeler, Yahudilere cizye²⁹ hükmünün uygulanmaması ve onların ehl-i şirk olarak kabul edilmesi gerektiğinin bir delilidir (el-İslâmî 1998: 82-86; el-İslâmî: 50-51). El-İslâmî’nin bu görüşü oldukça ilginçtir. O, Kur’ân’da Ehl-i Kitap olarak zikredilen ve cizye uygulamasına tâbi tutulan Yahudileri (Tevbe/9:29), Allah’a antropomorfik özellikler atfettikleri için zimmî statüsünde saymamakta, onlardan zimmîliğin bir sonucu olan cizyenin alınmaması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre, Yahudiler artık tevhid ehli değildirler (Wasserstein 2007: 240). Nitekim el-İslâmî’nin yaşadığı dönemlerde Kuzey Afrika’da Yahudi nefreti zirve yapmıştı ve sadece el-İslâmî değil birçok İslâm alimi Yahudilerin zimmî statüsünden çıkartılıp cizye alınmayarak onlara müşrik muamelesi yapılmasını tavsiye etmişlerdi.³⁰ El-İslâmî de bu ortamın bir yansıması olarak benzer ifadeleri kullanmaktadır. Dolayısıyla bu durum, sadece el-İslâmî’ye has bir konu değildir. Bununla birlikte el-İslâmî’nin bu görüşünün yaşadığı devlette yaygın mezhep olan Mâlikîlerden farklı olması da dikkat çekicidir. Mâlikîlere göre, müşrikler dâhil tüm gayrimüslimler zimmî statüsünde sayılmakta ve hepsinden cizye alınabilmektedir (Erkal 1993: 42).

El-İslâmî’nin Yahudileri müşrik konumuna getirerek ne amaçladığı konusu önemli bir husustur. Kur’ân’ın putperestler hususundaki sert tutumu dolayısıyla İslâm devletinde yaşayan müşriklere, Ehl-i Kitap’la aynı muamelede bulunulmamıştır (Waardenburg 2006: 97). El-İslâmî’nin yaşadığı Merinî Devleti zamanında Yahudiler hoşgörülü bir ortam içerisinde yaşamaktaydılar. Onların müşrik sayılması gerektiğini söyleyen el-İslâmî, bu tutumdan vazgeçilmesi gerektiğini savunuyor görünmektedir. Bununla birlikte Orta Çağ’a ait çeşitli Yahudi kaynaklarında Müslümanlar hakkında müşrik suçlamasında bulunduğu görülmektedir. Bazı Yahudiler, Müslümanların Kâbe’de yer alan bir puta ya da peygamberlerine taptıkları için putperest kabul edilmeleri gerektiğini savunmuşlardır (Gürkan 2010: 265; Meral 2017: 52, 183). El-İslâmî, belki de bunlara cevap olarak Yahudilerin müşrik olduğunu ileri sürmüş ve dolayısıyla da onların zimmî sayılmaması gerektiğini savunmuştur.

²⁹ Cizye, İslâm devletlerinde, gayrimüslim tebaanın erkeklerinden alınan baş vergisidir (Erkal 1993: 42).

³⁰ Bu konuda hakkında ayrıntılı malumat için bkz. (el-Mağîlî 2005: 53-79).

El-İslâmî'nin tahrif konusunda kullandığı bir diğer delile göre, Allah Yahudilere kendileriyle birlikte yaşaması/oturması için kutsal bir yer yapmalarını emretmektedir. “Aranızda oturmam için bana kutsal bir yer/türbe/makdis yapın.” (Çıkış/25:8). Bunun yanı sıra Yahudilere göre Allah, Hz. Musa'ya bu türbenin içindeki iki küçük çocuk heykeli üzerine altından iki heykel yapmasını ve onları *Keruvim/Kerubim*³¹ olarak adlandırmasını vasiyet etmektedir. Bu durumda Tevrat'ta Hz. Musa'nın vahyi iki heykel arasından getirdiği ve Allah'ın ona oradan hitap ettiği ifade edilmektedir. “Allah Musa'ya dedi ki; seninle kutsal yerde buluşacağım, kefarete örtüsü üzerinde, şahadet sandığı üzerindeki iki suret (*keruvim*) arasında seninle söyleyeceğim ve İsrailoğulları hakkında sana buyruklar vereceğim.” (Çıkış/25:22). El-İslâmî, bu delilin hemen ardından getirdiği bir metinle, Tevrat'taki tutarsızlığı ortaya koymaktadır. “Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sular da yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın.” (Çıkış/20:4). El-İslâmî'ye göre iki metin arasında bariz bir çelişki bulunmakta ve Allah ilk metinde “yapın” dediği şeye, ikinci metinde “yapmayın” demektir. Dolayısıyla bu durum, Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'ın Allah kelamı olmadığına ve yalancı bir kimse tarafından uydurulduğuna delalet etmektedir (el-İslâmî 1998: 88-93; el-İslâmî 2001a: 52-53).

El-İslâmî, Yahudilerin kurban ibadeti konusundaki tahrifleri hakkında da deliller ileri sürmektedir. Tevrat'ta Yahudiler aşure gününde³² biri Allah, diğeri Azazel için iki teke kurban etmekle emrolunmuşlardır: “Bir pay Allah için, bir pay Azazel için” (Levilier/16:8). El-İslâmî metinde geçen Azazel'in şeytan olduğunu ve Yahudilerin şeytana kurban sunmakla emrolunduklarını iddia etmektedir (el-İslâmî 1998: 94; el-İslâmî 2001a: 54). El-İslâmî'nin bahsettiği bu metnin Yahudilikte sembolik bir anlamı olduğu için konuyu incelemek yerinde olacaktır. Tevrat'ta Tanrı, İsrailoğullarına günahlarının affı için

31 Bet ha-Mikdaş'ın betimlemesine göre, *Keruvim*, Kutsal Sandık'ın üzerine ya da yanına yerleştirilmiş heykellerdir. Bu tür heykellere Asurlular gibi Eski Mezopotamya medeniyetlerinde de rastlanmaktadır (Besalel 2001: 322).

32 Yahudiler bu kurbanı Yom Kippur'da sunmaktadırlar. Yom Kippur, Roş ha-Şana'nın (Yahudi yeni yıl bayramı) ilk gününden itibaren devam eden on günlük tövbe zamanının sonundaki keffaret günüdür. Yahudiler bu günde yirmi beş saatlik bir oruç tutarlar. İlk ayın onuncu günü tutulan bu oruca Tevrat'ın Aramicesi'nde Asora de Tişri (Levililer/16:29) denir (Adam 2010: 240-241). Bununla birlikte Müslümanlar da Hicri yılın ilk ayı olan Muharrem ayının onuncu gününe aşure günü demektedir ve bu gün, aşure orucu tutmaktadırlar. Dolayısıyla el-İslâmî, Yom Kippur'u, ya bu on günlük süreyi esas alarak Aşure (aşere/on) günü olarak nitelendirmekte ya onun Aramice ismini kullanmakta veyahut da bu günü Müslümanların uygulamasını esas alarak isimlendirmektedir.

Harun'a iki teke vermelerini emretmiştir. Harun'a verilen bu iki teke üzerine kura çekilmiş ve biri Tanrıya günahların affı için sunulmuş, diğeri ise Azazel için çöle salıverilmek üzere canlı olarak Tanrının huzuruna getirilmiştir (Levililer/16:5-10). Tevrat'ta kim veya ne olduğu belirtilmeyen Azazel, yaygın görüşe göre şeytan, diğeri bir görüşe göre tekenin sunulduğu çöldür (Karesh vd. 2006b: 567). Başlangıçta Harun tarafından yerine getirilen bu emri, daha sonra Kudüs'teki hahamlar icra etmişlerdir. Orta Çağ'ın önemli Rabbani âlimlerinden biri olan Nahmanides (ö. 1270), (bu emrin insanların günahlarının affı için yapılan sembolik bir uygulama olduğunu ifade etmektedir (Karesh vd. 2006a: 39). Neticede el-İslâmî'nin Yahudilerin şeytana kurban sunduklarıyla ilgili iddiası bir bakıma doğru olsa da bu konu Yahudiler tarafından sembolik olarak yorumlanmaktadır.

El-İslâmî'nin Yahudi kurban ibadetinin tahrif edildiğiyle ilgili diğeri delili, Tevrat'ta Allah'a içki takdiminin emredilmesidir. Bu emir, Tevrat'ta şöyle geçmektedir: “Ve Allah'a hoşnutluk ve takdime için bir testinin üçte biri şarap takdim edeceksin.” (Sayılar/15:7). El-İslâmî'ye göre, Yahudiler burada Allah'ın hem kendilerine böyle abes bir şeyi emrettiğini iddia etmekte hem de onun şarap kokusunu sevdiğini düşünmektedirler. Ayrıca Allah'a koklama duyusunu isnat ederek teccim faaliyetinde bulunmaktadırlar (el-İslâmî 1998: 94-95; el-İslâmî 2001a: 54). El-İslâmî'nin bu metni İslâm nokta-i nazarından değerlendirdiği görülmektedir. Çünkü Yahudilikteki kaşer kurallarına bakıldığında Yahudi eliyle üretilen şarap ve diğeri alkollü içeceklerin hepsi helaldir (Gürkan 2010: 184). Ayrıca kula helal olan şarabın kansız kurban olarak Allah'a takdim edilmesi Yahudiler için oldukça normal bir hadisedir. Öte yandan İslâm hukukuna göre sarhoş edici her türlü içecek haramdır (Mâide/5: 90-91).

Yahudilerin Nebilere İftiraları ve Müslümanlara Bedduaları

Tevrat'ta İslâm'a göre önemli görülen, hatta peygamber ve peygamber soyundan gelen kişilere, zina ve adam öldürme gibi sıradan bir insana bile yakışmayacak fiiller isnat edilmektedir (Katar 2007: 57-58). Bu yüzden reddiye müellifleri eserlerinde bu konuya sıkça yer vermişlerdir. El-İslâmî de *el-Husâmu'l-Memdûd*'da Yahudilerin nebilere iftiraları ve Müslümanlara bedduaları hakkında ayrı bir başlık açmış ve Tevrat'tan örnekler getirmiştir.³³

³³ El-İslâmî'nin Yahudilerin nebilere iftiraları ve Müslümanlara bedduaları konusunda verdiği bütün örneklerin değerlendirmesi için bkz. (Dağhan 2016: 96-105).

El-İslâmî bu konuya ilk olarak, diğer reddiyelerde de sıklıkla yer verilen Tevrat'taki Lut ve kızları arasında geçen hadiseyi örnek göstermektedir.³⁴ Yahudiler Lut peygambere iftirada bulunarak onun içki içip kızlarıyla birlikte olduğunu ve kızlarından Ammon ve Moab adında iki oğlu olduğunu iddia etmektedirler. El-İslâmî bu olay hakkında kızgınlığını dile getirerek Yahudilerin bir nebiye nasıl böyle bir şeyi nispet ettiklerine hayret etmektedir (el-İslâmî 1998: 102-103; el-İslâmî 2001a: 57). Bunun yanı sıra el-İslâmî, Yahudilerin Yakup oğlu Yahuda hakkındaki kerih ifadelerini de dile getirmektedir. Tevrat'ta anlatıldığı üzere Yahuda, gelini Tamar ile birlikte olmuş ve ondan Peres ve Zerah adında iki oğlu olmuştur. Yahudilere göre Hz. Davud Peres'in, nebilerin çoğu da Zerah'ın soyundan gelmektedir. (el-İslâmî 1998: 103-104; el-İslâmî 2001a: 57). El-Mağribî de reddiyesinde Lut ve kızları ile Yahuda ve gelini Tamar arasında geçen bu iki olaya yer vermektedir (el-Mağribî 1964: 59-65). El-Mağribî bu kıssaların Tevrat'a neden eklendiği konusuna açıklık getirmektedir. Ona göre, Harun oğullarından biri olan Ezra, Davud oğullarının krallık yapmasından hoşnut değildir. Bu yüzden o, Tevrat'a Davud'un neslini karalayan iki bölüm eklemiştir. Bunlar, yukarıda bahsedilen Lut ve kızları ile Yahuda ve Tamar hadiseleridir. Böylelikle Ezra, krallık soyundan olan Davud ve Mesih'in atalarını *mamzer*³⁵ olarak göstererek Beyt-i Makdis'te kurulan ikinci devletin başına Davud oğullarından değil de Harun oğullarından birinin kral olarak geçmesini sağlamıştır (el-Mağribî 1964: 62-63).

El-İslâmî'nin bu konuda kullandığı bir diğer argüman: "Allah Musa ve Harun'a dedi ki; İsrailoğulları arasında bana iman etmediğiniz/güvenmediğiniz ve beni takdis etmediğiniz için, bu topluluğu onlara vadettiğim toprağa/diyara götüremeyeceksiniz." (Sayılar/20:12) metnidir. Buna göre Tevrat'ta Hz. Musa'ya ve Hz. Harun'a Allah'a güvenmeme isnat edilmektedir. Onlar işledikleri bu günah yüzünden vadedilmiş topraklara gidemeyerek çölde toplulukla birlikte defnedilmişlerdir. El-İslâmî, Allah'a ve onun elçilerine attıkları bu iftiraldan dolayı Yahudilerin tüm milletlerden uzaklaştıklarını ifade etmektedir (el-İslâmî 1998: 104-107; el-İslâmî 2001a: 57-58).

El-İslâmî'nin de belirttiği gibi, Tevrat'a göre Musa işlediği küçük bir günah yüzünden kutsal toprakları görememiş ve çölde göçebe hayatı içindeyken 120 yaşında (Tesniye/34:7) Moab diyarındaki Nebo Dağı'nda vefat etmiştir (Tesniye/34:1,5). Aynı şekilde Harun da işlediği günah yüzünden vaadedil-

³⁴ Bu olay Tekvin/19:30-38 arasında yer almaktadır.

³⁵ El-Mağribî *mamzerin*, veled-i zina için kullanılan bir terim olduğunu ifade etmektedir. (el-Mağribî 1964: 58).

miş toprakları göremeyerek 123 yaşında Hor Dağı'nda vefat etmiştir (Sayılar/20:22-29). Musa ile Harun'un işlediği bu küçük günah ise, Meriva'da Rabbin kendilerini susuz bırakacağını düşünerek ona güvenmemeleridir (Sayılar/20:1-12). Bu noktada değinilmesi gereken husus, Yahudilikteki ve İslâm'daki peygamberlik anlayışları arasındaki farklılıklardır. İslâm'a göre peygamberlerin ortak özelliklerinden biri *ismet* yani günahsız olmakken, Yahudiler peygamberlerin günahsız olduklarını iddia etmemektedirler (Adam 2015: 93). Dolayısıyla Hz. Musa ve Hz. Harun hakkındaki bu durum, Yahudi anlayışına göre normal bir hadisedir. Sonuç olarak el-İslâmî'nin bu olayı Müslüman bakış açısıyla değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır.

El-İslâmî Müslümanlara, onların meliklerine ve Yahudilerden olmayan herkese sövmenin ve beddua etmenin Yahudilere farz olduğunu ifade etmektedir (el-İslâmî 1998: 101; el-İslâmî 2001a: 56). El-İslâmî burada, Yahudilerin *gentileye*³⁶ karşı sergiledikleri kötü tutumu ve ayrımcılığı göstermeyi amaçlamaktadır. O, bu konu hakkındaki ilk delilini Tevrat dışı bir metinden getirmektedir. “Dinimizden çıkanlar için ümit olmayacak, dinimize iman etmeyenler göz kırptıklarında (göz açıp kapayınca kadar) yok olacaklar, tüm düşmanlarımız ve bize buğzedenler anında yok olacaklar, bize galip gelen memleketi bozguna uğrat ve yok et. Ya ilah! Düşmanları bozguna uğrat ve edepsizleri harap et.” El-İslâmî bu metni Yahudilerin ibadet ederken okuduklarını ve bu duayı ettiklerinde Müslümanlar dâhil tüm düşmanlarının yok olacağını düşündüklerini ifade etmektedir (el-İslâmî 1998: 109-110; el-İslâmî 2001a: 59).

El-İslâmî'nin dile getirdiği bu metin, günümüz Yahudilerinin haftanın normal günlerinde okudukları duada yer almaktadır. Duadaki lanetleme ifadeleri metnin eski Filistin versiyonunda Hıristiyanlara ya da Hıristiyan olmuş Yahudilere ve diğer tüm Yahudi olmayanlara yöneliktir ve şu şekildedir: “Ve o mürtedlerin hiçbir umudu kalmasın ve tüm Hıristiyanları derhal yok et.” Ancak daha sonra bu dua, el-İslâmî'nin söylediği gibi “Ve mürtedlerin hiçbir umudu kalmasın ve tüm sapkınları derhal yok et.” haline dönüştürülmüştür (Flusser 2007: 84). El-İslâmî kendisi de bir mühtedî olduğu için onun bu duayı örnek vermesi oldukça manidardır.

³⁶ Gentile, Yahudilerin kendi dinlerinden ve milletlerinden olmayan kimselere verdikleri isimdir (Aydın 2010: 159).

SONUÇ

Reddiye literatürünün yükselişte olduğu bir dönemde Yahudi asıllı mühtedî bir bilgin olan Abdülhak el-İslâmî tarafından yazılan *el-Husâmu'l-Memdûd*, Yahudilik hakkında yazılmış temel reddiye konularının hemen hepsini içerisinde barındırmaktadır. İyi ve kapsamlı bir reddiye yazabilmek için karşı tarafı iyi tanımak önemlidir. Bu bağlamda *el-Husâmu'l-Memdûd*'un hem yazarının mühtedî olması hem de içerdiği konular bakımından ilgi çekici bir eser olduğunu söylemek mümkündür. El-İslâmî'nin Yahudi kökenli bir âlim olarak Tevrat ve Yahudi dinî uygulamaları hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler, iyi bir Yahudilik bilgisine sahip olmasından ileri gelmektedir.

El-İslâmî, Yahudilik hakkında öne sürdüğü iddialarını Tevrat, Yahudi tefsirleri ve Yahudilerin dua kitaplarından almaktadır. Onun Tevrat dışındaki Yahudi kitaplarını kullanması reddiye müellifleri arasında yaygın bir durum olmadığı için eserin önemini artırmaktadır. El-İslâmî, kullandığı Tevrat metinlerinde genellikle metne sadık kalmıştır. Ancak onun Hz. Muhammed'e işaret ettiğini düşündüğü metinlerde yaptığı keyfî eklemeler, eserde verilen diğer delillerin doğruluğu konusunda okuyucuyu şüpheye düşürmektedir. Sonuç olarak el-İslâmî'nin, *el-Husâmu'l-Memdûd*'da kullandığı deliller gelenekte yaygın olarak kullanılsa da eser, kendine özgü yönleri ve kapsamlı içeriğiyle Yahudilik hakkında yazılmış reddiyeler arasında dikkat çekmektedir.

Kaynaklar

- Adam, Baki (2010). *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- _____ (2011). *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- _____ (2015). "Yahudilik". Ed. Baki Adam, *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arslantaş, Nuh (2011). *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*. İstanbul: İz Yayınları.
- Aydın, Mehmet (1992). "Beşâiru'n-Nübüvve". *DİA*, C.5: 549-550.
- _____ (1998). *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, Fuat (2010). *Yahudilik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Balcı, İsrâfil (2016). *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Besalel, Yusuf (2001). "Keruvim". *Yahudilik Ansiklopedisi*, C.2: 322. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın.
- Ceran, İsmail (2004). "Merîniler". *DİA*, C.29: 192-199.
- _____ (2009). "Sebte". *DİA*, C.36: 258-260.

- Çetin, Abdurrahman (2006). “Nesih”. *DİA*, C.32: 579-581.
- Dağhan, Hatice (2016). *Abdülhak El-İslâmî'nin el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd İsimli Reddiyesinin Analizi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniv. SBE, Konya.
- El-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (1907). *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Dâru't-Tıbatî'l-Âmire (8 cilt).
- El-İslâmî, Ebu Muhammed Abdülhak (1998). *es-Seyf el-Memdûd fi'r-Redd alâ Ahbârî'l-Yehûd*. Ed. Esparanza Alfonso, Madrid: Consejo Superior De Investigacion es Cientificas.
- _____ (2001a). *el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd*. tahk. Abdülmecid Hayali, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- _____ (2001b). *el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd*. Tahk. Ömer Vefik ed-Dâûk, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- El-İskenderî, Saîd b. Hasan (1903). “*The Kitâb Masâlik An-Nazar of Sa'îd Ibn Hasan of Alexandria*”. Edited for the First Time and Translated with Introduction and Notes”. Ed. Sidney Adams Weston, *Journal of the American Oriental Society*, 24/2: 312-383.
- El-Mağîlî, Muhammed bin Abdülkerîm (2005). *Risâletu fi'l-Yehûd*. Tahk. Abdürrahîm Bin-hâddet, Ömer Binmîrat, Rabat: Dâru Ebî Gurâg li't-Tibâati ve'n-Neşr.
- El-Mağribî, Samuel bin Yahya bin Abbas (1964). *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatü İslâmî's-Samuel ve Ru'yahîi*. Ed. Moshe Perlmann, New York: Proceedings of the American Academy for Jewish Research.
- Erkal, Mehmet (1993). “Cizye”. *DİA*, C.8: 42-45.
- Et-Taberî, Ali bin Rabben (1973). *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle*. Tahk. Adil Nuveyhad, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- Et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, 2.Baskı.
- Fayda, Mustafa (2005). “Muhammed”. *DİA*, C.30: 408-423.
- Firestone, Reuven (1990). *Journeys in Holy Lands*. Albany: State University of New York Press.
- Flusser, David (2007). *Judaism of the Second Temple Period: Qumran and Apocalypticism (Volume 1)*. Translated by Azzan Yadin, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press.
- Gürkan, Salime Leyla (2010). *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Harman, Ömer Faruk (2000). “İlyâs”. *DİA*, C.22: 160-162.
- _____ (2001). “İsmâil”. *DİA*, C.23: 76-80.
- Karesh, Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, Series Editor: J. Gordon Melton, (2006a). “Azazel”. *Encyclopedia of Judaism (Encyclopedia of World Religions)*. 39.
- _____ (2006b). “Yom Kippur”. *Encyclopedia of Judaism (Encyclopedia of World Religions)*. 566-568.
- Katar, Mehmet (2007). “Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma”. *AÜİFD*, C.48, S.1: 57-76.
- Köksal, Mustafa Asım (2004). *Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lazarus-Yafeh, Havva (1992). *Intertwined Worlds, Medieval Islam and Bible Criticism*. New Jersey: Princeton University Press.

86 • ABDÜLHAK EL-İSLÂMÎ'NİN (XIV.-XV. yy) *EL-HUSÂMU'L-MEMDÛD* ADLI YAHUDİLİĞE REDDİYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

- Mazuz, Haggai (2016). "Additional Contributions of 'Abd al-H. aqq al-Islâmî to the Muslim-Jewish Polemic". *AL-QANTARA*, XXXVII 1: 111-128.
- Meral, Yasin ve Uri Melammed (2012). "Hz. Muhammed'e Dair bir Yahudi Efsanesi: Ma'ase Mahmat Adlı Risâlenin Yeniden Tahkik ve Tercümesi". *AÜİFD*, C.53, S.2: 1-21.
- _____ (2017). *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı -İbn Meymûn (Maimonides) Örneği-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Mosiman, S. K. (1915). "Ahab". *The International Standard Bible Encyclopaedia*. Chicago: The Howard-Severance Company, C.1: 78-80.
- Nicol, T. (1915). "Chemosh". *The International Standard Bible Encyclopaedia*, General Ed. James Orr, Chicago: The Howard-Severance Company, C.1: 601-602.
- Perlmann, Moshe (1940). "Abd Al-Hakk Al-Islâmî A Jewish Convert". *The Jewish Quarterly Review*, New Series, C.31, S.2: 171-191.
- Robertson, James (1915). "Hosea". *The International Standard Bible Encyclopaedia*, Chicago: TheHoward-Severance Company, C.3: 1424-1431.
- Steinschneider, Moritz (1877). *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig.
- Tarakçı, Muhammet (2010). "Tahriş". *DİA*, C.39: 422-424.
- Taş, Fatıma Betül (2015). "Yahudi Asıllı Mühtedî Bilgin Samuel Bin Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 1175) Yahudiliğe Reddiyesi: *İfhâmu'l-Yehûd*". *Dini Araştırmalar* C.18, S.47: 243-269.
- Toprak, Mehmet Sait (2012). *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Ünal, Mustafa (2008). *Dinlerde Kutsal Zamanlar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Üzüm, İlyas (2006). "Mücessime". *DİA*, C.31: 449-450.
- Yavuz, Salih Sabri (2005). "Mi'rac". *DİA*, C.30: 132-135.
- Wasserstein, David J. (2007). "Abd Al-H. aqq Al-Islâmî". *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, C.1: 240.
- Waardenburg, Jacques (2006). *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*. Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Wilson, R. Dick (1915a). "Ahasuerus". *The International Standard Bible Encyclopaedia*, Chicago: The Howard-Severance Company, C.1: 80-81.
- _____ (1915b). "Artaxerses". *The International Standard Bible Encyclopaedia*, Chicago: The Howard-Severance Company, C.1: 260.

GEORGE HERBERT MEAD'IN SOSYAL AHLAK ANLAYIŞI*

Mustafa KINAĞ**

Öz

Klasik Amerikan pragmatistlerinden George Herbert Mead'a göre benlik, ne salt zihinden ibarettir, ne de ontolojik çatallaşmayı içerir. O, bunun yerine sadece analitik bir ayırım olarak benliği (self) özne benlik (I) ve nesne benlik (me) olarak ifade eder. Ancak ne özne benliği nesne benlik olmaksızın, ne de nesne benliği özne benlik olmaksızın düşünebiliriz. Özne benlik, doğrudan deneyimlerimizde kendisini göstermez, eylemin gerçekleşmesinden sonra bi-liş alanına girer. O, hafızamızda ve geçmişimiz olarak görüldür. Nesne benlik ise dış dünyadan edindiğimiz kabulleri, davranışları ve normları içselleştirmek suretiyle deneyimde görülen benliktir. Ahlak bu benlikler arasındaki bağlantıların ve bir bütün olarak benlikle "öteki" arasındaki bağlantıların farkındalığına dayalı olarak açıklanmalıdır. Bu açıdan hem benlik hem de ahlak kökeni itibarıyla toplumsaldır. Yazımız Mead'da ahlakın temelini ne salt birey, ne de salt toplum olduğunu ancak herhangi bir üst akıl ya da metafiziksel referans olmaksızın bu iki unsurun da içinde bulunduğu bir ağlar sistemi olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: George Herbert Mead, toplumsal benlik, natüralizm, ötekinin rolünü almak, kozmopolitanizm, perspektif, genelleştirilmiş öteki

* Bu makale *George Herbert Mead'da Sosyal Benliğin Oluşumu* adlı doktora tezi temel alınarak hazırlanmıştır.

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, mustafatih_06@hotmail.com

Abstract

George Herbert Mead's Understanding Of Social Ethics

According to George Mead, a significant figure in classical American pragmatism, the self neither consists of pure reason, nor does it include an ontological bifurcation. Instead, he expresses an analytical bifurcation of the self as the I (subject self) and the (me) object self. Yet, we cannot think of the two independently. The "I", does not appear in direct experiences; rather, it enters our cognitive domain after an event has taken place. It exists in our memories and is realized as our past. On the other hand, the "me" consists of internalizing the experiences obtained via assumptions, behaviors, and norms observed in the external world. Ethics should be analyzed based on the awareness of the relations between these two types of self and the relations between the self as a whole and 'the other'. In this vein, both self and ethics are fundamentally social. This work aims to show that the foundation of ethics is neither merely the self nor just the society, but it is a system of networks including these two elements without any reference to a mastermind or a metaphysical entity.

Keywords: George Herbert Mead, social self, naturalism, taking the role of other, cosmopolitanism, perspective, Generalized other

GİRİŞ

George Herbert Mead, (1863-1931) bilimle felsefe arasında bir karşıtlık ya da ayrım olmadığını düşünen felsefe geleneğinden ve William James, Charles Sanders Peirce, John Dewey ile birlikte klasik Amerikan pragmatizminin temsilcilerinden biridir. O öldükten sonra öğrencileri tarafından toplanıp bir araya getirilen yazılarının oluşturduğu eserlere bakıldığında, bütün bir felsefi dizgesinin üç ana payandaya dayandığını görürüz: Benlik, toplumsallık ve eylem. Bu nedenle ahlak, uluslararasılık, dil, anlam ve gerçeklik, zihin ve bilinç vs.'e dair bütün kuramları, onun bu üç unsura dair görüşlerinin bilinmesini gerektirir.

Mead'ın gerek genel olarak felsefesinde, gerekse özel olarak benlik kuramında bir bütünlüğü, birliği savunma ve temellendirme gayreti içinde olduğunu, madde ve form, obje ve suje ya da ruh ve beden olmak üzere hem birey açısından hem de bireyle doğa arasındaki ilişki açısından çatallaşmaya götürecek bir anlayışı reddettiğini görmekteyiz. Bununla birlikte o, başta bilim olmak üzere sistemlerin, varlığı anlayabilmek amacıyla analitik bir yöntem

kullanmalarını, diğer bir deyişle varlığı anlamak amacıyla onu parçalar halinde ele alma çabalarını da kabul etmektedir. Mead, varlığı bir bütün olarak ele almanın onu anlamak açısından öneminin farkında olduğu için çoğu zaman ve pek çok yazısında bu ayrımın gerekliliğini ancak ontolojik değil fonksiyonel olduğunu belirtmiştir. Zaman, perspektifler, toplumsallık ve benlik gibi kuramlarda yapılacak ayırma ya da analizlerin ontolojik değil mantıksal olduğu ve anlamının kolaylığı açısından ele alınması gerektiği düşüncesi ilk bakışta çelişki gibi görünse de Mead bu çelişkiyi, yani fonksiyonel ayrımın gerekliliği ile varlığın bir bütün olduğu düşünceleri arasındaki gerilimi ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Çünkü söz konusu kuramlardan her birinin diğerinden ontolojik olarak ayrılaşmış zeminlerde açıklanması durumunda deneyimin temel bütünlüğünün sağlanamaması riskiyle karşı karşıya kalmış olacağız. Bu durum Mead'ı düşüncesinin çeşitli unsurlarını bütünleştirilmiş bir benlik kuramında bir arada tutan ve birbirine bağlayan bir ağ olarak gördüğü zamansallık kuramını geliştirmesine neden olmuştur. Mead, deneyimin bütünlüğünü sağlamak için benliği bir esas zemin, zamansallığı da bu parçaların uyumlu bir şekilde bir arada tutulduğu bir tür yapıstırıcı olarak kullanmıştır.

Zamanın ve zamanın içerdiği zıtlıkların ya da farklılıkların bir arada olduğu bir dünyada, bu dünyada değişimin kaçınılmaz olduğunu ve varoluşun önemli bir bölümünü kendinde bulundurduğunu düşündüğümüzde varlığı duragan, değişimsiz bir zeminde anlamaya çalışmanın kuramsallıkla pratiklik arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak adına hemen hemen hiçbir şey temin etmediği düşüncesi, köklerini Antik Yunan Filozofu Herakleitos'ta bulur. O, her gün doğan güneşin yeni bir güneş olduğunu ve kozmik bir yenilenme ilkesine bağlı olduğunu düşünmüştür... Her şey hareket halinde olup hiçbir şey olduğu haliyle kalmaz. Dünya akış halindeki bir nehir gibidir... Alev halindeki bir ateş, sabit değişimin tükenmenin ve yeniden olmanın paradigmasıdır (Kenny, 2010; 17).

Herakleitos, değişimin kaçınılmaz olduğunu, ancak değişimsizliğin bir ilke olduğunu ve bu ilkenin de ateş olduğunu belirtmiştir. Herakleitos'tan itibaren değişimin ve kalıcılığın tartışma konusu olmadığı hemen hiçbir zaman birimi yoktur. Mead da değişim ve kalıcılık düşüncesini, gerçeklik ve zaman arasındaki ilişkiyi, gerçekliği şimdinin içerisinde konumlandırmak suretiyle ortaya koymuştur.

Pek çok felsefi sistemde ahlakın epistemolojik bir başlangıç değil, bir ileri aşamaya ya da ileri aşamadaki bir sürece işaret ettiğini göz önüne aldığımızda, Mead felsefesinin yukarıda belirttiğimiz üç ana unsurunun öncelik-

le açıklanmasının onun ahlak kuramını ortaya koyabilmemiz için kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ahlak benlikle başlayan ve benlikle biten bir konu olmak durumundadır. Benlik oluşumu itibarıyla dış dünyanın varlığını, zamansallığı ve eylemselliği gerektirir. Bunlar aynı zamanda Mead'ın gerçeklik algısının da temel unsurlarını oluşturur. Çünkü ona göre gerçeklik kendisini (bir zaman birimi olarak) şimdinin içerisinde gösterir (Mead, 1932; 1). Bu itibarla Mead'da ahlakın ele alınması – onun pragmatist kimliği göz önünde bulundurulduğunda – pratik ahlaki problemlere yönelik çözümler bulma sürecini ve yöntemini; - felsefeci ve bilimci kimliği göz önünde bulundurulduğunda – salt bir kurgu olmanın ötesinde ahlakın temelini oluşturan benlik ve benliğin oluşumunu sağlayan zaman ve eylem kuramlarını netleştirmeyi gerektirmektedir.

Mead'ın benliği sosyal ve oluşan bir benliktir. Bunun anlamı benliğin, bireyin soyutlanması yoluyla ve doğuştan verilmiş olan tözsel bir şey değil, birtakım organizmik eğilimlerin ilkel aşamasını teşkil ettiği, bir sürecin içerisinde hem kendisini gerçekleştiren ve yenileyen, hem de çevresini oluşturan ve değiştiren, bunu yaparken her daim ötekinin varlığını gerektiren bir akış olmasıdır. Bu nedenle onun anlaşılabilmesi mekândan çok zaman kategorisi içerisinde gerçekleşmelidir. Diğer bir deyişle benlik bir töz, sabit, muhkem ve verilmiş bir olmuş bitmişlik değil, bir süreç içerisinde ve bir süreç olarak; hem bireyliğe sahip bir tikel, hem de tümelin bir bileşeni olarak anlam ver gerçeklik kazanan bir oluş olarak anlaşılmalıdır.

Mead benliğin bütünlüğünün bir oluşumsallık içerisinde anlaşılmasını amaçlamıştır. Bu çerçevede bir yanıyla sürecin içerisinde harekete maruz kalan ve hareketi meydana getiren olarak organizma, öte yandan bu hareketin kendisinin içinde meydana geldiği çevre ve bu ikisi arasındaki etkileşim, hem anlamın ortaya çıkmasını hem de gerçeklik algısının yeniden ele alındığı bir zeminin kurulmasını sağlamıştır. Yazımız doğuştancı olmayan bir benlik ve bu benliğin kilit konumda olduğu toplumsal / uzlaşım sal bir ahlak kurgusu oluşturmaya çalıştığını düşündüğümüz Mead'ın, bir yanıyla bireysellikte toplumsallığı uyumlu kılma; diğer yandan bağlayıcı, denetleyebilen ve denetlenebilen, formel yanıyla kalıcı ilkelerin ve bu ilkelere dayalı davranışların sürecin bir parçası olan ve dolayısıyla değişimin hem öznesi hem de nesnesi olan benlikle bütünleştirilmesi çabasını ortaya koymayı ve bu çabanın imkanını sorgulamayı amaçlamaktadır. Şunu da belirtmekte fayda var ki Mead açısından kalıcılık ve bağlayıcılık, bilinen geleneksel anlamda biraz daha farklı olup içerik itibarıyla zamansal ve mekânsal evrenselliğe değil, formu

sabit kalacak şekilde içeriğinin zamana ve mekana göre değişkenlik arz ettiği, ancak bununla birlikte yine de ahlaki bireyin davranışlarını yönlendirici olan bir sürece ya da zamansallığa işaret etmektedir. Bu açıdan Mead'da benliğin ve ahlakın bir durum olarak değil, bir akış ve süreç olarak anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz.

ZAMAN VE EYLEM

Zaman konusuyla ilgili tartışmalar Antik Yunan dönemine kadar giderken, yirminci yüzyılla birlikte toplum da bir problem ve tartışma konusu olarak öne çıkmış, bu nedenle yirminci yüzyıldan itibaren toplum ve zaman konularındaki problemler birlikte işlenmiştir. Toplum ve zaman tartışmalarının birlikte ele alınması, modern dönem öncesine kıyasla dış dünyanın anlamlandırılmasında ve gerçekliğin belirlenmesinde var olan referansların zamansallık dolayımında değişmesini de beraberinde getirmiştir.

Örneğin, Platon'a göre bir nesnenin gerçek değeri tözsel olup bu nesneyi deneyimleyen zihinden, zihnin deneyimlediği nesnenin kendisinden ya da her ikisinin bulunduğu bu dünyadan bağımsızdır. Aristoteles'te de tözsellik var olmaya devam etmiştir. Ancak Platon'da olduğu gibi gölgelerin ve gerçeklerin olduğu çift dünyalı bir varlık anlayışı yerine o, nesnenin gerçekliğinin, görünüşünün, algılanışının ve algılayıcısının bir başka dünyada değil burada, bu dünyada olduğunu savunmuştur. Ortaçağ'da değer dine/kiliseye referansla belirlenirken, Rönesans ile birlikte bilimin gelişmesi, bilimsel paradigmaların değişmesi ve psikoloji biliminin doğuşu, nesne ve değer tartışmalarına insan odaklı bir boyut kazandırmıştır. Nitekim Aristoteles'ten beri tartışıl gelen maddenin birincil ve ikincil nitelikler ayrımı söz konusu devrimlerle birlikte yeniden ele alınmış ve nominalist düşüncenin etkisinde sadece ikincil değil, birincil niteliklerin gerçekliğinin de maddenin kendisine mi yoksa onu algılayana mı bağlı olduğu tartışmaları gündeme gelmiştir. Dış dünyanın gerçekliğinin zamansal olduğunu ve kendisini eylem içerisinde gösterdiğini savunan Mead, bu noktada salt fiziksel organizmaya atfedilecek bir gerçekliğin olmadığını (Mead, 1932; 120) belirtir. Bununla birlikte algılanan nesne de gerçekliğin mutlak taşıyıcısı değildir. O bunun yerine organizmanın maddeye gösterdiği tepki yoluyla oluşan karşılıklı bir durumun gerçekliği ve nesneye yüklenecek anlamı belirleyeceğini savunur. Bu suretle o, gerçekliği içinde hem algılayan zihnin hem de algılanan nesnenin bulunduğu bir süreç olarak ortaya koyar. Algılayanla algılanan arasındaki bu bağlantısallığı biz sabit mekânsal noktalar içerisinde değil, zamansal bir süreç içerisinde deneyimleriz. Bilimsel / fiziksel

nesnenin bu şekilde oluşan belirlenimi, gerçekliğin solipsistik bir tutumla değil aksine benliklerin, ontolojik gerçekliklerini içinde yaşadığı topluma borçlu olduğu düşüncesinden hareketle anlaşılması gerektiği şeklinde epistemolojik bir anlayışı ortaya çıkarmıştır. Bu itibarla dış dünyaya ve nesnelere anlam yükleme ve değer oluşturma çabası, bir tür çoklu ortak insani perspektifin varlığını gerektirmiştir. Öte yandan değerlerin oluşumundaki referans noktaları da böylece, değerlerin oluşum süreci birden fazla insani bireyi içerdiği için en asgari birden fazla perspektifi de kendisinde bulunduran bir dizge olmuştur.

Mead açıkça toplumsal kaygıları olan ve zamanın neliğine ve gerçekliğin inşasındaki etkisine yönelik öneriler üreten bir filozoftur. “Felsefi açıdan bir pragmatist, bilimsel açıdan bir sosyal psikolojist” (Mead, 1934; ix) ve “sosyal davranışçı” (Mead, 1934; xvii) olan Mead’ın zaman algısında ve aşamaları zamana yayılan eylem algısında, onun anlam ve gerçeklik görüşlerini bulabilmekteyiz. Ona göre gerçeklik bir yanıla zamanla – özellikle de zamanın analitik bir birimi olarak “şimdi” ile – çok yakın bağlantıları olan, öte yandan zamanla olan bu güçlü bağlantıların kendisini “şimdi”nin içerisinde oluşan eylemde gösterdiği bir tür süreci ifade eder. Hem zamansallığı hem de eylemselliği kendisinde bulunduran bu gerçeklik sürecinin merkezinde ise bireyin kendisi vardır. Bu nedenle pragmatik bir filozof olarak Mead’da ahlakın mahiyeti onun zaman, eylem ve benlik kuramlarının iç içe geçtiği bir bütünlüğü veya çok parçalı bir bileşeni andırır.

Gerçekliği, geçmişle gelecek arasındaki keskin bir bıçak sırtı olmayan, ama bütün bu birimleri kendisinde bulunduran bir sürecin aktif aşaması olan şimdinin içerisinde olduğunu savunan Mead, ontolojiji “orada var olan dünya (the world that is there) olarak ifade eder. Orada var olan dünya, var olan ve bizim bilgimizden ayrı olan, var olan ve bizim onu algılamamızdan ayrı olan, ancak bununla birlikte algılarımızdan, bilgimizden onunla etkileşimimizden ve yeni anlamlara sahip olmasından dolayı değişebilen bir dünya’yı ifade eder (Miller, 1973; 88). Orada var olan dünya, bir organizmanın eylemlerini oluşturabilecek bütün mantıksal imkanlıkları kendisinde bulunduran ve organizmanın ihtiyaç duyması halinde kendisine yöneldiği, ihtiyaçlarını bulabildiği, yönelimi ve eğilimi uyarınca anlamlandırabildiği bir tür potansiyellik durumunu ifade eder. Dünya, organizmanın ihtiyaçlarını, eğilimlerini, beklentilerini ve bütün bunların temelinde kendi yaşamsal sürekliliğini korumaya yönelik dürtülerini karşıladığı ölçüde organizmanın çevresini oluşturur. Organizma ise bu özelliklerinin karşılığını bulduğu bir çevre oluşturur. Bu anlamda o bir perspektifi ifade eder. Bu perspektif organizmanın çevresini yani dünyasını

belirler. Perspektif, organizmanın doğrudan ya da dolaylı olarak yaşamsal sürekliliği için ihtiyaç duyduğu nesnelere ve organizma ile ilişkiler ağını kendisinde bulundurur. Perspektif yoluyla bir çevreye – bir dünyaya – sahip olan organizma çevre ile birlikte sahip olduğu ilişkiler ağı ve bu ilişkiler ağının gerçekleştiği zamanın “şimdi” dediğimiz analitik birimi içerisinde ve yine bu ilişkiler ağının içerisinde karşılıklı etkileşimli bir şekilde oluşan eylemler yoluyla dış dünyayı deneyimler.

Mead, beş duyu organı ve bu duyu organlarının deneyim biçimlerinden farklı olarak eylem dolayımında iki deneyim biçiminden bahseder: Mesafe deneyimi ile temas deneyimi.¹ Mesafe ve temas kavramları mekânsal ve zamansal içerimlere sahip olmakla beraber öncelikle eylem referanslı kavramlardır. Herhangi bir nesneye yönelik eylemimiz dürtü ile başlar (impulse), uyarıya maruz kaldığımız dışsal nesneyi algılar (perception), algıladığımız nesneye ulaşmaya, ona dokunmaya, değiştirmeye (ya da tehdit oluşturan bir nesne ise ondan kaçmaya ve kurtulmaya) çalışır (manipulation) ve nihayet o nesnenin bizde başlattığı eylemin amacına ulaşmaya, yani eylemi tamamlamaya (consummation) çalışırız. Bilinçli varlıklar olan insanların eylemleri için söz konusu olan bu dört aşamanın, bu aşamaların gerçekleştiği zaman dolayımındaki anlamı şudur: Zaman ve mekânın deneyimin nihai kategorileri olduğu şeklindeki klasik görüşe karşın Mead, deneyimin temelini eylemi yerleştirir. Dolayısıyla belirli bir zaman diliminde belirli bir mekânda yaşanan deneyimler ifadesi yerine Mead açısından doğru olan ifade, “eylemin belirli aşamalarında yaşanan deneyimler”dir. “O halde deneyimler uzay-zamanda meydana gelen bir şey değildir. Aslolan bütün deneyimlerimizin bir problemle karşılaştığında bir eylemle ortaya çıkmasıdır” (De Waal, 2002; 33). Biz, deneyimlerimizi zaman ve mekâna göre belirlemeyiz. Zamanı ve mekânı, içinde bulunduğumuz eylem aşamalarını deneyimlememize göre belirleriz. Deneyim içerisindeki birey, eylem aşamalarından her birinin diğer bir aşamaya, ya da bir aşama içerisindeki eylem parçalarından her birinin diğerine göre durumunu ifade ederken zamanı kullanır. Bu bağlamda mevcut (şimdi), geçmiş mevcutları gelecek mevcutlardan bıçak sırtı bir şekilde ayıran anlık

1 Mead’a göre eylemin aşamalarını (dürtü, algı, manipülasyon ve tamamlama) göz önüne aldığımızda mesafe deneyiminin dürtü ve algı aşamalarında var olan deneyim türü olduğunu söyleyebiliriz. Temas algısı ise manipülasyon aşamasında yani bir nesneye dokunulmak suretiyle onda değişiklik meydana getirebilme aşamasıyla birlikte var olan deneyim türüdür. Mead, mesafe algısıyla temas algısının eşit gerçeklik değerlerine sahip olduğunu savunur. Çünkü bir mesafe deneyiminin anlamı onun bir temas deneyimine götürmeyi vadetmesidir.

Zeno'cu anlamdaki momentler değildir. Hem zaman hem de mekan, mesafe ve temas deneyimlerinin birbirleriyle olan bağlantılarının ifade edilebilmesi amacıyla bu bağlantıların durumunu ortaya koymanın, bir eylem aşamasının diğeriyle olan ilişkisini ve böylece tamamlanmış ya da tamamlanmamış deneyimler arasındaki bağlantıyı ortaya koymanın bir yoludur. Dolayısıyla biz eylemi zamanın birimlerine göre değil, zamanı eylemin aşamalarından her birinin diğeriyle göre durumu açısından bilir ve ifade ederiz.

Eylem durumundaki bireyin bir nesneye referansla sahip olduğu mesafe deneyimi, ancak temas deneyimi ile sonuçlanması ya da sonuçlanma olasılığına sahip olması itibarıyla anlam kazanır. Birey eylemin tamamlanma aşamasına doğru hareket halinde iken, diğeri bir ifadeyle bireyle eylemin tamamlanma aşaması arasındaki boşluğun inşa süreci başladıktan sonra meydana gelen değişiklikler ya da farklı uyarıların algılanması, eylem süreci devam ederken bu sürecin – bir bütün olarak eylemin – tamamlanmasına engel bir sorunla karşılaşılması “problematik durum” olarak ifade edilmektedir. (Mead, 1938; 6). Eylem her ne kadar bir küre olarak eylemde bulunan ve kendisine yönelik eylemde bulunulan arasındaki bağlantılar dolayısıyla kuşatıcı bir niteliğe sahip olsa da bu eylemin merkezinde organizmanın kendisi vardır. Bu nedenle problematik durum bireye görece bir durumu ifade eder. Bu durumun Mead'ın sembolik etkileşimcilik anlayışındaki ifadesi, insanların bir ve aynı durumu farklı algılayabilecekleri, onu nasıl görüyor veya algılıyorlarsa öyle mukabelede bulunacaklarıdır (Çiftçi, 2008; 45). Çünkü sembolik etkileşimciliği savunan bir düşünür, gerçeğe ilişkin eylemin kaynağının “dış” faktörler olduğunu iddia eden işlevselciden farklı olarak, eylemlerin kişilerin zihinlerinde yapmış oldukları anlamlandırmanın bir sonucu olarak “iç” faktörleri önceler (Güngör, 2013; 62). Bu da Mead'ın ontolojiyi neden basitçe *the World that is there* olarak ifade ettiğini ve gerçekliğin inşasında insan zihnini ve bilinçliliğini esas aldığını göstermektedir.

Ancak etkileşim ve aktarılabirlik düşünceyi üzerinden Mead, bireysel olarak başlayan problematik bir durumun geliştirilebileceği, diğeri bir deyişle evrensel bir nitelik kazanabileceği düşünceyi üzerinden bir ahlak modeline ulaşmaya çalışmıştır. Bu nedenle problematik durum, Mead açısından zihnin oluşumunda hayati bir role sahip olduğu gibi ahlaki bir ilkenin de çıkış noktasını teşkil eder. Zira o, ahlaki durum ve ilkelere pratik alanda var olan ahlaki sorunların belirmesi, tespit edilmesi, probleme dair hipotezler sunulması, hipotezin kabul edilmesi ve “genelleştirilmiş öteki”ye mâl olması aşamalarını içeren bir süreç olarak bakmıştır. Çünkü semboller ve sosyal davranışlar

arasındaki ilişkilerden yola çıkılarak geliştirilen sembolik etkileşim teorisi, bireylerin dünyalarını anlamlandırmalarını ele almakta ve bireylerin doğrudan tepki vermeleri yerine başkalarının tepkilerini yorumlamalarına odaklanmaktadır (Güngör, 2013; 61). Bu durumda Mead'ın benlik (self) kavramının içerdiği fonksiyonel ayrımlardan biri olarak nesne benlik (me), meydana gelişi ve eyleme dahil oluşu itibarıyla Mead'ın sembolik etkileşimcilik kuramının bir neticesi gibi görünmektedir. Çünkü nesne benlik (me), özne benliğinin (I) aksine dürtüsel değil, birikimsel ve bireyi kuşatan çevrenin bir ürünü ya da toplum davranışının bir yansıması olarak var olur.

AHLAK

Günümüzde pek çok Mead uzmanı, (David L. Miller, Mitchell Aboulafia, John Albin Broyer, Hans Joas...) onun düşünce hayatı boyunca ahlaki ilkeler için bir temel arama çabasını sürdürdüğünü, ancak ahlaki görüşlerini hayatı boyunca hiçbir zaman sistematik ve olgun bir biçimde sunmadığı konusunda hemfikirdir. Mead'ın ahlak anlayışına dair fikirleri de benlik vb. diğer konulardaki görüşleri gibi o öldükten sonra öğrencileri tarafından derlenen ders ve konuşmaların olduğu kitaplardan ve Mead üzerine yapılan araştırmalardan anlaşılabilir.

Toplum ve toplumsal alandaki nesnelere benliğinin kaynağı olarak görmesi bakımından Mead'ın bir tür non – inneist düşünce yapısına sahip olduğunu görmüştük. Bir sosyal psikolojist olarak Mead, değer ve ahlakın temellerinin de toplum ve sosyal nesnelere olduğunu savunur. Bütün değer nesnelere insan perspektifi içerir ve bundan dolayı onlar bilimsel değil sosyal nesnelere (Broyer, 1973; 171).

Ahlaki değerler, belirli bir durumda her biri aynı zamanda bir perspektif olan bireylerin amaçları arasında bir ilişki olduğunda söz konusu olur. Yaşamsal alanda ve yaşayan benliklerle ilgili olan ahlak bu yönüyle kaynağı soyut ya da metafiziksel bir alanda değil, benliklerin dahil olduğu eylemin bir parçasıdır. Ahlaki problem ise bir benliğinin sahip olduğu amaçlarla, bu benliğinin çevresindeki sosyal varlıklarla kurduğu ilişkiler arasındaki harmoninin / uyumun kaybolmasıyla meydana gelen bir tür problematik durumu ifade eder. Diğer bir ifadeyle ahlaki bir problem, insani sonuçları olan bir eylemde amaç – ilişki çatışması var olduğunda söz konusu olur (Broyer, 1973; 171).

Mead geleneksel problemlerle ahlaki problemleri birbirinden ayırır. Bunun ayırımın kökenleri ahlaki durumların belirli düzeyde bir rasyonaliteye da-

yanması gerektiği düşüncesine ve Mead'ın benlik ayrımındaki özne benliğinin yeniliği ve öngörülemezliği, nesne benliğinin ise geleneksel olanı ve yerleşik kuralları temsil etmesidir. Mead, benliğinin bireysel kimliğin zaman içerisindeki tutarlılığına yönelik katkısının nesne benlik tarafından belirlendiğini, ancak benliğinin gelişiminin, ilerleyişinin, öngörülemezliğinin ise özne benlik tarafından belirlendiğini savunur. Öyle ki yaratıcılığın ve biricikliğin olduğu eserlerin ortaya konmasında sanatçıların yetenekleri nesne benliğinin değil özne benliğinin tezahürüdür (Mead, 1934; 209). Öte yandan Mead *Mind, Self and Society* adlı eserinin muhtelif yerlerinde de özne benliğinin yaratıcılığı ve yeniliği, nesne benliğinin ise geleneksel olanı, yaşanmış, deneyimlenmiş ve öğrenilmiş olanı, yerleşik toplumsal kuralları ve davranışları yansıttığını belirtmektedir.

Benlik kuramında rasyonel tutumun ya da aşamanın birey benliğinin olgunlaşmasında oynadığı rolün önemini hatırlayacak olursak, Mead'ın hem öznesi hem de nesnesi benlik olan ahlak için de bu rasyonaliteyi gözetmesi kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bu nedenle nesne benliği, yani alışlagelmiş ve daha önceden deneyimlenmiş – bu durumda geçmişe ait bir hale gelmiş olan - geleneksel problemler, durağan olan topluluk sürecinin devamlılığını, yenilenmesini sağlayamayan soyut sosyal tepkilerdir. Mead'ın benliğinin aşamaları ya da fonksiyonel ayrımlarıyla ahlak arasındaki bu bağlantısından da anladığımız kadarıyla, ona göre ahlak sadece yerleşik kuralların yansımaları olarak nesne benliğinin değil, ahlakın mekana ve zaman göreceliğini düşündüğümüzde bireyin çevreye uyum sürecinin başlangıcı ya da başlatıcısı olan özne benliğinin de esas alındığı bir sistem olmak durumundadır.

Ahlaki durum ve problemlerle geleneksel durum ve problemler arasında yaptığı bu ayırmadan sonra Mead ahlakın sosyal boyutuna vurgu yapar. Ona göre ahlaki boyut sosyal eylemin reflektif aşamasından doğar ve onunla birlikte devam eder (Broyer, 1973; 172).

İnsanın ve insanların oluşturduğu toplulukları doğal düzenin bir parçası olarak gören Mead, bu anlamda içindekilerle birlikte doğayı bir bütün olarak görür. Diğer bir deyişle bir ve aynı olan varlığa bir yandan bakıldığında insanı ve insani toplulukları, diğer yanı sıra bakıldığında ise doğanın kendisini verir. Bu açıdan Mead natüralist bir tutum sergiler. Onun gerek benlik, gerek zaman konusunda edindiği birlik ve bütünlük kaygısı, kendisini ahlak düşüncesinde de gösterir. Öte yandan bir yönüyle insan, diğer yönüyle doğa olan bütünlük Deneyim olarak ifade edildiği için Mead, ahlaki problemlerin çözümünde de deneyimsel aklın etkin olduğunu savunur. Bu duruş da onun ampirik ahlak geleneği içerisinde konumlandırılmasını makul kılar.

Mead'da ahlakiliğin bir yanıyla eylemselliğe diğer yanıyla zamansallığa bağlı olduğunu yukarıda belirtmiştik. Eylem bağlamında, eylem içerisinde herhangi bir aşamadaki problematik durumdan dolayı oluşan ahlaki problemler bu yönüyle biriciklik özelliğine sahiptir. Bu nedenle mevcut içerisinde karşılaşılan herhangi bir ahlaki problem, geçmişteki herhangi bir ahlaki probleme yönelik çözümü içermeyen biricik olma özelliğiyle ortaya çıkar. Kanaatimizce Mead, bu tutumuyla geçmişin bir tür inkarını değil, geçmişin bir “mümkün deneyimler dünyası” olduğunu, bu dünyanın mevcut durum içerisinde herhangi bir problemin çözümünde ufuk ve fikir temin edebileceğini ancak geçmişteki bu deneyimlerin inşa edilecekleri zaman biriminin şimdi olduğunu bu nedenle her bir ahlaki problemin münferit olup problemin çözümünün aranacağı birimin de şimdi olduğunu savunmuştur.

Naturalist ahlak anlayışını benimseyen bir sosyal filozof olarak Mead, doğal dünyadan bağımsız bir ideal düzenin varlığını reddeder (Mead, 1964/1981; 90). Mead'ın “orada var olan dünya (the World that is there) olarak ifade ettiği doğal dünya ontolojik bir gerçekliğe sahip olmakla beraber, doğanın ve doğanın bir parçası olarak insanın yönelimine uygun bir şekilde hareketli içeriklere sahiptir. Evrenin bir amaca ya da bir hedefe yönelik olarak hareket halinde olduğuna dair metafiziksel bir söylemi temellendirmek için elimizde yeteri kadar delil olmadığını savunan Mead, evrenin bir amaçlılık doğrultusunda hareket ettiği şeklinde süpernatural bir düzenin var olduğunun kabul edilmesi halinde bu düzenin ya da amaçlılığın her daim oluşla birlikte ortaya çıkan ve her biri biricik olan problemlerle ilgili olmayacağını, dolayısıyla her bir ahlaki problemin çözümüne yönelik bize hemen hemen hiçbir şey söyleyemeyeceğini savunur. Bu nedenle Mead açısından doğal dünyada var olan eylemselliğin ve zamansallığın öznesi olarak ahlaki benliğin ahlaki problemlerinin çözümüne yönelik hiçbir mutlak değer var olmadığını (Mead, 1923/1981; 262) savunur. Mutlak ya da doğayı aşkın bir referansın olmadığı bir doğada ahlak, rol alma ve genelleştirilmiş öteki kavramlarının içeriğine dayalı olarak reflektif bir benliği referans alır. Bu nedenle ahlaki bir problemin varlığı da ancak bu reflektif tutumun ve bunun bir sonucu olarak sabit bir ahlaki düzenin olmamasıyla açıklanabilir.

Mead'ın ahlak teorisi, pragmatik bir ahlak teorisi olup ahlaki problemlerin pratik çözümlerini bulmaya yönelik bir çabadır. Bu ahlaki tutumun doğrulanması ise ancak deneyimsel aklın ahlaki sorunlara reflektif çözümler bulmasıyla mümkün görünmektedir. Her bir ahlaki problemin biricik olması ve bu probleme yönelik bir çözüm ya da çözüm önerisinin bu biricikliği göz önünde

bulundurmak zorunda olması, problemin çözümünde neyin ya da nelerin referans noktası olacağı, diğer bir ifadeyle başlangıç noktasının / çözüm için ana payandanın ne olacağı sorusunu akla getirir.

Ampirik açıdan ahlaki bir problem, insani bir sosyal eylem içerisindeki amaç-sonuç çatışmasının bu eylemin tamamlanmasını ya da sonuçlanmasını engellemesi durumudur. Mead literatüründe bu problematik durum olarak ifade edilmiştir. Mead'ın böyle bir problemin çözümünde takip ettiği yöntem, bir bilim adamının bilimsel bir hipotezi doğrulamak için takip ettiği yöntemle benzerlik oluşturmaktadır. Bunun için öncelikle eylemin engellenmesine neden olan problemin farkındalığına ihtiyaç vardır. Bir sonraki aşamada farkında olunan probleme yönelik getirilen olası çözüm önerisi, eylemin tamamlanmasını sağlayacaksa bu durumda söz konusu olası çözümün hangi koşullar altında önerilebileceği belirtilmelidir. Bu, bir anlamda ahlak hipotezinin tanımlanma aşamasını ve dolayısıyla test edilme aşamasını teşkil eder. Bundan sonra, problemin çözümüne yönelik, yani eylem sürecinde meydana gelen problematik durumun ortadan kaldırılması ve eylemin tamamlanmasına yönelik farklı hipotezlerin – çözüm önerilerinin – ortaya konması söz konusu olur. Eylemde bulunan bir bireyin eyleminin engellenmesi durumunda, yani problematik durumun ortaya çıkması durumunda birey eylemini tamamlamak için bir tür geri çekilme ve sorunun çözümüne yönelik bir refleksiyon sürecine girer. Bunun anlamı ahlaki sürecin de problemlere yönelik çözüm önerileri getirme süreci gibi dinamik ve canlı olmasıdır. Son aşamada ise probleme yönelik ortaya konan çözüm önerisinin kabul edilmesi halinde eylemin nasıl tamamlanacağına dair olası neticelerin belirlenmesi amacıyla önerinin test edilmesi söz konusu olur. Bu hipotez ya da çözüm önerisi, engellenen eylem sürecinin devamlılığını sağlamada en yüksek olasılığa sahip olan hipotezdir.

Mead'a göre her bir ahlaki problem biricik olduğundan, bu probleme yönelik çözümün de biricik olan probleme yönelik olması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda “ahlaki çözümün uygunluğu, karşı karşıya kalınan fiili ahlaki problemin kendisine bağlı olur. Tikel bir problem ve tikel çözüm önerilerini sağlamanın ya da doğrulamanın yolu ise onu ampirik teste tabi tutmaktır. (Broyer, 1973; 174) Doğayı aşkın ya da nihai ve sabit amaçlılık içeren herhangi bir referansa başvurmayı gereksiz kılan, bu referanslar olmaksızın bir ahlaki sürecin değerlendirilmesine olanak veren de bu ampirik özelliğidir.

Mead, sorunun çözümünü gösteren hükmün hakikat oluşunun, görüş ya da hüküm ile geçerliliği problematik olmayan şey arasındaki uyuma dayandığını savunur. Bu ifadenin implikasyonlarından biri tamamen geçerli ya da tam

kuşatıcı bir hakikatin olmadığıdır. Hakikat her zaman problematik duruma görece söz konusu olur. Dolayısıyla problematik durumun ya da bu duruma yönelik bir çözüm önerisinin dışındaki herhangi bir hüküm doğru ya da yanlış olarak ifade edilemez (Mead, 1929/1981; 324). Doğru ya da yanlış olması sadece ve ancak problematik durumla olan ilişkisi dolayımında ifade edilebilir. Mead'ın pragmatik doğruluk kuramına dair bu açıklamasından anladığımız kadarıyla ona göre bir ahlak hipotezi, geleneksel apriori ahlak teorilerinde olduğu gibi iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi ara aşamaların olmadığı ve birbirinden keskin çizgilerle ayrılmış kategoriler yoluyla değil, bu kategorilerin her birinin kendi içerisinde veya zıt görünen iki kategori arasındaki oransal bir süreç üzerinde değerlendirilmelidir. Ahlaki problemler deneysel alanda meydana geldiği için bir ahlaki problemin farklı yollarla giderilmesi durumu yok edecek hiçbir mutlak engel söz konusu olamaz. Diğer bir ifadeyle bir ahlaki problemin çözümüne yönelik pek çok alternatif öneriler olabilir ve bu önerilerin çokluğunu ortadan kaldıracak nitelikte mutlak bir engelden söz etmek olanaksızdır. Bu anlamda ahlaki bir hipotezin reddedilmesi de kabul edilmesi de zamansal ve mekânsal bir mutlaklık iddiasında bulunamaz, aksine her zaman münferit fiili ahlaki durumlar bağlamında olur. Yani reddetme ya da onama mutlak değil durumsaldır. O halde bir duruma uygun olmayan, bir durum içerisinde eylemin tamamlanması ya da problematik durumun ortadan kaldırılması için elverişli ya da yeterli olmayan bir hipotez, bir başka durum için aksi bir nitelik kazanabilir.

Ahlaki bir problem, ahlaki bireylerin amaçları arasında bir uyumsuzluk ya da çatışma içerir. Bu nedenle ahlaki bir hipotezin test edilip eylemine kabul edilmesi ve nihayet ahlaki bir davranış olarak alınması Mead'ın toplumsallık teorisinin en üst düzeyde örneğini gösterir. Ahlaki davranış bu anlamda toplumsallığın en gelişmiş aşamasını oluşturur. Çünkü Mead ahlaki bir problemin çözümüne yönelik bir hipotezin kabul edilebilirlik düzeyinin o hipotezin ahlaki bireylerin mümkün olan en geniş kesimlerince doğrulanmasına bağlı olduğunu savunur. Ahlaki problemlerin çözümünde perspektif ne kadar geniş olursa çözüm de o kadar yeterli olur. Bu noktada ahlaki bir hipotezin çözüm için perspektifinin ne kadar geniş olması gerektiği, örneğin bütün perspektifleri içerebilecek bir ahlaki hipotezin mümkün olup olmadığı, mümkün olması durumunda bunun nasıl belirleneceği sorusuna Broyer, Mead'ın ahlak-iletişim ilişkisine yüklediği anlam ve öneme işaret ederek "bir ahlaki durumun fiili olan bütün perspektifleri kendisinde bulundurup bulundurmadığının takdir edilmesi meselesinin bir iletişim meselesi olduğu" (Broyer; 1973; 175), şeklinde cevap verir.

Bir hipotezin çok sayıda perspektifi kendisinde bulundurabilme durumuna sahip olmasına rağmen biz hiçbir hipoteze diğerlerine oranla bir mutlaklık ya da zamansal ve mekânsal bir kalıcılık yükleyemeyiz. Çünkü insani eylemlerin toplumsal karakteri, her daim oluşu, yeniliği ve bu yeniliğin eyleme dahil edilmesini sağlar. Herhangi bir hipotezin, eylemin karakterinden dolayı mutlaklık niteliğine sahip olamayacağı düşüncesi Mead'ın ahlaki göreliliğinin metafiziksel temelidir (Broyer, 1973; 175). Bir hipotezin genel-geçer olamamasının diğer bir nedeni de her bir ahlaki durumun ve problemin biricik olmasıdır. Biz, farklı zamanlarda ya da farklı mekanlarda meydana gelen ahlaki olayların özdeşliğinden değil ancak benzerliğinden söz edebiliriz. Bu nedenle herhangi bir ahlaki problemin çözümü bir tür belirsizlik ve risk unsuru içerir. Dolayısıyla hiçbir ahlaki hipotez insani eylemlerde apriori bir değişmezliğe sahip olamaz. Mead'ın ahlaki deneyselciliği bir tür toplumsal anlaşma deneyimini çağrıştırmaktadır. O, mevcudun her bir ahlaki durumunun kendi özgün yapısında ele alınması gerektiğini, bu özgün yapının daha önceki ahlaki durumlara yönelik çözümlerle örtüşmeyeceğini, dolayısıyla her bir ahlaki problemin buna uygun bir şekilde ele alınması gerektiğini savunur. Geleneklerle ahlaki durumlar arasında yaptığı bu ayırım Mead'ın aynı zamanda dinamik bir ahlak kuramı geliştirmeye çalıştığını gösterir. Bu nedenle bir yanıyla pratik, diğer yanıyla bilimsel olan ahlaki hipotezler toplumsal anlaşma deneyimi temelinde test edildiğinde, kendisi dinamik bir yapı olan toplum gibi ahlaki çözüm önerileri de hem pratik problemlere karşılık gelebilecek hem de toplumsallığın ve eylemselliğin dinamizmine uygun olacaktır.

Her ne kadar bilimsel metod bir eylemi ilerletmeye veya tamamlamaya yönelik amaç değerleri vermese de, bu amaç değerlere ulaşmak için gerekli araçların temininde yardımcı olur. Ancak Mead'ın bilimsel yöntemi ahlaki bir hipotezin doğrulanabilmesi için bir yardımcı yöntem olarak kullanması onda bilim ve etik alanlarının birbirine eşitlendiği anlamını doğurmamalıdır. Bunun nedeni Mead'ın bilimi ahlaki amaçların ne olması gerektiğine karar verecek bir konumda görmemesidir.

Mead açısından ahlaki bir durumun ortaya çıkarılması ve ahlaki problemin çözüme kavuşturulması bilimsel yöneme uygunluğu ve pratik alanın göz ardı edilmemesini gerektirir. Bilim ahlaki bir araştırmada bir ahlaki bir eylemin amaçlarını ortaya koymaz, amaçlar yani değerler oluşturmak için araçlar temin eder. Ahlakiliğin pratik yönüyle ilgili olarak ise Mead, “ahlaki ve entelektüel hipotezlerin, çalışıyor olmasından başka hiçbir testi yoktur.” der. (Mead, 1930/1981; 391). Mead, ahlaki bir hipotezin nihai anlamda pratik

bir alanda teste tabi tutulması gerektiğini, çünkü teorik düzlemde çözüm gibi görünen bir önerinin pratik alanda karşılık bulamama olasılığının olduğunu savunur.

Kanaatimizce Mead, ahlak konusunda bir tür kavramcılığa ya da genel değerciliğe uzak bir duruş sergilememiştir. Ancak bu konuda onu idealist tutumdan ayıran şey, bu kavramların zamansal ve mekânsal göreceliliğe sahip olduğunu düşünmesidir. Diğer bir ifadeyle o, genel değer ifade eden kavramlarla bu kavramların kendisini açıkça gösterdiği tikel formlar arasında bir ayırım yapmak suretiyle bu tikel formların, mevcudu, eylemselliği ve zamansallığı deneyimleyen varlık olarak esas alınması gerektiğini savunmuştur. Bir genel değer ya da genel değer ifade eden bir kavram, geçmişteki bir bilinmeyen zamanda bir ahlaki problemin çözümü için ihtiyaç uyarınca üretilmiş ve kavram olarak varlığını mevcut zamanda da devam ettirmiş olabilir. Geçmişin eylemin mevcuttaki inşası için bir malzeme ya da hammadde temin alanı olduğunu bildiğimize göre ahlaki değer ifade eden bir kavramla ilgili olarak söyleyebileceğimiz şey, onun belirli bir zaman ve mekandaki uygulamasının bir form; ahlaki bir anlam içeren ifadenin kendisinin ise bu uygulamanın genel kavramı olduğudur. Örneğin genel bir ahlaki kavram olarak hayırseverlik, fiili olarak hayırsever olan toplumsal bireylerde kendisini göstermek durumunda olduğundan, bu bireylerin hem zamansal hem de mekânsal yapılarına bağlı olarak farklı şekillerde tezahür eder. Gerçek bir hayırseverlik pratiği, farklı zamanlarda ya da aynı zamanda ve farklı mekanlarda pek çok farklı formlar alabilir. Diğer bir ifadeyle hayırseverliğin bir türü bazı durumlarda hayırsever olmakla ulaşılmak istenen amaca uygunluk arz ederken, başka bazı durumlarda çalışmayabilir. Bunun anlamı Mead açısından genel değerlerin ve genel ifadelerin hiçbir şekilde doğrudan ahlaki problemlere uygulanamayacağıdır.

Bir başka örnek olarak mülkiyet kavramı on dokuzuncu yüzyılın koşullarında ve bağlamında değerlendirildiğinde olağan ya da kabul edilebilir görünmekle beraber, yirmi birinci yüzyılın standartları perspektifinden bakıldığında adil olmayan, sorunlu ve yerine göre acımasız bir sistem olarak görünebilir. Mead, değerlerin bireylerin yaşamını anlamlı kıldığı kadar tikel formlar olarak bireylerin de, değerlerin var olmaya devam edebilmesi için, değerleri yeniden inşa etmeleri gerektiğini savunur. Hayırseverlik, özel mülkiyet gibi kavramların şimdinin içerisinde yeniden inşa edilmesi gereken kavramlar olmasının yanı sıra vatanseverlik kavramı da Mead açısından yeniden yapılandırılmaya muhtaç kurumlardan biridir.

Ulusal ve uluslararası düşünceliliğe ilişkin yazısında Mead, dünya tarihinde zaman zaman patlak veren ve ilgili nesiller ya da zincirleme bir şekilde

insanlığın tamamı için tehdit oluşturan savaşların bir yanıyla bir araya getirci, sosyal bağları güçlendirici ve amaca yönelik eylemi genelleştirici etkisi olduğunu savunur. Savaş durumlarının, bu savaşın aynı safında yer alan topluluk üyeleri için hayati önemi, onları günlük hayatta sahip olduklarından çok daha güçlü ve çok daha yakın bir ilişki ağına sahip hale getirmesidir (Mead, 1929/1981; 355).

Günlük hayatta yani barışın egemen olduğu dönemlerde iş ortağıyla, komşusuyla ya da herhangi bir arkadaşıyla belirli zeminlerde rekabet, mücadele ve hatta çatışma halinde olan bireyler, rekabet halindeki bireylerle arasına psikolojik ve yargısal duvarlar örerler. Ancak savaşın başlaması ile birlikte bireyler zaman içinde bu duvarları yıkarlar. Böyle bir durumda rekabet, mücadele en kötü ihtimalle etkisini yitirir, en iyi ihtimalle ortadan kalkar. Aynı hedefler için eylemde bulunuyor olma psikolojisi günlük hayattaki bütün zıtlıkları kendi içerisinde yok eden bir sosyal birleşmeye ya da bağlantıya neden olur. Dolayısıyla savaş zamanında ya da bir ulusun birliğini, bütünlüğünü tehdit eden bir durum söz konusu olduğunda bir ulusun bütün üyeleri kendini ulusla tanımlar ve ulus menfaatleri, söz konusu üyelerin benliğinin menfaatleri haline gelir. Çatışmanın gerektirdiği ya da yükseldiği ruh halinde ulusun her bir üyesi kendini onunla aynı amaç için çatışan bütün ötekilerle sempatik bir uyum içerisinde bulur (Mead, 1929/1981; 355).

Ancak evrensellik kavramını da toplumlararasılık ya da uluslararasılık bağlamında anlayan Mead açısından ulus içerisinde birleştirici role sahip olan olay ya da durumlar, ulusları birbirine bağlayan ilişkiler ya da bağlantılar söz konusu olduğunda işlevini kaybeder. Bir Mead uzmanı olan Mitchell Aboulafia'ya göre Mead bir bireyin benlik sahibi olabilmesi ancak ötekinin rolünü almayı öğrenmesiyle mümkündür. Öteki kavramı ise tikel bir varlığa işaret eder. Ancak ötekinin rolünü almak, bireyin olgun bir benlik sahibi olması için koşul olmakla beraber yeterli değildir. Birey daha sonra içinde bulunduğu toplumun perspektifini edinmek ve tikel varlıkların oluşturduğu grubun rolünü almak durumundadır. Mead, “ben” olanın dışındaki bütün toplumsal varlıklar için “genelleştirilmiş öteki” kavramını kullanır. Genelleştirilmiş öteki, benlik için organizmanın fiziksel ve psikolojik gelişim düzeyine paralel olarak önce bir nesne olarak benliği (me), daha sonra özne ve nesne benlik arasındaki bağlantıların fark edilmesi yoluyla bir bütün olarak benliğin organik ve deneyimsel bağlantılara sahip olduğu aileyi, yakın çevreyi ifade eder. Benliğin gelişmişliği daha sonra benlik sahibi bireyin içinde bulunduğu ulusun rolünü alabilmeyi, onun perspektifini edinebilmeyi ve nihayet kendi ulusundan olmayan “genelleştirilmiş öteki”nin rolünü alıp onun perspektifini

edinebilmeyi gerektirir. Benlikle benliğin içinde oluşup geliştiği toplum ve doğa arasında ontolojik bir ayrımın varlığını kabul etmeyen Mead açısından ayrımın olmaması ya da bütünlük düşüncesi bir tür farkındalık ya da öz-bilinçlilik meselesidir. “Kozmopolitan benlik”, Mead’ın benliğin ileri düzeyini ifade eden bir tür ulus ötesi ya da uluslararası bir perspektife sahip olmayı gerektirir (Aboulafla, 2010; 75).

Çünkü bir tür nesneyi ya da bireyin kendisine nesneleşmesini gerektiren ve Mead’a göre benliğin oluşumunun zorunlu koşullarından biri olan olan öz bilinçlilik durumu tabir yerindeyse birey – birey dışı, ya da benlik – öteki türünden düalistik görünimleri birbirine bağlayan bir tür ara alan niteliğindedir. Hegel, bireyin kendi varlığını fark etmesiyle benlik sahibi olması arasında bir çizgi çizmiş; ilk alan için bir tür bilinç durumu, ikinci alan için ise özbilinçlilik kavramını kullanmıştır. Hegel’in bilinç aşamasının, aslında Descartes’in Cogito’sunun sistem olarak kendini bütünlendiği ya da tamamladığı nihai nokta olduğu kanaatindeyiz. Cogito’nun bilinci Hegel’e referansla bir tür bilinç durumudur ve Hegel’in perspektifiyle “benlik” iddiasında aşılması gereken yolun tamamını aşmamış, görece yarım ya da eksik kalmış bir sistemdir. Düşünüyorum o halde varım ilkesi, refleksiyonu zihnin bir niteliği olarak görür ve kendinde bir öze-dönüş yapısına sahiptir. Ancak o, bireyin içsel bir başlangıç, içsel bir süreç ve içsel bir bitiş noktasına sahip olduğu bir sistemi ifade etmektedir. Ancak Hegel’in özbilinç sistemi, Mead’da olduğu gibi, “benlik” iddiası için kapalı devre niteliğindeki bilinç durumundan çıkmayı, öteki ile yüzleşmeyi ya da karşılaşmayı ve ötekine referansla tekrar öze dönmeyi gerektirmektedir. “Hegel’e göre insan tekinin hakikat olarak kabul ettiği bir şeyin (kendisinin bir öz bilinç bir insan olduğunun) öznel bir kanı olmaktan çıkıp tam anlamıyla bir hakikat olması için diğer özbilinçler tarafından bilinmesi ve kabul edilmesi gerekir” (Bumin, 2013; 20). Öteki özbilinçler tarafında bilinme ve kabul edilme süreci, bir tür özbilinçlilik deneyimini sağlamakta ve “benlik” iddiası kendisini ancak bu şekilde gösterebilmektedir. Ancak Hegel’in benliğin oluşumunu özbilinçlilik yoluyla ötekine zorunlu koşullamasından ve bir tür “öteki için ben” ilkesinden farklı olarak Mead, benlik için öteki hükmünü benlik fikrine temel haline getirmiştir. Her ne kadar Hegel’in öteki için benlik kurgusu ile Mead’ın benliğin oluşumu için ötekinin gerekliliği ilkeleri bir tür sıralama farklılığı olarak kendisini gösterse de, esas itibarıyla doğrudan benliğin temeline yönelik bir farklılığa işaret etmektedir. Nitekim Mead’a göre, “bizi sorumlu ve rasyonel varlıklar yapan öz – bilinçliliği deneyimlememiz, ancak bu benlikleri ötekilerden ayırt etmek ve korumak yoluyla mümkün olmaktadır” (Mead, 1929/1981; 357).

Böylece Mead, bir özbilinçlilikle başlayan ve insanın yaşamı boyunca genişleyebilme niteliğine sahip olan “genelleştirilmiş öteki”nin rolünü almakla devam eden toplumsal ve ahlaki bir varlık olma sürecinde insanın mensubiyet duygusuyla bağlı olduğu ve bu duygunun yoğun bir şekilde kendisini açıkça gösterdiği “ulus kimlik” durumunun, tehdit edici durumların ortadan kalkması durumunda, bir ulusa ait ve benlik sahibi olan bireylerin uluslararası bir bilinçliliğe, diğer bir ifadeyle kozmopolitan benliğe açılabilceğini savunmuştur.

Mead'a bir benliğin kozmopolitan bir benlik olabileceğini düşündüren şey onun, bir değer durumunda ya da bir değer problemiyle karşılaşıldığında insanın hayvandan farklı olarak doğrudan ve sadece kendi perspektifinden tepki göstermek yerine, dolaylı olarak ve objektif bir perspektiften tepki gösterebileceğine olan inancıdır. Dolaylı tepki, reflektif düşünce yoluyla rasyonelleştirilmiş ve “ötekinin rolünün alınmasını” içerdiği için objektif nitelikli tepkidir. İnsan altı canlı formlarda dilin kaynağı olan sembol “anamlı sembol”² aşamasına gelemediği, yani organizma ötekinde meydana getirmeye çalıştığı tepkiyi kendisinde sembolik olarak meydana getiremediği için refleksiyon meydana gelmez. Bu nedenle insan altı canlı varlıkların bir değer problemine yönelik tepkisi ahlaki olmayan bir tepki olmakla sınırlı kalır. Bununla birlikte bir insanın bir değer problemine yönelik tepkisi de ahlaki olma olasılığına sahip olmakla beraber böyle bir zorunluluğa sahip değildir. Çünkü refleksiyon ya da objektivite kapasitesine sahip olmak, bu kapasitelerin kullanılmasını / aktüalize edilmesini zorunlu olarak temin etmez. Mead bu açıdan bir praksis felsefesi geleneğine mensuptur ve gerçekliğe sahip olmak açısından bir nesnenin potansiyel niteliğe sahip olma durumu ile aktüel niteliğe sahip olma durumu arasında bir ayırım yaparak gerçekliği aktüalite ile açıklar. Bu aktüalite ise kendisini şimdinin içerisinde oluşan eylemde gösterir.

Mead'ı ahlak kuramı geliştirme çabasında bireyselci tutumdan kurtaran, onu “ötekini”nin göz ardı edilmediği, hatta en esas parçalarından biri haline

2 Anamlı sembol, bir bireyin ötekinde meydana getirmek istediği bir tepkiyi kendisinde de fonksiyonel olarak meydana getirebileceği bir işaret ya da uyarıyı ifade eder. Bu anlamda insan altı canlı formlarda semboller söz konusu olmakla birlikte anamlı semboller reflektif düşünebilme yeteneğine sahip insanlar için söz konusudur. Anamlı semboller aynı zamanda gelişmiş bir iletişim aracı olarak konuşmanın da temelini teşkil etmektedir. Sembolün anamlı olması, iletişimin rasyonel olmasını sağlar. Rasyonel iletişim ise Mead açısından öznelerarasılığın ya da objektivitenin oluşmasını temin eder. Mead'ın iletişimin ilkel aşaması olarak semboller ve anamlı semboller düşüncesi için daha detaylı bilgi için bkz. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* adlı eser.

getirildiği bir ahlaki sistem oluşturma çabası içine sokan en temel unsur, kanaatimizce onun objektif bir perspektif oluşturma çabası ya da perspektifler toplamının bu toplamdan daha fazla anlam ifade eden bir objektifliğe sahip olduğu iddiasında bulunmasıdır. Bir ahlak kuramı ahlakın mahiyeti gereği ötekinin rolünün alınmasıyla oluşturulabilir. Mead'ın benlik (self) kuramında özne benlik (I) ve nesne benlik (me) fonksiyonel ayrımlarının, o benliği kendisine nesne olarak görebilme yeteneği kazandırdığına ve bu kazanımın (benlik sahibi olma aşamasının) kökeninin toplum olduğuna göre, diğer bir ifadeyle bireyin toplumsal bir varlık olması ona kendisini ötekinin gözüyle görebilme yeteneği kazandırdığına göre, birey genelleştirilmiş ötekiye ve genelleştirilmiş ötekinin her bir bireyine karşı sahip olduğu sorumlulukla kendisine karşı sahip olduğu sorumluluğu birlikte geliştirir. Böylece Mead için en ideal ahlaki durum “genelleştirilmiş öteki”yi mümkün olan en geniş haliyle kendisinde bulduran, perspektifleri ve bu perspektifler arasındaki bağlantıları içermek, diğer bir deyişle aktarılabilir (communicable) perspektiflere sahip olmak suretiyle objektif nitelik kazanan unsurların bir araya geldiği durumdur.

Mead açısından bir değer ortaya konması ancak eylemin devamlılığını ya da tamamlanmasını engelleyen bir problemin kendisini göstermesiyle mümkündür. Bu nedenle biz ahlaki bir eylem başlamadan “ne yapılması gerektiği ile ilgili sabit / değişmez kurallar koyamayız. Bir değer ortaya konabilmesi, sadece ve ancak fiili / aktüel bir problemin, (Mead'ın ifadesiyle problematik durumun) oluşması ile birlikte başlayan bir süreç boyunca değerler var olur. Bu değerler aktüel süreçte kendisini gösterdikten sonra bu değerlere referansla problematik durumu aşılır ve ahlaki birey tarafından eylem tamamlanır.

Ahlaki bir durumun içerdiği bütün değerleri ortaya çıkarmak ya da ahlaki duruma dahil etmek, yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi bir tür iletişim meselesidir. Bir yanıyla hem birey olmayı hem de toplumun bir parçası olmayı, yani tikel ve tümel arasındaki boşluğu kaldırmayı; diğer yanıyla böyle bir ahlaki durumun objektif olmasını sağlayan şey iletişim içindeki bireylerin ortak bir perspektifi paylaşabilecekler ya da bireylerden her birinin diğerinin perspektifini edinebilecekleri gerçeğidir. Bu nedenle Mead'a göre etik, rasyonel konuşmanın temelini oluşturan anlamlı sembolleri bir mesele olarak içermek durumundadır.

Mead'ın benliğin de temeli olarak gördüğü “ötekinin rolünü alma” süreci, bir kişinin eylemi ve kendisini ötekinin perspektifinden görebilmesini ifade eder.

Mead, ahlaki davranışta var olan bir başka temel unsur olarak da rasyonaliteden bahseder. Rasyonel olmak “bireyin diğerlerinin tutumunu alabilme-

si, bu tutumlar sayesinde kendi eylemlerini kontrol edebilmesi ve ötekilerin eylemlerini kendi tutumu sayesinde kontrol edebilmesi durumudur” (Mead, 1934; 334). Rasyonel tutum ise “bölünmelerin ve rekabetin arkasında yatan ortak değerlerin ne olduğunu bulmaktır. İnsani topluluklarda uygarlaşma süreci, sosyal örgütlenmenin temelleri olan bu ortak amaçların keşfedilmesidir (Mead, 1934; 365).

Mead’ın ahlak kuramına genel olarak baktığımızda onun bir tür ortak “iyi”yi keşfetmeye çalıştığını, bunun benlikler arasındaki etkileşimle ve anlamlı semboller temelinde iletişimle mümkün olduğunu düşündüğünü görürüz. İyi, fiili durum gerçekleşmeden önce bu durumun nasıl işlenmesi ve gelişmesi gerektiğine işaret eden bir önkoşul ya da eyleme ilk hareketi veren değil, hareketin ya da eylemin başlamasıyla birlikte keşfedilen bir şeydir. Bu iyinin keşfedilmesi ve mümkün olan en üst seviyeye çıkarılması için (bunun anlamı bir iyinin mümkün olan en çok sayıda benlik tarafından iyi olduğunun kabul edilmesidir) gerçekleştirilen ahlaki tutum hem anlamlı semboller yoluyla iletişim hem de genelleştirilmiş ötekinin rasyonel perspektifi unsurlarını kendisinde buldurmak zorundadır. Ancak bu koşulların sağlanması suretiyle muhtemel bir iyi eylem sürecinde keşfedilebilir ve mümkün olan en çok sayıda benlik tarafından kabul edilir.

Evrenselliğin tikeller temelinde oluştuğunu, yani evrenselin tikeli değil, tikellerin evrenseli oluşturduğunu savunan Mead açısından “genelleştirilmiş öteki”, olası en evrensel perspektiftir. Bu nedenle hem rasyonel bakış açısını hem de objektiviteyi temin eder. İletişimin ahlak araştırmasındaki bir başka boyutu ise bireysel olanla toplumsal olan arasındaki bağlantıyı oluşturmasıdır. “İletişim... ahlaki bir problemde var olan farklı değer perspektiflerinin keşfedilmesi ve anlaşılması işlevini görür. Akıl ise bu değer perspektiflerinin sayıca mümkün olan büyük içeriğini uyumlu hale getirecek ve en üst seviyeye çıkaracak bir hipotezi keşfetme işlevini görür.” (Broyer, 1973; 181). Bu nedenle anlamlı iletişim ve akıl, ahlaki yeniden yapılandırmanın zorunlu koşullarıdır ve Mead’ın ahlak kuramı açısından her ikisi de yapısal değerlere sahiptir.

Ahlaki değerler dolayımında evrenselliğin toplumsal bireylerin amaçlılıkları arasındaki uyumla, toplumlar arası uyumla ifade edildiğini savunan Mead, bu değerlerin verilmiş değil kazanılmış ya da keşfedilmiş değerler olduğunu düşünür. Bu ahlaki tutum, evrensellik arayışında olması yönüyle Kant’ın “kategorik emperatif”ini andırırsa da, ahlaki davranış kurallarını içeren verili bir tablo yerine bir tür ahlaki keşif, eylem sürecinde varılan değer farkındalığı ve ahlaki yeniden yapılandırma yönüyle farklılık arz eder.

Mead bir yandan evrimin bir gerçeklik olduğunu düşünmesi itibarıyla Darwin'den, diğer yandan bu gerçekliğin bir süreç içerisinde kendisini gösterdiğini kabul etmesi itibarıyla Whitehead'ın süreç felsefesinden etkilenmiştir. Bu nedenle onun için iyi, kötü gibi ahlaki kavramlar sadece ve ancak form niteliğinde olup içerik itibarıyla mutlak niteliğe sahip değildir. Ahlaki inşa süreci mutlak olarak ortaya konan içeriksel değerleri bir önkoşul olarak ortaya koymaktan çok, sayıca olası en çok değer sayısının uyumlu bir şekilde gerçekleştirilebileceği ahlaki durumun tanımlanması durumudur.

Mead bu açıdan optimist bir tutum sergilemektedir. Bu noktada yine Mead'ın benlik kuramına referansta bulunmak durumundayız. Mead'ın benliğinin özne benlik ve nesne benlik şeklinde ontolojik değil analitik ayrıma sahip olduğunu, bu ayrımın benliğin analizi ve anlaşılabilmesi için yapıldığını biliyoruz. Nesne benlik (me), toplumun değerlerini, bakış açısını, kabullerini ve itirazlarını içselleştirmek suretiyle kendisinde göstermektir. Buna göre bireyin bir toplumda nasıl davranması, ne şekilde konuşulması gerektiğinin bilincinde olması nesne benliğin tutumudur. Bireyin büyüklere saygı göstermesi, vatansever olmanın gerektirdiği tavırlar göstermesi ya da kutsal değerlere yönelik onları ya da onlara inananların düşüncelerini tehdit edecek tavırlardan uzak durması nesne benliğin tutumudur. Özne benlik ise dürtüsel, anlık, öngörülemeyen, sadece ve ancak hafızada nesne benlik tarafından fark edilen özgün benliği ifade eder. Dolayısıyla nesne benlik, bireyin yaşamsal süreci boyunca inşa ettiği, geliştirdiği, yeniden yapılandırılmaya elverişli, zamana ve mekana bağlı olmayı; özne benlik ise bir uyarıya maruz kaldığında bu uyarıya yönelik gösterilecek tepkinin, bu tepkinin meydana geldiği eylemsel ufuk çizgisi geçilinceye kadar bireyin kendisi tarafından bile öngörülemediği bir tür yeniliği ve özgünlüğü bir bütün olarak benliğe kazandırır.

Ancak Mead, iyi ya da kötü gibi keskin çizgilerle ahlaki tutumları yargılamaktansa değerler skalasının geniş tutulmasını ve bu değerlerden her birinin diğeriyle uyumlu hale getirilmesini, uygulanabilir ahlaki evrenin gerekliliği olarak görür. Bunun anlamı şudur: Hırsızlık yapan bir kişinin mutlak "kötü" olmak sınırlarına mahkum edilmesi yerine bu suçu işleyenle suç eyleminin meydana geldiği toplum arasında anlamlı bir iletişim geliştirmek, ahlakın durağan değil dinamik bir yapıya kavuşturulması ve pratik zeminden kopmaması adına en uygun tutum olacaktır. Böylece suçu işleyenle suçun işlendiği topluluk bireyleri arasındaki bağlantılar ve iletişim yeniden inşa edilecektir. Mead, kanaatimizce yukarıda özet açıklamasını vermeye çalıştığımız dürtüsel, öngörülemez olan özne benliğin (I) de toplumsal olarak yapıcı bir isti-

kamette yönlendirilebilir olduğunu, dürtülerin eğitilebilir olduğunu ve uygun koşulların sağlanması halinde kontrol altına alınabilir olduğunu ima etmektedir. Hırsızlığın yadırganan, kötülünen ve müeyyideyi gerektiren bir tutum olduğunu bilen nesne benliğinin bu içselleştirilmiş bilgisine rağmen özne benliğinin dürtüselliğinin bireye işlettiği bir suç olarak hırsızlık, hırsızlığı yapan bireyin toplumla olan bağları yeniden inşa edildiğinde, artık hırsızlık yapmış olanın da bir katılımcısı olduğu daha geniş topluluğun perspektifinden akıllıca bir davranış olarak görülmecektir. (Mead, 1934; 265)

Ahlaki bir durum konuşulduğunda bu konuşmaya benlikle başlamak ve konuşmayı benlikle bitirmek gerekir. Çünkü bilinçli, bireysel ve toplumsal olma niteliklerine sahip bir benlik ahlakın hem öznesi hem de nesnesidir. Benlik ise analitik ayrımlarında da gördüğümüz gibi hem duygusal hem de rasyonel olma niteliklerini kendisinde bulundurur. Benlik sahibi bir bireyin çevresi ile etkileşim sürecinde dahil olduğu eylem ise bir bütündür. Bir bütün olarak eylem benliğinin hem duygusal hem de rasyonel yönleri mevcuttur. Bireyin eylemin öznesi olması, eylemi belirleyen, onu kendi amaçlılığı doğrultusunda yönlendirip şekillendiren ve nihayet tamamlanması için aktif olma durumunu her daim koruyan nitelikleriyle ifade edilebilir. Eylemin nesnesi olması ise, onun eylemin başlamasından sonra eylemin kendisi tarafından yeniden yapılanmaya maruz kalmasıyla ifade edilebilir. Dolayısıyla benlik hem eylemi inşa eden hem de eylem tarafından her daim yeniden inşa edilen bir karakter taşıır.

Mead değerlerin eylem süreci içerisinde ortaya çıktığını ve ahlaki yeniden inşa süreci için bir eylem içerisinde o eylemin tamamlanmasını engelleyen bir değerler çatışmasının ortaya çıkması gerektiğini düşünür. Burada eylemin tamamlanmasını engelleyen değerler çatışmasına bir tür uyarı dersek, bu engelin ortadan kaldırılması için ahlaki yeniden inşa süreci de bu uyarıya yönelik gerçekleştirilmiş bir tepki olur. Ahlaki yeniden inşa sürecinde ahlaki sosyal nesnelere anlam değişimine, anlam genişlemesine ve anlam yenilenmesine maruz kalır. Bu değişim, genişleme ve yenilenme sürecinde Mead tikel bireylerin tikel perspektiflerinin esas unsur olduğunu savunur. Ahlaki yeniden inşa süreci, ahlaki bir eylem içerisinde oluşan problemin fark edilmesi ile başladığı için ahlaki gelişme de yeni problemlerin algılanmasının bir sonucudur. Bu nedenle Mead açısından tikel sosyal varlıklar olarak her bir benlik ve perspektif sahibi bireyin ahlaki gelişim dolayımındaki önemi, “problemlerin sadece ve ancak bireyin deneyiminde görülebildiğidir.” (Mead, 1936/1938; 411)

Mead'ın ahlak kuramında bir problemin çözümüne yönelik ahlaki bir hipotezi bilimsel bir yöntemle ele aldığını belirtmiştik. Ona göre bilimsel bir

hipotezin geçerliliğinin ölçütü, hipotezin ortaya konduğu bilim alanındaki mümkün olan en çok sayıda uzman tarafından da kabul edilmesidir. Hipotez geçerlilik aşamasına ulaştığında bilimsel anlamda genelleştirilmiş öteki-nin kabulüne ulaşır ve bu perspektifler arasında bir uyumun gerçekleşmesini içerir. Ancak söz konusu hipotez, probleme yönelik bir çözüm önerisi olarak en başta bir kişi tarafından ortaya konulmuş ve daha sonra genelleştirilmiştir. Bilimsel hipotez konusundaki bu tavrını ahlaki hipotez konusunda da sürdüren Mead için her bir birey, sosyal nesnelere ve dolayısıyla topluluğun yeniden yapılanmasına katkı sunar.

Öte yandan topluluğun ve ahlakiliğin yeniden inşası, aynı zamanda özne benlik ve nesne benlik bileşenleri olan benliğin (self) bu bileşenlerinin davranış sürecinde başarılı bir şekilde bütünleşmesini yansıtır. Özne benlik ve nesne benlik arasındaki koordinasyon ve uyumun düzeyi aynı zamanda şahsiyetin bileşikliğini ve bütünlüğünü gösterir. Bir yanıla yaratıcı, öngörülemez, özgür, anlık olan özne benliğin, diğer yanıla toplumsal sorumluluğun ve toplum yansımalarının ifadesi olan nesne benliğin uyumlu bir bütünlük oluşturması ruhsal ve ahlaki olarak sağlıklı bireyi temin eder.

Özne benlik ve nesne benlik salt kuramsal olmayıp pratik alanda da farklılaşmış fonksiyonlara sahiptir. Özne benlik, bazı ahlaki dogmatizm türlerinde var olan özgürlüğün yokluğu probleminin ortadan kaldırılmasının ya da çözümünün teminatıdır. Nesne benlik ise sorumlu davranışı temin eder ve ahlaki anarşizmin doğurduğu sorumsuzluğu önler. O halde Mead'a göre I ve me arasındaki bütünlüğün ve uyumluluğun bir bütün olarak benlik açısından bir başka kazanımı da hem özgür hem de sorumlu bireyler yaratmaktır.

Mead'ın benlik kuramına baktığımızda benliğin farklılaşmış gelişim aşamaları olduğunu görürüz. Bu aşama durağan olmayıp bir süreç içerisinde ilkel olmaktan uygar olmaya, tikel olmaktan tümel olmaya, dürtüsel olmaktan rasyonel olmaya doğru bir gelişmeyi ifade eder. İlk aşamada organizmik bir varlık olarak insan zihinsel ve fizyolojik gelişiminin erken aşamalarında birey olmayı öğrenir. Ancak bu aşamada birey olmak, bir anlamda kendisi ile çevresindeki nesnelere arasında bir ayırım yapabilmeyi ifade eder. Mead, birey olduğunun farkında olmayan bir varlık olarak mitolojik bir varlık olan “tepegöz (cyclopean eye)” (De Waal, 2008; 154) örneğini kullanır. Tepegöz kendilik bilinci oluşmayan bir varlıktır. Çünkü o kendisini içinde bulunduğu çevrenin nesnelere ayırt edecek zihinsel yeterliliğe sahip bir varlık değildir.

Birey olma aşaması benliğin ilkel aşamasını teşkil eder. Bundan sonraki aşama ise “ben” olmayanın da “ben” alanına girmesiyle birlikte anlamlı ileti-

şimin mümkün hale gelmesidir. Böylece birey olmakla başlayan kişilik alanı, “öteki”nin dâhil olmasıyla genişler. Bu genişleme, tikel ötekinin sayısal olarak artmasıyla tikel ötekilerden oluşan “ben”in dışındaki toplumsal bireylerin de “ben” alanına girmesiyle genişleme sürecine devam eder. “Ben” alanının genişlemesi genelleştirilmiş ötekinin tutumunun içselleştirilmesi ve “ben”in zihinsel faaliyetlerinin bir sonucu olarak salt dışarıdan edinilmiş olandan daha fazla anlam ifade eder. Çünkü bu tutumun ben tarafından içselleştirilmesi aynı zamanda onun benlik sahibi birey tarafından yeniden yorumlanması ve anlamlandırılmasına ve yeni bir tutum olarak yeniden ortaya çıkmasına neden olur. Böylece sosyal kökenli olan benlikte ilkel aşamada dürtüsel olan özne benlik, ikinci aşamada toplumsal tutumları yansıtan nesne benlik ön planda ve hakim konumdadır. Benliğin olgunlaşmasını ise Mead perspektifinden özne benlikle nesne benlik arasındaki diyalektik ve uyum olarak belirtebiliriz.

Böylece benlik oluşan, gelişen ve öğrenilen bir süreç olup, bu sürecin gelişmesi eylemle ifade edilir. Bu aşamaları içgüdüsellüğün ya da kişiselliğin ağır bastığı, sosyal belirlenimlerin ağır bastığı ve rasyonelitenin ağır bastığı aşamalar olarak da ifade edebiliriz.

Mead, içgüdüsel birey olma aşamasından rasyonel bir benlik olma aşamasında doğru gelişen ve ilerleyen sürecin imkanını da yine bireyin toplumsal bir varlık olması ve buna dair bilinçlilik durumunun onun biyolojik ve zihinsel yapısının gelişmesiyle doğru orantılı olarak görür. Birey kendisinin birey olduğunun farkına en küçük toplumsal birim olan ailesi içerisinde varır. Çocukluk aşamasında oyuncaklarıyla oyun oynayarak rol almayı öğrenir. Ancak bu aşamadaki oyun kuralsız oyundur (play). Ebeveyniyle kurduğu etkileşimi oyuncaklarına yansıtan çocuk, örneğin birine hasta, diğerine doktor rolünü verdiği oyuncakları konuştururken önce hasta rolünde doktorla konuşup daha sonra yine doktor rolünde hasta ile konuşur. Ya da önce ebeveyn rolünde oyuncaklarını uyarıp, kızıp bağırır, onları över, sever; daha sonra ebeveyniyle konuşuyormuş gibi bir başka oyuncağına karşı kendisini savunur, korur veya karşıt bir tepki olarak o da onlara kızar.

Belirli bir zihinsel ve biyolojik gelişim sürecinden sonra ailenin dışında farklı kişilerle etkileşime geçen birey, perspektif alanını genişletir. Bundan sonra onun değerlerini belirleyen sosyal varlıklar sadece ebeveyni değil, ebeveynin de bir parçasını oluşturduğu daha geniş bir sosyal topluluktur. Bu, o bireyin perspektifinin genişleme sürecidir. Bu genişleme sürecinde birey ebeveyniyle etkileşime girerken daha geniş bir perspektife sahip olduğu için onları doğrudan ve koşulsuz kabul etmek yerine sahip olduğu yeni perspektiften

değerlendirir. Hem birey hem de genişletilmiş perspektife sahip bir sosyal varlık olarak onları eleştirebilme düzeyine ulaşır. Bu şekilde genişleyen, gelişen ve iletişim yoluyla içeriği artan perspektif, benlik sahibi bireyin daha geniş bir topluluğun üyesi olmasını sağlar. Böylece her daim genişleyen perspektif onun daha önce üyesi olduğu nispeten daha küçük perspektifleri, daha küçük toplumun standartlarının doğru olup olmadığını eleştirebilme olanağı sunar. Böylece bir bireyin benliğinin gelişmişliği, onun sahip olduğu perspektifin genişliğiyle doğru orantılı olur. Mead, bir bireyin rasyonel öz – bilinçlilik sayesinde benliğin her zaman ve her fırsatta kendisini bir üyesi olarak görebileceği daha geniş bir topluluğun mümkün olduğunu, bireyin amacının da, fiili olarak ait olduğu bir alt gruptan (mezhep, siyasi parti, hemşehri vs.) çok, bu alt grupları da kendinde bulunduran daha geniş bir topluluğun perspektifiyle düşünmek olduğunu savunmuştur. Bu nedenle biz “her daim “kendimizi, ait olduğumuz (en) geniş topluluk bağlamında düşünmek zorundayız” (Mead, 1929/1981; 363).

Mead’a göre “fiili olarak ahlaki davranışın en üst düzeyine ulaşmış olan bir birey, ahlaki bir peygamberdir. Onların yaşamı, hipotezlerinin ifade edildiği laboratuvarlardır. Gerçek peygamberi sahte olandan ayıran şey ise, onun kendi peygamberliğini ahlaki problemlerin çözümü için fiili / gerçek anlamlara dönüştürebiliyor olmasıdır (Mead, 1934; 386).

Etik açısından ortaya konabilecek tek zorunluluk, onun her daim yeniden yapılandırılmasının gerekliliğidir. Yeniden yapılandırmanın topluma bakan yönü onun yenilenmesini, gelişmesini ve her daim orijinal olmasını; bireye bakan yönü ise onun hem özgür hem de sorumluluk sahibi yönlerinin korunmasını temin eder.

Mead’ın geleneksel apriori ahlak sistemlerine yönelik itirazı bu sistemlerin deneysel ahlakın yeniden inşası sürecinde değerlerin elde edilebileceğine yönelik pratik alan fikrini kabul etmedikleridir. Ancak Mead, ahlakın doğrudan pratik alanda var olması gerektiğini çünkü hem öznesinin hem de nesnesinin pratik, yaşayan, gelişen, duygulara ve düşüncelere sahip benlik sahibi insanlar olduğunu düşündüğü için apriori ahlak sistemlerinin yetersiz kaldığını savunur. Çünkü böyle bir sistem ahlaki durumlar için içeriği / anlamı daha önceden verilmiş kavramları zaman ve mekan sınırına bağlı kalmaksızın ahlaki öznelere buyurduğu için sosyal nesnelere bireysel ahlaki şahıslar arasında anlamlı, yenileyici ve yaratıcı iletişime de yer bırakmamaktadır. Diğer bir ifadeyle apriori ahlak sistemleri bu sistemlerin buyuran ilkeleriyle bu ilkelere bağlı olma zorunluluğuna sahip ahlaki bireyler arasında ontolojik bir

ayrımın oluşmasına neden olur. Oysa süreççi bir düşünür olarak Mead, canlı bir organizma olarak ahlaki bir varlığın doğumundan ölümüne kadar benliğe sahip olma, benliğini geliştirme ve olgunlaştırma sürecinin içinde olduklarını, bu nedenle benlik serüveninin yaşam boyunca sabit değil hareketli, dinamik, değişen ve değiştiren bir şey olduğunu savunur. Bunun en başlıca sebebi, benliğin ve ahlakın gerek köken, gerekse gelişim süreci itibarıyla toplumsal olmasından ve toplumun değerleri aynı zamanda toplumun da ortak değerleri olduğundan dolayı birey ve toplum kategorilerinin iç içe geçmiş kategoriler olmasıdır. Toplum ise hem tikel parçaları olan benlikler hem de bu benliklerin toplamı olarak dinamik bir yapıya sahiptir.

Mead, bir ahlaki önermenin hem “sosyal nesnelere”³ (Mead, 1925/1981; 280) hem de ahlaki benliklerde başarıyı, gelişmeyi ve ilerlemeyi getiremeyişi- nin nedeni olarak iletişimin eksikliğine ya da başarısızlığına işaret eder.

Ahlaki bir durumda ortaya çıkan probleme yönelik ahlaki çözüm önerisinin test edilmesi ve ahlaki yargılama, onun uygulanabilir olup olmadığıyla ve eylemi yeniden sürdürülebilir bir yapıya kavuşturup kavuşturmadığıyla sağlanır. “Eğer ahlaki bir hipotez objektif ve rasyonel olmayı amaçlıyor, ancak bununla birlikte ahlaki bir problemi çözmeye başarısız oluyorsa, bu durumda o ahlaki hipotezi bir hatadır. Eğer ahlaki bir hipotez, kendine özgü ve irrasyonel bir perspektif lehine objektif ve rasyonel bir perspektifi bilerek reddediyorsa, bu durumda o ahlaki hipoteze ahlaki bir suçtur. Böylece Mead, ahlaki bir hipotezin yargılanmasında “ahlaki hata” ile “ahlaki suç” arasında da bir ayrım yapmıştır. (Mead, 1934; 389) Buna göre ahlaki bir hata tolere edilebilir ve düzeltilmek ve rasyonelleştirilmek suretiyle yenilenebilir. Ancak ahlaki suç ahlaki bir durumdaki değerleri görme konusunda bir amaçlılığa sahip olmadığı için tolere edilemez.

Mead’a göre “içinde yaşadığımız evrenin düzeni ahlaki bir düzendir. Bu düzen, insani bir toplumun üyelerinin öz-bilince sahip olmaları yoluyla ahlaki bir düzen olur... Dünya bize miras yoluyla kalan değil, fethetmek suretiyle kazandığımız evimizdir ve bu bir ahlaki düzen dünyasıdır. (Mead, 1923/1981; 266)

3 Mead sosyal nesnelere, karmaşık ve aşamaları olan bir eylemin, farklı bireylerin davranışlarında bulunuyor olsa bile bütün parçalarını kastetmektedir. Bu durumda bir eylemin amacı, salt o eyleme dahil olan soyut haliyle bireyin değil, bireyin bir parçasını oluşturduğu grubun yaşam sürecinde bulunur. Bu durumda eylemin amacı Mead’a göre bireyle toplum arasındaki etkileşimin ortak bir ürünüdür.

SONUÇ

Mead'ın sosyal ahlak anlayışı, bireyle toplum veya toplumun diğer üyeleri arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak dinamik, yenilikçi, ilerlemeci ve her daim yeniden inşa edilmesi gereken ahlaki ilkeler bütünüdür. Apriori ahlak anlayışını insanın ve toplumun değişen ve gelişen niteliklerinden dolayı yetersiz ve durağan gören Mead, hem benliği hem de ahlaki eylem temelinde açıklamış, eylemi ise zamanın “şimdi” dediğimiz biriminde gerçekleşen sosyal hareketler olarak açıklamıştır. Ancak nasıl ki zamanın kendinde ontolojik bir gerçekliği olmayıp zamanın belirlenmesi eylem aşamalarının ve bu aşamalarda var olan hareketlerin birbirlerine göre durumuna göre oluyorsa, aynı şekilde rasyonel bir varlık olarak birey için geçmiş, şimdi ve gelecek arasında da ontolojik bir ayrım söz konusu değildir. Einstein'in rölativist anlayışından etkilenen Mead için geçmiş, kendisine her tikel yönelimde yeni şeylerin keşfedildiği, keşfedilen yeni şeylerin daha önce bilinenlere eklenmesi suretiyle yeni anlamların elde edildiği ve bu suretle yeniden değerlendirildiği bir tür potansiyellik durumunu ifade eder. Bu yönüyle geçmiş, kendinde bir olmuş-bitmiş durağanlığı ya da sabitliği değil, dinamik bir yapıyı ve şimdinin içerisinde gerçekleşen sosyal eylemler için nedenselliği, dinamikliği ve değişkenliği kendisinde bulundurulur. Gelecek ise şimdinin içerisindeki eylemlerimizle inşa ettiğimiz hipotetik bir durumu ifade eder. Bu anlamda Mead, geçmişin ve geleceğin eş düzeyde hipotetik olduğunu savunur. Orada var olan dünya ifadesi bu yönüyle geçmişte meydana gelmiş her bir tarihsel olayın olduğu gerçeğinin yadsınmadığını belirtir. Bu yönüyle realist bir tutum sergileyen Mead, öte yandan bu tarihsel olayın, ona her yönelimimizde ve ona yönelik araştırmamızda farklı anlamlara sahip olabileceği olasılığından dolayı da rölatif bir tutum sergiler. Tarihin olduğu gibi ahlakın da hem öznesi hem de nesnesi konumundaki rasyonel varlık olan insanın hem eylemi hem de şahsiyeti inşa süreci bir yanıla zamansallığa ve eylemselliğe, diğer yanıla da ahlakiliğe işaret eder. Benlik, Mead açısından sadece ve ancak geleceğin inşası için geçmişi bir hammadde olarak şimdinin içerisinde inşa etmek ve bu inşa sürecinde, parçası olduğu eylemsellik durumunda, eylemin “benliğin dışında kalan sosyal varlıklarını ifade eden genelleştirilmiş ötekinin rolünü almak ve nihayet dürtüsel özne benlikle reflektif nesne benlik arasında tam bir uyum oluşturarak benliğinin bütünlüğünü sürdürmek suretiyle olgun, ahlaki bir özne olabilecektir. Mead, diğer yandan ahlaki durumların, problemlerin ve bu problemlere yönelik çözüm önerilerinin bilimsel bir metotla ele alınması gerektiğini düşündüğü için bir ahlak modelinin pratik temeli esas alması gerektiğini ve tikelden tümele bir seyir halinde olması gerektiğini düşünmüştür.

Bunun bir sonucu olarak ahlaki durumlar her daim inşa edilen, yenilenen ve gelişen bir nitelik arz ettiğinden, ahlaki durumların içerdiği normlar verilmiş normlar değil kazanılmış normlar olmak durumundadır.

Diğer yandan genel olarak pragmatizmin hem bireyselci hem de toplumsal perspektiflerine sahip türlerinde ortak özelliklerden birinin de pratik zeminden hareket etmek, deneyim alanını gerçekliğin inşası için esas almak olduğunu düşünürsek, Aboulafia'nın Mead'ın ahlaki benliğini tanımlamak için oluşturduğu kozmopolitan benliğin gerçekte / fiili olarak var olup olmadığı da tartışmalı bir husus olarak kalmaktadır. Fiili olarak böyle bir benliğin var olduğunu söylemek, bütün perspektifleri kendisinde bulunduran, bütün perspektiflerin ahlaki problemlerini çözebilecek bir hipotezi kendisinde bulunduran ya da ortaya koyabilen bir benliğin var olduğunu söylemektir. Ancak böyle bir tikel benliğin var olduğunu söylemek bir yana, birey-üstü böyle bir kuramın var olduğunu söylemek bile imkan dahilinde görünmemektedir. Kaldı ki Mead'ın genel çerçevedeki görüşleri dahi zaman ve mekan sınırsızlığına sahip bir ahlaki hakikatin insani ve toplumsal düzlemde var olmadığını, varsa bile bunun “kendinde” yapısının bilinemeyeceğini ve dolayısıyla böyle bir hakikatin “kendinde” bir halde pratik zeminde uygulama alanı bulamayacağını göstermektedir. Bu durumda Mead'ın kozmopolitan benliği var olan pratik bir gerçeklikten ziyade, pratik ve tikel gerçekliklerden hareketle olması beklenen, umulan, istenen ya da mantıksal imkana sahip olan bir ideal görüntüsü sergilemektedir.

Ahlakın mı siyaseti, yoksa siyasetin mi ahlakı belirlediğinin tartışıldığı bir dönemde uluslar arasında patlak veren savaş durumlarının bu savaşın aynı safında olan bireyler birbirine yakınlaştırdığı görüşü, Mead açısından eleştirel bir tutumla ele alınır. Bunun insanların kendi benliklerini bir bütünün içinde kaybetmesine neden olduğunu söylemesi onun ne bireyi topluma ne de toplumu bireye öncelediğini göstermektedir. Ancak kanaatimizce toplumsal bir gerçeklik olarak uluslararası ilişkilerde siyaset ahlaka yön vermekte ve ahlakı şekillendirmektedir. Böyle bir durumda sürecin tersine çevrilip geniş perspektifli ahlaki normların siyaseti dizayn etmeye başlaması için bireyin, bağlı bulunduğu sistemden özgürleşmeyi, kendisini izole etmeyi başarabilmesi gerekmektedir. Eğer i. değişimin bireyle başlayacağını; ii. bireyin içinde bulunduğu toplumla nesne benlik üzerinden yoğun bağlarının olduğunu; iii. dolayısıyla bu özgürleşmenin ve izole bir yeniliğin olsa olsa özne benlik yoluyla meydana geleceğini düşünürsek, dürtüsel, öngörülemeyen, sadece ve ancak bireyin hafızasında kendisini gösteren bu özne benliğin diğer özne ben-

liklerle nasıl ve ne şekilde ortak bir zemine sahip olabileceği, bu ortak zemini temin etmek için de bir dayanağın gerekip gerekmediği, gerekiyorsa bunun ne olduğu soruları kanaatimizce Mead perspektifinden bakıldığında evrensel insani Deneyim'in varlığı olarak karşılık bulacaktır. Bu da Mead'ın pragmatik bir filozof olarak hem benlik hem de ahlak kurgusunun ampirik bir temele dayandığını göstermektedir.

Kaynaklar

- Aboulafia, Mitchell, (2010), *Transcendence On Self-Determination and Cosmopolitanism*, Stanford University Press, California
- Broyer, John Albin, (1973), "Mead's Ethical Theory", Walter Robert Corti (Ed.), *The Philosophy of George Herbert Mead*, Amriswiler Bücherei, Switzerland, ss. 171-193.
- Bumin, Tülin, (2013), *Hegel*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Çiftçi, Adil, (2008), "Bilgi-Sosyolojik Din Sosyolojisinde Bir Kavram: Durum Tanımı", *DEÜİFD*, 41-56.
- De Waal, Cornelis, (2002), *On Mead*, Wadsworth Thomson Learning Publishing, USA.
- De Waal, Cornelis, (2008), "A Pragmatist World View: George Herbert Mead's Philosophy of the Act", Cheryl Misak (Ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford University Press, New York, 144-169.
- Güngör, Özcan, (2013), "Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli Ve Din Olgusu", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 13, Yıl: 13, Sayı: 1, ss. 57-91.
- Kenny, Anthony, (2010), *A New History of Western Philosophy*, Oxford University Press, United Kingdom.
- Mead, George Herbert (1923/1981), "Scientific Method and the Moral Sciences", Andrew J. Reck (Ed.), *Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago and London, ss. 248-267.
- Mead, George Herbert, (1925/1981), "The Genesis of the Self and Social Control", Andrew J. Reck (Ed.), *Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago, ss. 267-294.
- Mead, George Herbert, (1929/1981), "A Pragmatic Theory of Truth", Andrew J. Reck (Ed.), *Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago and London, ss. 320-344.
- Mead, George Herbert, (1929/1981), "National Mindedness and International Mindedness", Andrew J. Reck (Ed.), *Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago and London, ss. 355-371.
- Mead, George Herbert, (1930/1981), "The Philosophies of Royce, James and Dewey in Their American Settings", Andrew J. Reck (Ed.), *Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago and London, ss. 371-392.
- Mead, George Herbert, (1932), *The Philosophy of the Present*, Arthur E. Murphy (Ed.), Open Court Publishing Company, London.
- Mead, George Herbert, (1934), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, David L. Miller (Ed.), The University of Chicago Press, Chicago and London.

116 • GEORGE HERBERT MEAD'IN SOSYAL AHLAK ANLAYIŞI

- Mead, George Herbert, (1938), *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Merritt H. Moore, The University of Chicago Press, Chicago.
- Mead, George Herbert, (1938), *The Philosophy of the Act*, Charles W. Morris (Ed.), The University of Chicago Press, USA.
- Miller, David, (1973), *George Herbert Mead: Self, Language and the World*, University of Texas Press, Texas and London.

YEZİDİLERDE DİNİ TEŞKİLATLANMANIN SOSYAL HAYATA YANSIMALARI (BATMAN-BEŞİRİ ÖRNEĞİ)

Necati SÜMER*
Ahmet AKTAŞ**

Öz

Mezopotamya halklarından olan Yezidilerin, artan göçlerle giderek sayıları azalmıştır. Anavatanlarında kalanların bir kısmı Türkiye’de yaşamaya devam etmektedir. Yezidilerin Türkiye’de yaşadığı şehirlerden biri de Batman’dır. Bu çalışmada, Batman Beşiri örneğinden hareketle Yezidi toplumdaki din referanslı yapılanmalar ele alınmıştır. Göç ile beraber sayıları bir hayli azalmasına rağmen kendi inanç ve kültürlerini korumaya çalışın bura-daki Yezidilerin dini yapılarının sosyal hayata yansımalarının incelenmesi, bu dini grubun tanınması açısından önem arz etmektedir. Yezidler, kendi içlerinde din adamları ve müridler olarak iki temel sınıfa ayrılmıştır. Kast sistemine benzer bu yapı, Yezidilerin sosyal hayatı üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Örneğın, toplumsal kastlar arasında evlilik kesinlikle yasaklanmıştır. Diğer taraftan, Mürid kastında olan ve Yezidi toplumunda en geniş tabakayı oluşturan sıradan halk, din adamları kasta karşı ekonomik olarak sorumludur. Bu ve buna benzer konuların ele alındığı ve bir saha çalışması olan bu makale, Yezidilerdeki dini teşkilatlanmanın onların sosyal hayatına yansımaları üzerinde durmuştur. İki kısımdan oluşan bu çalışmada önce Yezidilikteki kastlar ve bunların alt teşkilatlanmaları ve daha sonra da bu kastların sosyal hayata yansımaları ele alınmıştır. Ekler kısmında da Yezidi köylerinde çekilen fotoğraflara yer verilmiştir. Araştırma kapsamında temel olarak derinlemesine mülakat tekniğı kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yezidilik, Dini Teşkilatlanma, Kast Sistemi, Din Adamları, Müridler.

* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, necatisumerr@gmail.com

** Ar. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, aktasahmet21@gmail.com

Abstract

The Reflections of Religious Organization to Social Life in Yezidis (The Sample of Batman-Beşiri)

The numbers of Yezidis, who are Mesopotamian peoples, have been gradually decreasing with the increasing immigration. Some of them continue to live in their homeland in Turkey. One of the cities where the Yezidis live in Turkey is Batman. In this study, religion-referenced constructions in Yezidi society were examined with the example of Batman -Beşiri. An examination of the religious reflection of the Yezidis of Turkey, which is trying to protect their own beliefs and cultures despite the decrease in numbers with migration, is important for the recognition of this religious group. Yezidi society is divided into two basic classes as Reverends and Murids (disciples). This structure, similar to the caste system, has had a significant impact on the Yezidis' social life. For example, marriage among social caste is strictly forbidden. On the other hand, the ordinary people who are in the caste of Murid and constitute the largest group in the Yezidi society are also economically responsible for the caste of the Reverends. This article, which is a field study, focuses on the reflection of religious organizations in the Yezidis into their social life. In this study consisting of two parts, first the caste in Yezidism and their suborganizations, and then the reflections of these castes on the social life are discussed. Photographs taken in Yezidi villages are included in the appendix. In-depth interviewing technique was used as the basis of the research.

Keywords: Yezidism, Religious Organization, Caste, Reverends, Murids.

GİRİŞ

Bir Mezopotamya halkı olan Yezidiler, bugün doğduğu topraklardan uzakta bir hayat sürmektedir. 20. yüzyılın ortalarına kadar Türkiye, Irak, Suriye gibi ülkelerde yaşayan Yezidiler, bu tarihten sonra Almanya, İngiltere, Kanada ve ABD olmak üzere çeşitli yerlere göç etmişlerdir (Aydemir, 2010: 8). Avrupa veya Amerika kıtasına gidemeyenler, kendi kültür ve inançlarını korumak ve böylece asimile olmamak için kapalı bir toplum hüviyetine bürünmüştür. Öte yandan, Yezidiliğin dışı kapalı bir inanış olması, Yezidi toplumunu kapalı bir toplum haline getirmiştir (Süvari, 2006: 98). Baş dönürücü bir değişimin yaşandığı, kitle iletişim ve ulaşım araçlarının arttığı ve çok kültürlülüğün yerel inanç ve kültürleri tehdit ettiği geniş kapsamlı bu de-

ğişim çağında tüm inanç ve kültürel sistemler yeni şartlara uyum sağlamaya çalışmaktadır. Söz konusu bu hızlı değişim ve dönüşüm küçük dini grupların yok olmasına da neden olabilmektedir. Küreselleşmenin bu baş döndürücü ve her şeyi tektipleştirici özelliğinden etkilenen fırkalardan biri de, asırlarca dış güdümlü değişim rüzgârlarına karşı kendi kültür ve inanç yapısını korumaya çalışan Yezidilerdir (Bozan, 2012: 24).

Yezidileri tehdit eden bir diğer olgu ise yaşadıkları yoğun göçlerdir. Göçler sonucunda nüfus bakımından azalan Yezidiler, giderek içe kapanmış; kendi gelenek-görenek ve inançlarını, ibadetlerini, toplumsal yapılarını korumaya önem vermişlerdir. Yezidiler, dinsel geleneklerinin unutulacağı kaygısıyla Hinduizm'deki kast sistemine benzer bir toplumsal yapılanmaya gitmiştir. Dinsel ve ekonomik bir teşkilatlanmayla toplumsal kimliğini güçlendiren Yezidiler, böylece iç dinamiklerinden hareketle bir ivme kazanmışlardır. Bu teşkilatlanma, Yezidilerin yaşadığı coğrafyalarda küçük farklılıklarla genellikle aynı görünümü arz etmiştir. Bu örgütlenme biçiminin hem toplum içindeki hem de toplum dışındaki hayata dinsel, ekonomik ve sosyal yansımaları olmuştur. Bu çerçevede yapılan bu çalışmada, Batman'da yaşayan küçük bir topluluk olan Yezidilerin dini teşkilatlanmaları ve bunun sosyal hayatlarına yansımaları ele alınacaktır.

Kapsam ve Yöntem

Bu çalışmanın kapsamı, Batman'ın Beşiri ilçesine bağlı köylerde yaşayan Yezidilerle sınırlıdır. Bu ilçede yaşayan Yezidilerin dinin teşkilatlanmalarının nasıl olduğu çalışmanın temel problemidir. Bu çerçevede ilçede bulunan Yezidi köylerine gidilmiş ve derinlemesine çeşitli mülakatlar yapılmıştır. Hem yüz yüze hem de telefonla yapılan görüşmeler sonucunda onların dinsel teşkilatlanmaları hakkında birinci elden veriler toplanmıştır. Literatür ve saha çalışmalarının neticesinde Yezidilerin dinsel örgütlenme biçiminin sosyal hayatlarına nasıl yansıdığıyla ilgili analizler yapılmıştır. Mülakatlar ve gözlemler, 2017 yılının ocak ve şubat aylarında yapılmıştır. Dolayısıyla veriler bu zaman dilimiyle sınırlıdır. Yezidi nüfusun bölgede çok az olmasından dolayı hangi köyde kimin yaşadığı diğer Yezidiler tarafından genellikle bilinmektedir. Mülakatlar esnasında mülakat yapılan kişilerin kimliklerinin ortaya çıkmaması ve dolayısıyla istenmeyen bir durum yaşanmaması için katılımcıların isimleri ve köyleri yazılmamıştır. Bunun yerine hayali isimler kullanılmıştır. Parantez içinde kişisel görüşme olduğunu belirtmek adına, hayali bir isim yazıldıktan sonra mülakat tarihi yazılmıştır. Örneğin: (KG, Ahmet 26.01.2017)

1. Yezidilerde Dini Yapılanma

Yezidi toplumu, genel anlamda din adamları ve müridler olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmaktadır. Yezidi toplumunu, güçlü yapısını bu din referanslı kategoriye borçludur. Her yezidi, doğumundan itibaren anne-babasının bağlı olduğu kasta büyür ve yükümlülükleri ona göre belirlenir (Lescot, 2001: 76). Halk tabakası denilebilecek Müridler, tek bir sınıf görünümündeyken din adamları tabakası kendi içerisinde daha çeşitli gruplara ayrılmaktadır. Bunlar Mir'ler, Şeyhler, Pirlar, Qawallar, Fakirler ve Köçeklerdir. Yezidi köylerinde Şeyhler, Pirlar, Fakirler bulunurken, Mir'ler ise daha çok ihtiyaç duyulduğunda buraları ziyaret eden bir tabakadır. Qawallar ve Köçekler de yılın belli dönemlerinde Yezidi köylerini dolaşmaktadır (Turan, 1990: 129). Bu dinsel örgütlenme biçimi, belli başlıklar altında ele alınacaktır.

Yezidi toplumundaki dini yapılanmaya geçmeden önce araştırma evrenimiz olan Batman Beşiri'deki Yezidilerin kastlarından bahsetmek burada yaşayan Yezidilerin hangi kasta mensup olduklarını bilmek açısından önemlidir. Beşiri'deki Yezidilerin tamamına yakını mürid kastına mensuptur. Sadece Beşiri'ye bağlı Oğuz Köyü'nde yaşayan Şeyh Yusuf, din adamları kastına mensuptur. Bu kişi, eşi ile beraber ölen Yezidilerin gömülmesi sırasındaki ritüelleri yerine getirmektedir. Ayrıca mürid kastına mensup olup dünyalık işlerden uzak duran ve kendini dine adayan Ali Kartal, bölgedeki Yezidiler arasında dini bilgisi ile otorite olarak kabul edilmektedir (KG, Hasan, 05.06.2017).

a. Miru'l Umera ve Mirler (Emirler)

Yezidilerin dini ve dünyevi başkanlarına verilen isimdir. Soylarını Şeyh Adi'ye dayandıran Mirlerin en büyüğüne Miru'l Umera veya Mir-i Şeyhan ismi verilir. Her Yezidinin onun söylediklerine itibar etmesi gerekir. Yezidi fıkhında karar verici olan bu kişi; dava, evlilik vb. konularda hüküm bildirir. Yezidiler açısından bu kişiler, Şeyh Adi'nin vekili olarak kabul edilir. Dolayısıyla Mirler, belli ailelerden gelen ve dini hukuk konusunda sözü geçen yetkin kimselerdir (Bilge, 2002: 46). Yezidiler arasında ve onların dışında temsil görevi gören bu kişiler, Laliş'in batısında bulunan Baedre denilen yerdedir. Fakat günümüzde Mirler, genellikle Bağdat ve Musul'da yaşarlar (Guest, 2012: 72).

b. Din Adamları

Gerek bütün Yezidilerde gerekse de Batman örneğinde dinsel yapılanma birbirine çok benzerdir. Din adamları sınıfı çeşitliliği fazla olmasına rağmen bunları beş başlık altında ele almak mümkündür:

1. Baba Şeyh ve Şeyhler

Dini görevleri ifa eden şeyhler, yetkinliklerini peygamberleri kabul ettikleri Şeyh Adi'ye dayandırır. Bunların başında bulunan kişiye “Baba Şeyh” adı verilir. Şemsani ve Fakhradin ailelerinden gelmek zorunda olan bu kişiler, Mir tarafından atama usulüyle görevini yapar. Sakal ve bıyıklarını kesmeyen bu baş imamlar, Yezidilerin dini nikâhını kıymakla yükümlüdür. Baba Şeyh, bütün Yezidiler tarafından otorite olarak kabul edilir. Oruç ibadetine önem veren bu kişiler, din hakkında oldukça kapsamlı bilgiye sahiptir. Baba Şeyh'in altından bulunan şeyhler ise ruhani sığata sahiptir. Bunlar Adnani (Edani) ve Kahtani (Katani) olmak üzere iki kısımdır. Şeyhler, müritlerinin zekâtlarını alır. Günümüzde 300 civarında şeyh ailesi bulunmaktadır. Laliş'te veya başka yerlerde bayram vakitlerini belirleme ve ziyaret yerlerini koruma gibi dini görevler de icra eden şeyhler, Mirlere karşı sorumludur (Bilge, 2002: 46; Taşğın, 2013: 525).

Çalışmamız özelinde Beşiri Hamduna (Kurukavak) köyündeki görüşmemiz sırasında katılımcılardan biri “Bizim şeyhimiz, Almanya'dadır. Ailemiz zekâtlarını Almanya'da ona verir. Çünkü zekât, yapmamız gereken zorunlu bir ibadettir.” şeklinde bir ifade de bulundu (KG, Muzaffer, 10.02.2017). Bu durum, Yezidilerde Şeyhliğin belli ibadetlerin icrası için önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Pirlar

Farsçada ihtiyarlar anlamında bir kelime olan ve Pîr Hasin Mamam sülalesinden gelen pirlar, saygınlık bakımından ikinci ruhani sınıftır. Bugün, yaklaşık 200 pir ailesi vardır. Nikâh, cenaze işleri, namaz ve oruç ibadeti gibi sosyal ve dini görevlerde şeyhlere yardımcı olurlar. Dini ayinleri şeyhlerle birlikte icra eden Pirlar, zamanlarının çoğunu tefekkür ve ibadetle geçirir. Bu yüzden onlar, idari işlerle uğraşmazlar. Pirlarin evlenmeleri ve bıyıklarını kesmeleri ise yasaktır (Turan, 1988: 197; Guest, 2012: 73).

3. Qawallar

Def çalan ve Yezidi inanç ve hikâyelerini içeren Qawl'leri ezberden anlatabilen Qawallar, Irak'ta Başika ve Bahzani adı verilen köylerde yaşayan iki aileden gelir. Bunlar, günümüzde Irak'ın Sincar bölgesindeki din adamlarına Qawl söyleyen Yezidiler olarak bilinir. Qawalların temel özelliklerinden biri, gezdikleri yerlere kendileriyle birlikte kimliklerini ifade eden Tavus Kuşu heykelini götürmeleridir. Bu şekilde Yezidi cemaatlerini dolaşan Qawallar, in-

122 • YEZİDİLERDE DİNİ TEŞKİLATLANMANIN SOSYAL HAYATA YANSIMALARI (BATMAN-BEŞİRİ ÖRNEĞİ)

sanları bir araya getirdiğini düşünürler. Öyle ki bu görevin kendilerine Şeyh Adi'den miras kaldığına inanırlar. Qawal, Yezidi bir köye geldiğinde muhtar onu başköşeye oturtur. Bir süre sonra bir sehpanın üzerine Tavus Kuşu heykelini koyan Qawal, insanlardan para toplar. Bu paranın bir kısmı Yezidi türbelerine harcanır. Paranın geri kalanı Mirlere ve kendisine aittir (Guest, 2012: 72; Turan, 1988: 197; Bilge, 2002: 47).

Yaptığımız görüşmelerde, son 20 yılda Beşiri'ye din adamlarından hiç kimsenin gelmediğini öğrendik. Yılın belli dönemlerinde Yezidilerin yaşadığı yerleri dolaşır Qawl söyleyen ve müritlerden zekât toplayan Qawallar, Beşiri'ye buradaki köylerde çok az kişinin kalması veya bazı köylerin tamamen terkedilmesinden dolayı gelmemektedir (KG, Yusuf, 02.02.2017).

4. *Fakirler*

Ahdani ailesinden Şeyh Hasan Basri'nin soyundan gelen Fakirler, Mir-i Şeyhan'ın vekilidir ve dini emirleri bu kişi adına tebliğ etmekten sorumludur. Genellikle babadan oğula geçen fakirlik, bazen de bu silsileyi takip etmez. Fakirler, özellikle şeyhin olmadığı zamanlarda halka yardımcı olur. Onlar, vaaz vermek ve aileler arasındaki sorunları çözmekle görevlidirler. Yezidiler arasındaki bu misyonlarından dolayı cennetle müjdelendiği ifade edilmektedir. Devamlı Yezidiler arasında dolaşır, sakallarını ve bıyıklarını asla kesmezler. Bu bir dini gelenektir. Erkekleri ve kızları toplayıp def çaldırmak ve bazı dini ritüelleri canlandırmak fakirlerin belli başlı görevleridir. Şeyh Adi gibi beyaz elbise giyen fakirler, onun kabrine hizmet etmekle de yükümlüdür. Fakirlik mertebesine ulaşmanın yolu çok ibadet etmek ve kefaret ödemekten geçer. Bu nedenle onlar çokça vaaz eder ve nasihatte bulunurlar (Guest, 2012: 72; Bilge, 2002: 47; Turan, 1988: 197).

5. *Köçekler*

Evlerini terk edip Laliş'e yerleşen ve buradaki tapınağın hizmetinde bulunan kişilerdir. Köçekler, tapınağa odun taşıyan ve bayramlarda ziyaretçilerin ihtiyaçlarını temin eden hacılar olarak bilinir. Bunların ölüleri kefenlemek ve gömmek gibi başka görevleri de vardır. Genellikle Şeyh Adi'nin türbesi çevresinde yaşayan Köçekler, saçlarının uzun olmasıyla dikkat çekerler (Turan, 1988: 197; Guest, 2012: 72).

c. *Müridler*

Yezidi toplumunda en alt sınıfı temsil eden gruptur. Bunlar, Yezidiliğe gönül vermiş, kabile ve aşiretlerden meydana gelen halk kitleleridir. Müridler,

bir üst kademedeki ruhaniler sınıfına bağlıdır. Her mürid, mutlak suretle bir şeyhe veya pire bağlanmak zorundadır. Müridler bu kişilerle karşılaştığında onların elini öpmek de dâhil her türlü saygıyı göstermek zorundadır (Turan, 1990: 125).

2. Yezidilerde Dinsel Yapılanmanın Sosyal Hayata Yansıması

Yezidi toplumu kendi içinde dini, sosyal ve siyasi sorumlulukları olan sınıflara ayrılmaktadır. Bu sınıf ayrımı incelendiğinde Hindistan'daki kast sistemi ile benzerlik göstermektedir. Yezidi toplumunda her doğan kişi anne-babasının ait olduğu tabakaya mensup olarak dünyaya gelir. Bu toplumsal yapılanmada sınıf değiştirmek mümkün değildir (Okçu, 2007: 97). Yezidi toplumdaki sosyal ilişkilerin birçoğu aileden gelen bu yapıyla yakından ilgilidir. Evlilik, kirvelik, ahiret kardeşliği gibi yezidi toplumundaki önemli uygulamalar kişinin doğuştan ait olduğu sınıfa göre şekillenmektedir.

Her tabakanın kendi kuralları ve sorumlulukları vardır. Bu sorumluluklar, dinsel olabildiği gibi bazen siyasal ve toplumsal da olabilmektedir. Yezidiler, coğrafi olarak bölünmüş olmalarını dinsel yapılanma aracılığıyla bütünleştirmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede her kademedeki Yezidinin bir üst kademeyle bağlı olması ve ona karşı sorumlu olması bu toplumu birlik ve beraberlik açısından güçlü kılmaktadır. Yezidilerdeki bu dinsel teşkilatlanma onların doğum, sünnet, evlilik ve ölüm gibi hayatının değişik yönlerine yansımıştır. Bu etkilenme beş ana başlıkta değerlendirilebilir:

a. Evlilik ve Boşanma

Yezidi toplumunda evlenme, toplumun bütün kesimleri tarafından titizlikle üzerinde durulan bir konudur. Yezidiler, endogaminin (iç evlilik) yüz yıllardan beri ödünsüz bir biçimde her iki cinsiyete uygulandığı bir topluluktur (Aydemir, 2010: 23). Kapalı toplum özelliği arz eden Yezidilerde başka dinden biriyle evlenmenin yasaklanmış olması, onları içine kapanık bir toplum haline getirmiştir. Bir Yezidinin, Müslüman bir aileden kız alması veya onlara kız vermesi söz konusu değildir. Öyle ki bir Yezidinin başka inançtan biriyle evlenmesi onun toplumdan dışlanması hatta dinden çıkması anlamına gelir. Ancak son yıllarda nüfusun hızla azalmasından dolayı başka inanca mensup olduğu halde Yezidi olmayı kabul eden birisiyle de evlenilebilmektedir. Mülakatlar esnasında orta yaşlı bir görüşmeci, “Özellikle yurt dışına göç eden Yezidiler arasında aynı inanca mensup birisiyle evlenme tercih edilen bir durum olmakla beraber, kültürel etkileşimin artması ve dinsel bağların zayıflamasıyla

gençler arasında başka inanca mensup kişilerle evlenme durumuna rastlandığını” ifade etmiştir (KG, Yusuf, 02.02.2017).

Yezidi toplumunda başka dinden biri ile evlenmek mümkün değildir. Evlilik konusunda kendi inancından biriyle evlenme zorunluluğunun yanı sıra evlenecek olan kişilerin aynı kast grubuna da ait olması gerekir. Yani her birey içinde doğduğu kasttan biriyle evlenmek zorundadır. Mürid kastına mensup bir bireyin din adamları kastına mensup birisiyle evlenme veya din adamları kastına mensup bir bireyin mürid kastından biriyle evlenmesi dini açıdan yasaklanmıştır. Din adamları kastının da kendi içerisinde evlilik konusunda bir takım kısıtlamalara gittiği görülmektedir. Şeyhler, Pirlar ve Qawallar sadece kendisiyle eşdeğer konumda olanlarla evlenebilirken son yıllarda Köçeklerin sayılarının azalmasından dolayı mürid sınıfından birisiyle evlenebilmelerine izin verilmiştir (Guest, 2012: 76; KG, Salih, 26.01.2017).

Yezidiler arasında genellikle tek eşli evlilik daha yaygın olmakla birlikte bazen çökeşlilik de söz konusu olabilmektedir. Yezidilerde bu sayı, beş ile sınırlandırılmıştır. Ancak söz konusu Mir veya Emirler olduğunda mürid tabakasında bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Çünkü Emir veya Mir için bir sınırlama yoktur. Onların istediği kadar kişiyle evlenmesinde bir sakınca görülmez (KG, Muzaffer, 10.02.2017).

Yezidilerde evlenme merasimlerinde nikâh, “Pêşimâm” (baş imam) denilen din adamları tarafından kıyılır. Başka bir deyişle Yezidilerde nikâh memurları, Pêşimâm’dır. Pêşimâm’ın bulunmadığı durumlarda nikâhları diğer din adamları kıyabilmektedir (Turan, 1990: 128; KG, Aslı, 12.02.2017). Boşanma da Pêşimâm’ın huzurunda olmalıdır. Eşinden boşanmak isteyen bir erkek, üç defa “sen benim Şeyhim ve Pirimsin” ve “ yolundan çıktım, serbestsin” demek suretiyle boşanmış olur. Aynı şekilde kadında erkekten boşanabilmektedir. Neticede her tabakadaki kişi kendi dengiyle evlenmek zorundadır. Bir müridin Şeyh veya Pir tabakasından biriyle evlenmesi mümkün değildir. Bu durum Yezidi toplumunda o kadar katı ve kesin sınırlarla belirlenmiştir ki, kişi eşinden boşanacağı zaman onun kendisi için bir Pir veya Şeyh gibi olduğunu ifade ederek evliliğe son noktayı koymaktadır (Akça, 2006: 106; KG, Hasan, 26.01. 2017).

b. Sünnet- Kirvelik

Yezidi toplumunda Müslümanlar arasında olduğu gibi yeni doğan çocukları sünnet ettirme ritüeli vardır. Yezidilerde sünnet uygulamasının farklı bir özelliği vardır. O da *kirveliktir*. Yapılan sünnet merasimlerinde kirve olacak

kişi ile kirve olunan aile arasında kız alıp verme durumu ortadan kalkar. Bu yüzden genellikle müridler arasındaki sünnet merasimlerinde kirve olarak Şeyh, Fakir, Pir ve Pêşimamlar arasından biri seçilir (Turan, 1991: 70). Kirvelik bağından dolayı birbirine bağlanmış kişiler arasında yedi nesil boyunca kız alıp verme yasaklı bir durum haline gelir. Dolayısıyla Yezidiler arasında aynı kasttan kişilerin kirve seçilmesi pek tercih edilmez (Kreyenbroek vd. 2011:36).

Kirve olarak belli din adamları sınıfından kişilerin seçilmesindeki neden yine dinsel yapılanmadan kaynaklanmaktadır. Yezidiliğe gönül vermiş halk tabakası olan mürid grubunun din adamları sınıfından birisiyle evlenmesi zaten yasaktır. Bu uygulama ile mürid tabakası içerisinde evlenilecek kişi sayısının azalması engellenmeye çalışılmaktadır. Ayrıca kirvelik uygulamasında kimi zaman din adamlarının bulunmadığı durumlarda Müslüman ailelerden de kirve seçilebilmektedir. Yezidilerin başka dinden biri ile evlenmeleri yasak olduğu için zaten Müslümanlardan biriyle evlenme durumları söz konusu değildir. Bu durumda evlenilecek kişi sayısının azalması veya bir kısıtlamaya gidilmesi de problem olmaktan çıkmaktadır (KG, Aslı, 12.02.2017).

Kirvelik kurumunun kendi iç dinamiklerinden ötürü, kirve olanların birbirleriyle evlenmeleri yasaklanmıştır. Bu durum zaten kastlar arası evliliğin yasak olduğu Yezidi toplumunda evlenme konusunu daha da zorlaştırmaktadır. Bu yüzden kirve seçiminde başka bir kasttan veya inançtan olmasına dikkat edilmektedir. Kirvelik uygulamasında bir üst kasttan kirve seçme uygulaması, katı bir dinsel yapılanmanın olduğu Yezidi toplumunda, kastlar arası manevi bağlılığı sağlayan bir kurum işlevi görmeye devam etmektedir. (KG, Salih, 26.01.2017).

Yezidilerde başka inançtan biri ile evlenmek yasak olduğundan, Müslümanlardan da kirve seçilebilmektedir. Kirvelik bağı tarafları kardeşlik hukuku ile birbirlerine bağlamaktadır. Çelik'in Midyat Ağaçlıdere köyünde yaptığı çalışması sırasında yaptığı mülakatta edindiği şu ifadeler kirvelik kurumunun Yezidilerde ne kadar önemli bir husus olduğunu göstermektedir. Katılımcı, "*Müslümanlarla kirve olduktan sonra o Müslüman benim öz ve öz kardeşimdir. Benim yanımda annem ve babamdan daha fazla değeri vardır. Hatta benim kirvemim eşiyile birlikte olduğu döşeğe yanlılıkla oturursam kırk gün imansız gezmiş olurum*" demiştir (Çelik, 2011: 169).

Yezidi töresindeki en önemli uygulamalardan biri olan kirvelik uygulaması, kastlar arası evliliğin yasak olduğu Yezidi toplumunda kirve seçiminde farklı uygulamaların doğmasına neden olmuştur. Aynı kasttan birisiyle kirve

olmak demek taraflar arasında evlenebilme durumunu ortadan kaldırmaktadır. Zira kirveler artık kardeş hükmündedir. Nüfusun azalmasıyla beraber evlenebilecek kişi sayısının azaldığı Yezidilerde kirvelik uygulamasının bu evlenebilecek kişi sayısını azaltmaması için ya başka bir kasttan kirve seçilmekte ya da farklı bir inançtan biri kirve olarak seçilmektedir. Bu durumun iki farklı yansımaları olduğu söylenebilir. Birincisi kastlar arası manevi bağlılığı sağlaması; ikincisi de diğer inançtan kişilerle yaklaşmayı sağlamasıdır.

c. Ahiret Kardeşliği

Yezidi toplumunda önemli sosyal kurumlardan biri de ahiret kardeşliği-dir. Yezidilikteki genel uygulamaya göre her Yezidin din adamları sınıfından bir ahiret kardeşi vardır. Bir Yezidi, kardeşliğin farz olduğuna inandığı için ahiret kardeşinin kendisine ahirette yardım edeceğine inanır. Bu kardeşin din adamlarına vergi vermesi ise bir zorunluluktur. (Taşgın, 2013: 525). Batman Beşiri örneğinde de bu durum çok farklı değildir. Buna göre buradaki Yezidilerin bir şeyhi, piri ve ahiret kardeşi vardır. Bunlar hazır olmadıkça ölen Yezidi'nin cenaze namazı kılınmaz. Dolayısıyla ahiret kardeşliği, Yezidilerde sadece mürid tabakasında olanları ilgilendiren bir husustur. Her müridin erkek ve kadın olmak üzere iki ahiret kardeşi olmak zorundadır. Ahiret kardeşi olanlar, kirvelikte olduğu gibi birbirleriyle evlenemezler (Akça, 2006: 111). Bu yüzden ahiret kardeşliği konusunda kişi, genellikle başka kasttan birini seçmeye özen gösterir (Alkut, 2013: 97 vd). Ahiret kardeşliği uygulamasında, ahiret kardeşiyle evlenmenin yasak olması kuralı, her tabakadaki bireyin ancak kendisiyle eşdeğer bir konumda olan biriyle evlenme zorunluluğu da eklenince evlenme konusunda bir kısıtlılık ortaya çıkmaktadır. Göçlerle nüfusu giderek azalan Yezidiler, evlenecek kişiyi bulma konusunda sıkıntı yaşayınca ahiret kardeşleri, artık din adamları kastından seçilmeye başlamıştır. Bir müridin, din adamları sınıfından biriyle ve din adamı sınıfından birisinin de mürid sınıfından biriyle evlenmesi yasak olduğundan problem bu yolla aşılmaya çalışılmaktadır (KG, Yusuf, 02.02.2017).

Birbiriyle ahiret kardeşi olanlar, her durumda ahiret kardeşine yardım etmek ve onun sıkıntılarını çözüm bulmakla yükümlüdür (Guest, 2012: 76). Yezidiler arasındaki din referanslı bu uygulama, bir sosyal danışma kurumu olarak değerlendirilebilir. Ahiret kardeşlerinin bir diğer önemli görevi de ölüm anında şeyh ve pir ile birlikte ahiret kardeşinin yanı başında olmasıdır. Burada kişi ahiret kardeşinin Yezidi olarak ölebilmesi için ona telkinlerde bulunur ve ölen kardeşi için dua eder (KG, Salih, 26.01.2017).

Yezidiler, tenasüh inancından dolayı aralarındaki ahiret kardeşliğinin önceki hayatlarında var olduğu gibi bundan sonraki hayatlarında da her zaman var olacağını düşünürler. Bu inanç çerçevesinde Yezidiler, ahiret kardeşlerinin ruhlarının öte dünyaya daha rahat gidebilmesi için birbirlerine yardımcı olurlar (Kreyenbroek &vd, 2011: 35-36). Ahiret kardeşliğinin toplumdaki başka bir işlevi de katı bir şekilde uygulanan kastlar arası geçiş yasağını manevi bir bağlanmayla yumuşatmaktır. Nitekim bu şekilde alt kasttan biri, bir üst kasttaki dindaşıyla kardeş olup manevi anlamda eşdeğer olabilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak kendisiyle görüşülen bir mürid şunları ifade etmiştir: “Ahiret kardeşliğiyle bizim sıradan halk olan müridler ile din adamları sınıfı arasında bir yakınlık kurulmaktadır. Böylece din adamları sınıfından birinin ahiret kardeşim olduğunu bilmem bana güven veriyor” (KG, Aydın, 26.01.2017).

d. Ölüm ve Mezarlık Uygulamaları

Yezidi toplumunda kastlar arası farklılığın kendini hissettirdiği bir diğer alan da mezarlıklardır. Mürid kastı ile Fakirler aynı mezarlıkta olmasına rağmen farklı yerlerde gömülmektedir. Fakirler mezarlığın bir köşesinde ve etrafında başka kasttan mezarlar olmayacak şekilde defnedilmişlerdir. Batman Beşiri ilçesindeki Hamduna (Kurukavak) köy mezarlığındaki bu kişilerin mezarları çok sade ve süsten arınmış vaziyettedir. Müridlerin gömülü olduğu mezarlar genellikle Güneş ve Tavus Kuşu sembolleri ile süslenmişken fakirlerin mezarları sade ve gösterişten uzaktı. Yurt dışında vefat edip bu köye getirilenlerin mezarlarında Yezidi inancını temsil eden Güneş ve Tavus Kuşu sembollerinin yanı sıra son yıllarda ölen kişilerin fotoğraflarının da resmedildiği görülmektedir.

**128 • YEZİDİLERDE DİNİ TEŞKİLATLANMANIN SOSYAL HAYATA YANSIMALARI
(BATMAN-BEŞİRİ ÖRNEĞİ)**



Batman Beşiri Kurukavak(Hamduna) köyünde bir Mürid'in mezarı. Bunlar süslü ve gösterişlidir. (Kaynak: Araştırmacılar)



Batman Beşiri Kurukavak (Hamduna) köyünde Fakirlerin mezarı. Bunlar diğer mezarlıklardan ayrı bir yerdedir ve süsten oldukça uzaktır. (Kaynak: Araştırmacılar)

e. Vergi ve Bağışlar

Yezidi toplumunda din adamlarına zekât/vergi verme ve bağışta bulunma önemli bir uygulamadır. Müridler, her sene din adamı sınıfına kazançlarının bir miktarını vermek zorundadır. Şeyh Adi uygun gördüğü için müridler, din

adamları sınıfına karşı saygıda kusur etmedikleri gibi onların geçimlerini sağlayabilmeleri için zekât adı altında bir tür vergi de verirler. Bu zekâtın dışında yılın belli dönemlerinde Qawallar tarafından Yezidi köyleri arasında *Melek Tavus* sembolünü dolaştırırken de halktan bahşişler toplanır. Din adamları sınıfından Mir'lerin bir diğer gelir kaynağı ise Şeyh Adi vakfından gelen gelirlerdir (KG, Hasan, 26.01. 2017).

Yezidiler arasında din adamları sınıfına verilen bu vergi tarzındaki zekât ve bağışlar konusundaki uygulamalar devam etmekle birlikte özellikle gençler arasında bu konu eleştirilmektedir. Bununla ilgili yapılan mülakatların birinde genç katılımcılardan biri şunları dile getirmiştir:

“Müridlerin din adamları sınıfındakilere zekâtlarını vermesi ve onlara bağışta bulunması sömürüden başka bir şey değildir. Din adamları elbette bizim için önemli şahsiyetlerdir ve bizim onlara karşı saygımız sonsuzdur. Ancak onların çalışmadan halkın sırtından geçinmeleri bana göre doğru değildir. Zaten biz Yezidiler zor şartlar altında kıt kanaat geçinen insanlarız. Çoğumuz hayvancılıkla geçimimizi sağlamaya çalışıyoruz. Ekonomik olarak kendimize zar zor yetebilirken bir de bu kısıtlı kazançtan bir kısmını din adamları sınıfına vermek çok mantıklı gelmiyor bana. Tabi bu hususu büyüklerimizin yanında açıkça ifade edemiyoruz. Çünkü onlar bu konuda çok hassastırlar. Zaten gençler arasında din adamlarına zekât verme ve bağışta bulunma durumu eleştirilmektedir.”(KG, Muzaffer, 10.02.2017).

Qawallar yılda bir kere Yezidi köylerini dolaşarak türbe ziyaretine gelmeyenlerle irtibata geçerler. Bu esnada yanlarına Melek Tavus'un kutsal heykeli alarak köylü Yezidilerin bu heykeli öpüp etrafında üç defa dönerek tavaf etmeleri sağlanır. Bu vesileyle Yezidi köylülerin imanı güçlendirilmiş ve onlar arasında dayanışma ve kaynaşma sağlanmış olur. Bu ritüeller esnasında müridlerden sadaka toplanır. Bununla birlikte Şeyh Adi'nin türbesinden getirilen *Beratta*'lar(Toprak kürecikler) ve takdis edilmiş su (Zemzem) ile bir nevi dini ticaret de yapılır. Bu uygulamalardan elde edilen gelirlerin yarısı Şeyh Adi'nin türbesine, dörtte biri Mir'e geriye kalan ise Qawallara verilir (KG, Yusuf, 02.02.2017). Yukarıda da değinildiği üzere son 20 yıldan beri vergi toplamaya kimsenin gelmediği belirtilmiştir.

SONUÇ

Çeşitli nedenlerden dolayı günümüzde nüfusu iyice azalan etno-dinsel bir topluluk olan Yezidiler, bugün dünyanın farklı yerlerinde yaşamaya de-

**130 • YEZİDİLERDE DİNİ TEŞKİLATLANMANIN SOSYAL HAYATA YANSIMALARI
(BATMAN-BEŞİRİ ÖRNEĞİ)**

vam etmektedir. Yezidilerin çoğunluğu Irak'ta bir kısmı Rusya, Amerika ve Avrupa'dadır. Çok az birçok az bir kısmı da Türkiye'de yaşamaktadır. Ülke-mizde olan Yezidilerin küçük bir topluluğu da Güneydoğu Anadolu Bölge-sinde Batman'dadır. Bu şehirdeki Yezidi nüfusunun kümelendiği yer, Beşiri ilçesi ve köyleridir.

Araştırmamıza konu olan Batman'daki Yezidilerle genel olarak diğer Yezidler arasında benzerlikler söz konusu olduğu gibi farklılıklar da vardır. Burada yaşayan Yezidilerin özellikle kast sistemini andıran dini teşkilatlanma yapısının onları bir arada tutan bir örgütlenme biçimi olduğu görülmektedir. Bu dinsel, toplumsal ve ekonomik sistem Yezidileri bir halk olarak ayakta tutmakta ve dinsel bir topluluk olarak onların yaşamlarını idame ettirmelerini sağlamaktadır. Yezidi toplumunda din referanslı oluşan kastların en temel dayanağı ise kişinin anne-babasının kastına mensup olmasıdır. Kastlar arası geçişin mümkün olmadığı Yezidi toplumunda kişi, içinde doğduğu kastın yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadır.

Yezidi toplumu Müridler ve din adamları biçiminde iki kısma ayrılarak dini ve dünyevi alan arasına sınır koymuşlardır. Benzer ayırım din adamları arasında da ortaya çıkmaktadır. Kast sistemine benzeyen dini sınıflar, Şeyhler, Pirlar, Qawallar, Fakirler ve Köçekler şeklinde gruplara ayrılır ve Yezidiler, bu sistemin sınırlarını bazı istisnai durumlar dışında çiğnemezler.

Yezidi toplumunda, dinsel yapılanmanın etkisini hissettirdiği yerlerden biri evlilik kurumudur. Yezidi inancına göre kastlar arası evlilik hiçbir şekilde söz konusu değildir. Kişi ancak içinde doğduğu kasttan biriyle evlenebilir. Yezidiler, başka inançtan biriyle de evlenemezler. Evlilik gibi ahiret kardeşliği de Yezidiler arasındaki kast ayırımının hissedildiği başka bir uygulamadır. Yezidi inancına göre Mürid kastındaki her bireyin mutlaka bir ahiret kardeşinin olması gerekir. Ahiret kardeşliği uygulamasında müridler genellikle din adamları kastından birisini seçerler. Bu durum, katı bir kast anlayışının olduğu Yezidilerde sınıflar arası manevi geçişi işlevi görür.

Yezidiler, erkek çocuklarını sünnet ettirdiklerinde bir kirve seçerek aslında bir kast tercihi de yapmış olmaktadır. Çünkü kirve olarak seçilen kişinin ailesiyle hiçbir şekilde evlilik söz konusu değildir. Kirve seçimi yapılırken o kişinin dinen evlenilmesi yasak olan birisi olması en önemli tercih sebebidir. Benzer şekilde Yezidilerin kazançlarının bir kısmını belli kasta ayırması da dinsel teşkilatlanmanın sonucudur. Dünyevi alanı temsil eden Müridler, din adamlarına bağış yapmak zorundadır. Bu uygulama, maddi durumu kötü olan Müridler arasında bir huzursuzluk yaratsa dini teşkilatlanmanın devamı açısından bir zorunluluk olarak sürmektedir.

Yezidiler arasındaki kast farklılığı sadece yaşayanlar arasında değil ölümler arasında da devam etmektedir. Köy mezarlığında mezarların yerlerinin tercih edilmiş biçimi ve mezarların estetiği, sınıflar arası farklılığı açıkça ortaya koymaktadır. Fakirlerin mezarları uzakta ve sadeyken Müridlerinki iç içe ve daha gösterişlidir. Netice itibariyle Yezidilerin farklı sınıflar halinde olmaları kendi aralarında bazı dönemler eleştiri konusu olsa da bu durum onların hayatlarını devam ettirmeleri ve dinsel bir topluluk olarak yaşamaları açısından bir zorunluluktur. Gerek Batman örneğindeki gerekse de diğer Yezidi topluluklarındaki bu dinsel teşkilatlanma, onlar açısından bir dayanışmayı ve birlikteliği ifade etmektedir.

EKLER



Batman Beşiri Kurukavak (Hamduna) Köyü

**132 • YEZİDİLERDE DİNİ TEŞKİLATLANMANIN SOSYAL HAYATA YANSIMALARI
(BATMAN-BEŞİRİ ÖRNEĞİ)**



Batman Beşiri Kurukavak (Hamduna) Köyü



Irak'taki Laleş Tapınağı'nı temsil eden Yezidi Kubbesi



Köyü ziyaret eden İngiliz seyyah, arkeolog, sanat tarihçisi ve yazar Sör Henry Layard (Austen Henry Layard, 1817-1894) anısına 1849'da yapılan çeşme



Köy mezarlığındaki Yezidi Kubbesinin kimin tarafından ve ne zaman yapıldığını belirten yazı

134 • YEZİDİLERDE DİNİ TEŞKİLATLANMANIN SOSYAL HAYATA YANSIMALARI
(BATMAN-BEŞİRİ ÖRNEĞİ)



Yezidi kubbesinin yanına yapılmış bir Teberük taşı.



Köydeki Yezidi Mezarlığı



Üzerinde Melekê Tavus motifi olan, melek heykelciği bulunan ve ışıklandırılması yapılan bir erkek mezarı



**136 • YEZİDİLERDE DİNİ TEŞKİLATLANMANIN SOSYAL HAYATA YANSIMALARI
(BATMAN-BEŞİRİ ÖRNEĞİ)**

Kaynaklar

- Akça, M. (2006). Yezidiler, İnanç Esasları ve Ritüelleri. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Alkut, S. B. (2013). Melek Tavusun Halkı Yezidiler. İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydemir, S. (2010). Küresel Dünyada Küçük Dini Grupların Varoluşsal Sorunları ve Entegre-rasyonal Asimilasyonu: Yezidiler Örneği. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 15 (24), 7-32
- Bilge, M. (2002). Yezidiler, Ankara: Kalan Yayınları.
- Bozan, M. (2012). Şeyh 'Adf'siz Yezidilik: Yezidilerin 'Adf b. Müsafır Algısında Yaşanan Farklılaşmalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (2), 23-41.
- Çelik, Ş. (2011). Yezidilerin Yaşam Pratikleri ve Kimlik Algısı. *Mukaddime* (4), 159-173
- Guest, J. S. (2012). Yezidilik Tarihi –Melekê Tawus ve Mishefa Reş'in İzinde- (3 b.). (İ. Bingöl, Çev.) İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Kerçin, Y. (2015). Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Yezidilik (İdil Midyat Örneği). Şırnak: Şırnak Üniversitesi SBE.
- Kreyenbroek, P. G., & Reşow, X. C. (2011). Tanrı ve Şeyh Ad Kusursuzdur- Yezidi tarihinde Kutsal Şiirler ve Dinsel Anlatılar. (İ. Bingöl, Çev.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Lescot, R. (2001), Yezidiler, İstanbul, Avesta Yayınları
- Okçu, D. (2007). Yezidilik ve Yezidiler. Konya: Tablet Yayınları.
- Sever, E. (2006). Yezidiler ve Yezidiliğin Kökeni. İstanbul: Berfin yayınları.
- Süvari, Ç. C. (2006) Artakalanlar (Yezidilik Örneğinde, Etnisite, Din ve Kimlik İnşası), İstanbul, E Yayınları,
- Taşğın, A. (2013). Yezidiyye. DİA İslam Ansiklopedisi , 43, 525-527.
- Turan, A. (1990). Yezidi Din Adamları. Ondokuzmayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi , 125-133.
- Turan, A. (1988). Yezidiler. OMÜİFD , 188-199.
- Turan, A. (1991). Yezidilerin Toplumsal Yaşayışları. OMÜİFD (5), 67-89.

YAHUDİLİKTE ÇOCUK SAHİBİ OLMA VE ÇOĞALMANIN YERİ VE ÖNEMİ*

Salih ÇINPOLAT**

Öz

Yahudi inancına göre Tanrı, ilk olarak Adem ve Havva'ya, daha sonraki süreçte ise, Nuh, İbrahim ve Yakup gibi Yahudilerin (İsrailoğulları) atalarına çoğalmalarını emretmiş ve diğer milletler arasından onları seçmiştir. Tanrı, “seçilmiş millet” İsrailoğulları ile ahit/antlaşma yapmış ve bazı bölgeleri onlara vatan olarak vaat etmiştir. Tanrı'nın çocuk sahibi olma ve çoğalma emrini yerine getirmek ve “seçilmiş millet”in saflığını korumak amacıyla, Yahudilikte, İsrailoğullarına mensup kadınlarla evlenmek, gerekirse çocuk sahibi olabilmek için çok eşlilik, çocuk doğuramayan kısır kadınları boşamak, çocuğu olmadan ölen kişiye varis bırakmak için yenge ile kayınbiraderi evlendirmek, doğum kontrolüne ihtiyatlı yaklaşmak, ciddi bir sağlık sorunu yok ise kürtajdan kaçınmak gibi hemen her türlü çareye başvurulur. Bu bağlamda çocuk sahibi olmak ve çoğalmak Yahudilik açısından çok önemli dini bir emir (mitsva) kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Evlilik, Çocuk, Çoğalmak, Doğum Kontrolü.

Abstract

The Importance And Place of Having A Child And Reproduction In Judaism

The continued presence of people in the world is possible by having a child and reproducing. Every society and religious belief wants to see itself superior to others, to be numerous, and to spread to the world. According to

* Bu makale *Yahudilik Hıristiyanlık ve İslam'da Çocukluk Dönemi İle İlgili İnanç ve Uygulamalar (Fenomenolojik Bir Yaklaşım)* adlı doktora tezi temel alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., MEB Yönetici, salihcinpolat@hotmail.com

Jewish belief, God first ordered Adam and Eve, then in the process, Jews' ancestors (Israelites) like Noah, Abraham and Jacob to reproduce many times and God selected them among other nations. God has made an agreement with "chosen nation" Israelites and covenanted them some regions as homeland. In Jewishness, having children and reproducing are accepted as an order of God. In order to fulfill this order and to preserve the purity of the "chosen nation" in Jewishness, almost all kinds of cure such as: getting married with women of Israelites, if necessary, polygamy to have a child, divorcing the infertile women who cannot give birth to a child, marrying brother's wife to brother-in-law to leave a heir to the deceased without a child, approaching birth control prudently, avoiding abortion if there is no serious health problem, are applied. Since the most important objective of the marriage is having a child in Jewishness, it is necessary for a couple to have at least one son and one daughter or two sons to be accepted as a family. In this context, having a child and reproducing is considered a very important religious order (mitsva) in terms of Jewishness. According to Judaism, by force of this order, it is very important to give birth and to grow, in number for the nation chosen by God (İsraelites), to sustain its existence in the world, to dominate the world by increasing its population, and to breed generations living according to the orders of God.

Keywords: Judaism, Marriage, Child, Reproducing, Birth Control.

GİRİŞ

İnsan, zamana karşı koyamayan, yani doğan, büyüyen, yaşlanan ve ölen bir varlıktır. Bu nedenle insanın varlığını devam ettirmesinin tek yolu çocuk sahibi olması ve çoğalmasıdır. Bütün canlılarda içgüdüsel bir özellik olarak bulunan üreme fonksiyonu, insanlarda, bilinçli olarak kendi soyunu sürdürme, toplumsal rol ve statü sahibi olma, ekonomik yardım beklentisi, yaşlılık döneminde korunma ve bakım isteği, çocuğun doğal olarak masumiyeti ve sevimliliği gibi sebeplerin etkisiyle oluşur.

Hemen her toplum veya dini inanışa mensup insanlar, sayıca artmak ve tüm dünyaya yayılmak arzusunda. Yahudilerin temelini oluşturan İsrailoğulları da *Tanrı'nın seçilmiş bir milleti* oldukları inancıyla çocuk sahibi olma ve çoğalmayı çok önemser. Çünkü doğan her çocuğun, İsrailoğullarının nüfusunu ve gücünü artıracığına ve Tanrı'nın seçtiği milletin dünyaya hakim olmasına katkı sağlayacağına inanılır. Bu makalede, Yahudiliğe göre, insanın yaratılışı, İsrailoğulları'nın seçilmişliği, evlilik, çoğalma ve çocuk sahibi olma, doğum kontrolü ve kürtaj konuları üzerinde durulacaktır.

1. Yahudilikte İnsanın Yaratılışı ve Çoğalması

Yahudiliğe göre her şeyin yaratıcısı Tanrı'dır. Yahudiliğin kutsal kitabında (Tanah) evrenin yaratılış süreci ayrıntılı olarak anlatılır ve dünyadaki varlıkların yaratılma ve çoğalma aşamaları hakkında bilgi verilir. (Yaratılış, 1/1-25). Buna göre yaratılış sürecinin altıncı günü Tanrı, kendi suretinde insanı erkek ve dişi olarak yaratmış, onları kutsamış ve “*Verimli olun, çoğalın, yeryüzünü doldurun ve denetimimize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun.*” (Yaratılış, 1/26-28) diyerek çoğalmalarını emretmiştir. Tanah'ta hem insanın Tanrı suretinde erkek ve dişi olarak yaratıldığından (Yaratılış, 1/27) hem de Tanrı'nın önce erkeği (Adem), daha sonra da yapısal özelliğindeki boşluğu tamamlamak üzere, onun kaburga kemiğinden kadını (Havva) yarattığından bahsedilir.(Bkz. Yaratılış, 2/7-25; Pope, 2007: EJ, I/370). Erkek ve kadın cinsinin yaratılmasından sonra insanlığın çoğalma süreci de başlar.

Tanah'taki ifadelerle göre, ilk yaratılışın üzerinden zaman geçtikçe Tanrı'nın buyruklarına uygun yaşamayan insanlar, yeryüzünde fesat çıkarmış ve Tanrı'yı kızdırmıştır. Tanrı, insanın yeryüzünde işlediği kötü fiilleri nedeniyle nedamet duymuş ve her tarafı sular altında bırakan tufan olayıyla, Nuh ile birlikte gemide olanlar dışında, bütün canlıları yok etmiştir. (Bkz. Yaratılış, 6/5-22; 7/1-24; 8/1-22). Tanrı, tufan olayından sağ kurtulan Nuh ve ailesine: “*Verimli olun, çoğalın, yeryüzünde türeyin, artın.*” (Yaratılış, 9/1) diyerek o an için dünya üzerinde yaşayan az sayıdaki insanın çoğalmasını emretmiştir. Tanrı daha sonraki süreçte, aynı şekilde İbrahim'e “*Seni fazlasıyla kutsayacağım; soyunu göklerin yıldızları, kıyıların kumu kadar çoğaltacağım...*” (Yaratılış, 22/17) diyerek onun soyunu toprağın tozu kadar çoğaltacağını belirtmiştir. (Yaratılış, 12/2; 13/16; 15/1-5; 16/10; 22/17). İbrahim'in soyundan olan İshak ve Yakup'a da benzer ifadelerle çoğalmalarını emreden Tanrı, onların soyunu çoğaltacağını, bazı toprakları onlara vatan kılacağını vaat etmiştir. (Bkz. Yaratılış, 26/3-4, 23-24; 28/13-14; 30/1-23; 32/12; Mısır'dan Çıkış, 32/13; Levililer, 26/9; Yasa'nın Tekrarı, 6/3; 7/13-14, Yeşeya, 54/1-17; 66/22).

2. Yahudilikte Seçilmişlik İnancı

Yahudi inancına göre bütün insanlığın atası Adem'dir. Adem'den sonra insanlık Nuh ile çoğalmış ve onun oğullarından itibaren insanlar arasında ilk ırki ayrımlar oluşmuştur. Tanrı'nın Nuh'a verdiği fazilet ve üstünlüğün oğulları arasında Sam'a, Sam'ın faziletinin İbrahim'in büyükbabası Eber'e, ondan da İbrahim'e, İbrahim'den oğlu İshak'a ve onun oğlu Yakup'a geçtiğine inanılır. (Adam, 1997: 333-334)

Tanrı'nın Yakup'a "Tanrı ile uğraşan" anlamında "İsrail" adını vermesi üzerine (Yaratılış, 32/22-32), onun soyundan gelenlere *İsrailoğulları* denilmiştir. (Gürkan, 2012: 13-14). Tanah'a göre *İsrailoğulları*, Tanrı tarafından seçilmiş ve diğer milletlerden üstün kılınmıştır. Buna göre Tanrı, onlara ayrı bir önem ve değer vermiş (Bkz. Yasa'nın Tekrarı, 7/6; 10/15; 14/2; 26/16-19; 28/9; Yaratılış, 12/1-3; Mısır'dan Çıkış, 19-1-6; Levililer, 20/26), ve onlarla farklı zamanlarda özel olarak ahit/anlaşma yapmıştır. Bu ahit ya da antlaşmalardan biri, Tanrı'nın İbrahim ile yaptığı ve daha sonra diğer İbrani ataları olan İshak ve Yakup ile yenilediği ahittir. (Bkz. Yaratılış, 17/6-8; 18/18-19; 22/16-18; 25-28. bab). Bu ahit ile Tanrı, İbrahim'i ve neslini kutsamak suretiyle onları çok ve bereketli kılma ve kutsal topraklara mirasçı yapma vaadinde bulunmuş ve İbrahim'e şöyle demiştir: "*Seni çok verimli kılacağım. Soyundan uluslar doğacak, krallar çıkacak. Antlaşmamı seninle ve soyunla kuşaklar boyunca, sonsuza dek sürdüreceğim. Senin ve senden sonra soyunun Tanrısı olacağım. Bir yabancı olarak yaşadığın toprakları, bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrısı olacağım.*" (Yaratılış, 17/6-8). Tanrı, Musa'nın önderliğinde Mısır'dan çıkan İsrailoğulları ile Sina dağında da bir ahit yapmıştır. Bu ahitte İsrailoğulları yalnızca İsrail Tanrısı'nı sevip O'na itaat etmek ve Tora'nın emirlerine uymakla yükümlü kılınmış, eğer Tanrı'ya itaat ederlerse bütün milletlerden üstün tutulacakları, bolluk, bereket ve zaferin onlara tahsis edileceği vaat edilmiştir. (Yasa'nın Tekrarı, 7/12-13; 26/18-19; 28/1-14). Eğer itaatsizlik ettiklerinde ise helâk edilecekleri, kutsal topraklarını kaybedecekleri ve diğer milletlerin elinde eziyet çekmeye mahkûm olacakları vurgulanmıştır. (Yasa'nın Tekrarı, 8/19-20; 28/1-2, 15). "*Tanrı'nız olmak için sizi Mısır'dan çıkaran Rab benim. Kutsal olun çünkü ben kutsalım.*" (Levililer, 11/45) ifadelerinde de bu seçilmişlik durumuna değinilmiştir.

Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki bu özel ilişki Yahudi kutsal metinlerinde, "Tanrı-has kavim", "kral-tebaa", "efendi-köle", "çoban-sürü", "baba-oğul", "anne-çocuk", "koca-karı", "damat-gelin" gibi çeşitli metaforlara başvurularak anlatılır. (Harman, 2013: *DİA*, XLIII/206). Bu nedenle Yahudiler, kendilerini genel anlamda diğer milletler yanında "Tanrı tarafından seçilmiş ve üstün bir millet" olarak görür.

Yahudilerin yüzyıllarca birçok sıkıntılarla karşılaşmalarına, sürgün edilmelerine, başka ulusların egemenliği altında yaşamalarına rağmen milli ve dini benliklerini nasıl korudukları ve yok olup gitmedikleri hep merak edilmiştir. Bu açıdan Yahudilikte nesli devam ettirme, çocuk sahibi olma ve çoğalmanın

nasıl değerlendirildiği onların tarih boyunca önemsedikleri seçilmişlik inancının anlaşılması açısından da önem arz etmektedir.

3. Yahudilikte Evlilik

Tanah'ta, erkeği yalnızlıktan kurtaracak olan kadının, erkeğine arzulu/istekli ve ona boyun eğen bir özellikte olduğu (Yaratılış, 3/16); erkeğin kadına, kadının da erkeğe olan arzusunun meşru yollardan giderilmesi gerektiği vurgulanır. Bu nedenle erkek ile kadının ilişkisinde meşru kabul edilmeyen zina ve kişinin, annesi, üvey annesi, üvey kız kardeşi, torunları (oğlunun kızı ya da kızının kızı), halası, teyzesi, amcasının eşi, kardeşinin eşi, gelini, kayınvalidesi, eşinin kızı, aynı anda eşinin kız kardeşiyle evlenmesi veya onlarla ensest ilişkiye girmesi yasaktır. (Bkz. Mısır'dan Çıkış, 20/14; Levililer, 18/1-30; 19/29; 20/10-22, 21/7-9; Çölde Sayım, 5/11-31; Yasa'nın Tekrarı, 5/18; 22/20-30; 27/20-23) Hatta ensest ilişki,¹ putperestlik ve adam öldürme ile birlikte ölüm cezasına çarptırılmayı gerektiren üç büyük suçtan biri sayılır. (*Babylonian Talmud*, Sanhedrin, 74a. Mishnah, (1972): Sanhedrin, 7/4; 9/1).

Yahudiliğe göre, erkeğin ve kadının birbirine karşı olan ilgisinin meşru yollardan giderilmesinin yolu olan evliliğin asıl amacı, çocuk sahibi olmaktır. (Washofsky, 2001: 132; "Children", 2007: EJ, IV/617). Yahudi Kutsal Kitabında insanı evlenmeye ve çocuk sahibi olmaya teşvik eden, hatta bunu yerine getirilmesi gereken sorumluluklar arasında gösteren başlıca emirlerden birisi olan; "*Evlenin, oğullarınız, kızlarınız olsun; oğullarınızı, kızlarınızı evlendirin. Onların da oğulları, kızları olsun. Orada çoğalın, azalmayın.*" (Yeremya, 29/6) emrinde erkeklere sorumluluk yüklenerek onlardan hem kendilerinin evlenip bir yuva kurmaları ve çoğalmaları, hem de çocuklarını evlendirmeleri istenir.

Tanah'ta, tarihsel ve sosyal şartların da etkisiyle, evlenecek olan oğul için eş seçiminde babanın etkin bir rolü olduğunu ortaya koyan anlatımlar vardır. Çünkü bu dönemde evlilik, yeni bir ailenin başlangıcı olmanın yanında, o zamana kadar mevcut olan ailenin bir uzantısı olarak da anlaşılmıştır. Bunun

1 *Tanah*'ta, İbrahim'in baba bir anne ayrı olan kız kardeşiyle evlenmesi (Yaratılış, 20/12); Yakup'un iki kız kardeş ile aynı anda evli olması (Yaratılış, 29/16-35) ve Musa'nın babasının, halasıyla evlenmesi (Mısır'dan Çıkış, 6/20) gibi evlilik örnekleri vardır. Ancak bunların *Tanah*'a göre daha az kapsamlı olan "Nuh Yasaları"na göre değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir. (Bkz. Greenberg, 2007: EJ, IX/755).

nedeni ailenin soyunu devam ettirecek olanların, babanın oğlu ve oğlunun oğulları olduğu şeklindeki anlayıştır. Örneğin İbrahim, oğlu İshak'ı evlendirmek istediğinde, ona Kenanlılardan kız almak istememiş ve güvenilir bir hizmetçisini akrabaları arasından oğluna eş bulması için görevlendirmiştir. Hizmetçi de kendisine verilen görevi yerine getirmiş ve Rebeka'yı İshak'a eş olarak getirmiştir. (Bkz. Yaratılış, 24/1-67).

Talmud'da evli olmayan erkeğin neşeden, iyilikten, kendisini koruyacak bir kalkandan, huzurdan mahrum olacağı ve tam bir erkek olmayacağı (BT, Yevamoth, 62b) belirtilerek erkek için evlenmenin önemi vurgulanır. Evli olanlardan ve evlilikten övgüyle söz edilir ve insanoğlunun aile kurumuna, eşe, evliliğe olan ihtiyacı üzerinde durulur. (Bkz. BT, Yevamoth, 62a, 63a; Sanhedrin, 22a, 22b; Niddah, 45b). Bir kişinin evlenmekten kaçınması, isteyerek çocuksuz kalması, gücü ve durumu elverişli iken çoğalmaması tasvip edilmemenin ötesinde dini bir yasak ve suç sayılır. Evlenmeyen erkeklere de, işe yaramaz anlamında *ravak* denilir. (Ünal, 2012:674; Dinler Tarihi Ansiklopedisi, 1990: I/312).

4. Yahudilikte “Yabancı Kadınlar” ile Evlilik

Tarihi süreçte Yahudiler, Babil sürgününe kadar “İsrailoğulları”, dinleri de “İsrail dini” veya “Yahvizm” olarak anılırken; sürgünden sonra onlara “Yahudiler” dinlerine ise “Yahudilik” denilmiştir. (Bkz. Ezra, 4/4, 12; 5/5; Kurt, 2007: 213-214; Adam, 1997: 334-335). Sürgün sonrası Yahudilerin lideri olan Ezra ve Nehemya tarafından sürgünden dönenlerle sürgüne hiç gitmeyip İsrail topraklarında kalanlar veya sonradan oraya gelip yerleşenler arasında kesin bir ayırım yapılmış ve sürgüne gitmeyenler *Yahudi* tanımının dışında tutulmuştur. Sürgünden dönenler “kutsal zürriyet” (*zera kodeş*) olarak tanımlanmış, bu “kutsal neslin” etnik ve biyolojik olarak saflığının korunması amaçlanmıştır. (Kurt, 2007: 131-133; 213-215). Bu nedenle Yahudilerin *yabancı* kadınlar ile evlenmeleri yasaklanmış, hatta evli olanların boşanması istenmiştir. (Bkz. Ezra, 9/10-14; 10/1-44, Nehemya, 13/23-28). Daha sonraki süreçte Yahudi ırkının saflığı anlamında bir kişinin Yahudi kabul edilebilmesi için Yahudi bir anneden doğmuş olması gerekli görülmüştür. (BT, Kiddushin, 68b; Gürkan, 2012: 177; Arık, 2011: 195-196).

Yahudilikte, Ezra'dan önce de, evlilik ve çoğalma teşvik edilmiş, bu evlilikten doğacak çocuklar veya gelecek nesiller düşünülerek Yahudi olmayan *yabancı* kadınlar ile evlenilmemesi gerektiğine yönelik birçok emir veya teşvik vurgulanmıştır. Örneğin; İbrahim, oğlu İshak'ın; İshak da oğlu Yakup'un

Kenanlılardan kız almasını istememiştir. (Bkz. Yaratılış, 24/3, 37-40; 27/46; 28/1-5). Hititli iki kız ile evlenen Esav, bu durumun annesi Rebeka ile babası İshak'ı üzdüğünü anlayınca, İsmail'in soyundan bir kız ile evlenmiştir. (Yaratılış, 26/34-35; 28/6-9).

Tanah'ta Yahudilerin kız alıp vermelerinin yasak olduğu yedi millet (Hititler, Girgaşlılar, Amorlular, Kenanlılar, Perizliler, Hivliler, Yevuslular) sayılmış (Yasa'nın Tekrarı, 7/1, Çıkış, 34/11-16) ve “*Kız alıp vermeyeceksiniz. Kızlarınızı oğullarına vermeyeceksiniz; oğullarınıza da onlardan kız almaya caksınız. Çünkü onlar oğullarınızı beni izlemekten saptıracak, başka ilahlara tapmalarına neden olacaklardır. O zaman Rab size öfkelenecek ve sizi çabucak yok edecek.*” (Yasa'nın Tekrarı, 7/3-4) denilerek Yahudilerin, Kenanlılar ve diğer yabancı kabileler ile evlenmemeleri emredilmiştir. (Bkz. Mısır'dan Çıkış, 34/16; Ezra, 9/12; 10/1-44; Nehemya, 10/30; 13/23-28; Yeşu, 23/12-13). Buna gerekçe olarak, dinsel ve ırksal saflığı korumak, (Eroğlu, 1997: 30; Arık, 2011: 51-52) *yabancıların* putperest adetlerinin benimsenme ihtimali (Mısır'dan Çıkış, 34/16; 1. Krallar, 11/2-4) ve kendi dinlerinde meydana gelebilecek zaaf konusunda duyulan genel bir endişe gösterilmiştir. (Bkz. BT, Abodah Zarah, 36a, 36b; Schereschewsky, 2007: EJ, XIV/376; Kennel, 1995: 481-482; Sperber, 2007: EJ, VII/485-487). Bu nedenle cemaat içi evlilikler yoluyla Yahudi ırkını ve dinini korumak amaçlanmıştır. Yahudilerin Babil Sürgününden (M.Ö. 6. yüzyıl) sonra Ezra'ya kadar evlenme yasağı Kenan ilinde yaşayan bu yedi kabile ile sınırlı iken (Yasa'nın Tekrarı, 7/1-4), Ezra'nın reformuyla bu yasak genişletilmiş ve *Yahudi* olmayanların tamamına teşmil edilmiştir. (BT, Abodah Zarah, 36b; Sperber, 2007: EJ, VII/485; Kurt, 2007: 216; Arslantaş, 2008: 25).

Günümüzde, Ortodoks Yahudilerin yabancı kadınlarla evlilik hususunda katı tutumları devam ederken; Muhafazakar ve Reformist Yahudilerin çoğunda, başka dinden bir kadın ile evlenmek isteyen Yahudi'nin nikahının dini törenle kıyılabilmesi için, nikah kıyılırken hahama doğacak çocuklarının Yahudi geleneklerine göre yetiştirileceğine dair söz vermesi gerekli görülür. (Gürkan, 2012: 251; Örs, 1966: 376; Kurt, 2007: 224-225 (262. dipnot).

5. Yahudilikte Neslin Devamını Sağlama ve Çocuk Sahibi Olma

Yahudi kutsal kitabında çocuk sahibi olmak ve Tanrı'nın çoğalma konusundaki emrini (Yaratılış, 1/28) yerine getirmek çok önemsendiğinden çocuk doğuramamak veya kısırlık, kadın için bir utanç, üzüntü sebebi ve Tanrı'nın bir cezası olarak değerlendirilir. (Bkz. Yaratılış, 20/17-18; 30/22-24; 1. Samu-

el, 1/6-11; 2. Samuel, 6/23; Mezmurlar, 113/9). Bu üzüntü ve utanç durumundan kurtulabilmek için, İbrahim'in eşi Sara, uzun yıllar çocuğu olmayınca, İbrahim'e cariyesi Hacer ile birlikte olmasını tavsiye etmiş, bu sayede çocukları olabileceğini ve çocuksuz kalma durumundan kurtulabileceklerini belirtmiştir. (Yaratılış, 16/1-4). Burada Sara, cariyesi kanalıyla da olsa (cariyesinin doğurduğu çocuğu kendi çocuğu olarak gördüğünden) çocuk sahibi olmayı amaçlamıştır. Tanah'ta yer alan benzer bir örnek de Yakup'un eşiyle ilgilidir: Yakup, Rahel ve Lea adlı iki kız kardeş ile evlenmiştir. Çocuk doğuramayan Rahel, kardeşi Lea'nın çocuk doğurmasını kıskandığından, cariyesi Bilha'yı Yakup'a eş olarak verip, cariyesinin doğurduğu çocuğu kendi çocuğu olarak kabul ederek, bu utanç durumundan kurtulmak istemiştir. (Yaratılış, 30/1-24). Çünkü çocuksuz olmak demek, verimsiz, harap, adeta ölmek ile eşdeğer kabul edilmiştir. (Yaratılış, 30/1; bkz. *BT*, Nedarim, 64b; Browning- Bunge, 2009: 27-28; Robinson, 2000: 139).

Yahudilikte çocuk sahibi olamamak sadece kadın için değil, erkek için de bir ceza ve noksanlık olarak değerlendirilmiştir. (Levililer, 20/20-21; Yereya, 22/30). Bu nedenle çocuk sahibi olmayan din adamlarının, yüksek dini mahkeme olan *Sanhedrin Meclisine* üye olmalarına olumlu bakılmamıştır. (*BT*, *Sanhedrin*, 36b).

Tanah'ta “*Çocuklar Rab'bin verdiği bir mirastır, Rahmin ürünü bir ödüdür. Yiğidin elinde nasılsa oklar, Öyledir gençlikte doğan çocuklar. Ne mutlu ok kılıfı onlarla dolu insana! Mahkemede (kent kapısında) düşmanlarıyla tartışırken utanç duymayacaklar.*” (Mezmurlar, 127/3-5) denilerek çocukların, hem soyu devam ettirdiği hem de güç ve asker anlamına geldiği belirtilir. Yahudiliğe göre, Tanrı'ya itaat eden kişinin eşi verimli asma gibi olur ve çocukları da zeytin filizleri gibi sofrasının etrafını süsler. (Mezmurlar, 128/3-4). Tanrı'nın buyruklarına uygun yaşayanların çocuklarına Tanrı'nın sevgisi binlerce nesil devam eder (Mısır'dan Çıkış, 20/6; Yasa'nın Tekrarı, 5/10) ve gelecek nesilleri de verimli, bereketli ve kutlu olur. (Bkz. Yasa'nın Tekrarı, 28/1-4; 7/12-14; Levililer, 26/9; Mısır'dan Çıkış, 23/25-26; Yeşeya, 54/1-17). Yahudiler için Tanah'ın emri gereği çocuk sahibi olmak, evliliğin en temel gayesi kabul edilir, özellikle ailenin soyunu devam ettirdiği inancıyla erkek çocuk sahibi olmak daha önemli görülür. (Carlebach- Baskin, 2007: *EJ*, III/174).

Yahudi din adamları olan *Rabbiler* de, çocuk yapma ve çoğalma konusuna büyük önem vermiş, bir ailenin kaç çocuk yapacağı, bu çocuklardan kaç tanesinin kız, kaç tanesinin erkek olması gerektiği gibi pek çok hususu ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır. Bu konuda, bazı din adamları Tanah'ta yer alan

“onları erkek ve dişi yarattı ve kutsadı...” (Yaratılış, 5/2) ifadesine dayanarak, her ailenin en az bir erkek bir kız çocuğu olmalıdır demiş; bazıları her ailenin iki erkek çocuğu, bazıları ise iki erkek iki kız çocuğu olması gerektiğini savunmuştur. (Bkz. Mishnah, Yebamoth, 6/6; BT, Yevamoth, 61a-61b, 62a- 62b; Robinson, 2000: 139). Bu konuda, evli bir çiftin aile olarak sayılabilmesi için bir erkek bir kız çocuğa ya da iki erkek çocuğa sahip olması gerektiği şeklinde yorumlar da yapılmıştır. (Bkz. BT, Yevamoth, 62a; Baumgarten , 2007: EJ, III/721; “Children” 2007: EJ, IV/617; Robinson, 2000: 139; Basalel; http://www.salom.com.tr/haber-90567-yahudilikte_cinsellik.html (18/04/2016).

Yahudilikte bir adamın soyunu devam ettirmek amacıyla bir oğul sahibi olabilmesi için, birden çok kadınla evlilik dahil hemen her türlü çareye başvurması istenir. (Bkz. BT, Yevamoth, 65a; Baba Metzia, 115a; Sanhedrin, 20b, 21b, 22a; Megillah, 13b). Çünkü Yahudi geleneğinde Tanah’taki çoğalma emrinin kadınlara değil, erkeklere düşen bir sorumluluk olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. (BT; Yevamoth, 65b, 80b; Mo'ed Katan, 23a; Shabbath, 31a; Kethuboth, 101b; Sotah, 12a; Kiddushin, 34a, 34b, 35a; Baba Metzia, 84b; Sanhedrin, 59b; Apple, 2007: EJ, XIV/563-564). Bu nedenle erkek, Tanrı’nın çoğalma emrini yerine getirmek için her çareye başvurmalı ve azami çaba göstermelidir.

Yahudi din bilginlerine göre, evliliğinin üzerinden on sene geçmesine rağmen çocuğu olmayan kişi, “Verimli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun.” (Yaratılış, 1/27-28) emrini yerine getiremediği için, hemen karısını boşaması ve yeniden evlenmesi gerekir. Çocuk doğuramadığı için kocası tarafından boşanan kadın isterse bir başka erkekle yeniden evlenebilir, ancak ikinci kocasından da on sene çocuğu olmazsa, ikinci kocası da onu boşayabilir. Buna göre kadının kısır olması Yahudi hukukunda boşama sebeplerinden biri olarak kabul edilir. (Mishnah, Yebamoth, 6/6; Gittin 5/11; BT; Yevamoth, 64a; Browning-. Bung, 2009: 33,35; Robinson, 2000: 139) Bununla birlikte sadece çocuk sahibi olamadığı için sevgi dolu bir evliliğin sonlandırılmasının ve yuvanın dağıtılmasının uygun olmayacağı da kimi din bilginlerince dile getirilir. (Carlebach- Baskin, 2007: EJ, III/175).

6. Yahudilikte Erkeğin Soyunun Devamının Sağlanması: Levirat Evliliği

Yahudilikte çocuk sahibi olmaya ve soyu devam ettirmeye verilen önem, Tanah’taki şu ifadelerde çok farklı bir boyutta kendini gösterir: “Birlikte oturan kardeşlerden biri oğlu olmadan ölürse, ölenin dulu aile dışından biriy-

le evlenmemeli. Ölenin kardeşi dul kalan kadına gidecek. Onu kendine karı olarak alacak, ona kayınbiraderlik görevini yapacak. Kadının doğuracağı ilk oğul, ölen kardeşin adını sürdürsün. Öyle ki, ölenin adı İsrail'den silinmesin. Ama adam kardeşinin dul karısıyla evlenmek istemiyorsa, dul kadın kent kapısında görev yapan ileri gelenlere gidip şöyle diyecek: 'Kayınbiraderim İsrail'de kardeşinin adını yaşatmayı kabul etmiyor. Bana kayınbiraderlik görevini yapmak istemiyor.' Kentin ileri gelenleri adamı çağırıp onunla konuşacaklar. Eğer adam, 'Onunla evlenmek istemiyorum' diye üstelerse, kardeşinin dul karısı ileri gelenlerin önünde adamın yanına gidecek, onun ayağındaki çarığı çıkaracak, yüzüne tükürecek ve, 'Kardeşine soy yetiştirmek istemeyen adama böyle yapılır' diyecek. Adamın soyu İsrail'de 'çarığı çıkarılanın soyu' diye bilinecek." (Yasa'nın Tekrarı, 25/5-10; bkz. Yaratılış, 38/1-10). Buna göre eğer bir kişi, evli olduğu halde çocuğu olmadan ölürse, geride kalan eşi, kocasının kardeşi ile evlenmeli (*yibum/levirate*) ve böylece ölen kişinin soyunun devamı sağlanmalıdır. Bir kişinin normal şartlar altında yengesi ile evlenmesi yasak olduğundan (Levililer, 18/16; 20/21) bu uygulama, sadece erkek kardeşin çocuğu olmadan ölmesi durumunda söz konusudur. "Ölenin adı İsrail'den silinmesin." (Yasa'nın Tekrarı, 25/6) ifadesinden de bu geleneğin asıl amacının, ölen kimseye bir varis vermek olduğu anlaşılır. Burada çocuk, erkek kardeşinden olsa da aslında ölen ağabeye ait kabul edilir. Tanah'ta Tamar'ın, hile ile kayınpederi ile yatması sonucu dünyaya getirdiği çocukların (Bkz. Yaratılış, 38/1-30) ilk kocası Er'in değil de Yahuda'nın adıyla anılması nedeniyle, *levirat* evliliğinde bir amacı da çocuğu olmadan dul kalan kadının sahipsiz kalmaması ve çocuk sahibi olmasının sağlanmasıdır. Ancak bu durumda da evliliğin, aile kurmanın ve çocuk sahibi olmanın önemsendiği görülür. *Levirat* evliliğinde ölen kimseye bir varis bırakmak önemsendiğinden, ölenin birden çok karısı olduğunda birisi ile *levirate/yibum* evlilik yapılması ve ölen kişinin birden çok kardeşi varsa onlardan birisinin, yengesi ile evlenmesi ile bu gerekliliğin yerine getirilmiş olacağı kabul edilir. (Kurt, 2016: 251).

Yenge ile evlenme görevinin/uygulamasının, muhtemelen sadece, ya çok yakın ya da büyük bir aile içerisinde birlikte oturan erkek kardeşlere uygulandığı, erkek kardeşinden oldukça uzakta yaşayan bir adamın, ölmüş kardeşinin memleketine taşınması ve onun işlerini devam ettirmesi gibi ciddi sıkıntılara katlanmaya mecbur bırakılmadığı belirtilir. (Kennel, 1995: 484-485).

Son dönemlerde şartların değişmesi ve özellikle çekirdek ailenin geniş aile sisteminin yerini almasıyla, yenge ile evlenme uygulaması da azalmıştır. Yahudi din bilginlerinden Rabbi Gerşom Ben Yehuda (960-1028) çok eşliliğe

karşı çıkmış, 1879 yılındaki Filedelphiya Hahamlar Konsili'nde yenge ile evlenme (*yibum*) ve bu görevi yerine getirmeyene ceza verme (*halitza*) geleneklerinin anlamlarını kaybettiği ve artık zorunlu olmadığı açıklanmış ve 1950 yılındaki *Kudüs Bildirisi*'nde levirat evliliği yasaklanmıştır. Ancak bu uygulamanın dini bir emir olduğunu ve uygulamak gerektiğini savunan Ortodoks Yahudiler de vardır. (Kennel, 1995: 484-486; Kurt, 2016: 252-253; Basalel, 2001: III/788-789).

7. Yahudilikte Doğum Kontrolü

Doğum kontrolü genel olarak, cinsel birleşme sonucunda kadınların gebe kalmasını önlemek, gebelik olasılığını azaltmak ya da istenilen zamanda çocuk sahibi olmayı sağlamak amaçlarına yönelik uygulanan çeşitli yöntemlere verilen addır. Tanah'ta erkeğin çoğalma sorumluluğunu yerine getirmekten kaçınması, cinsel ilişkide spermlerin kadının yumurtasını döllemesini engellemek amacıyla dışarıya boşalması şiddetle kınanır. (Yasa'nın Tekrarı, 25/5-10). Doğum kontrolü amacıyla cinsel ilişki esnasında geri çekme yönteminin kullanılması, kişinin üreme imkanlarını israf etmesi ve spermlerin dışarı atılması uygun görülmez ve bu uygulamayı bilerek yapmak, doğabilecek bir çocuğa yaşam hakkı vermemek ve cinayet işlemek olarak kabul edilir. (Bkz. BT, Niddah, 13a; Yevamoth,34b; Jakobovits, 2007: EJ, III/723).

Yahudilikte sağlıklı insanların doğum kontrolü uygulamaları tasvip edilmediği gibi, zeka geriliği ya da akıl hastalığı olup cinsel açıdan aktif kişilere de, rutin bir şekilde doğum kontrolü veya kısırlaştırma yapılması uygun görülmez. Bu durumda olanlar ile ilgili genel hükümler vermek yerine, ayrı ayrı değerlendirmek gerektiği vurgulanır. (Chitirk, <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=83545> (10/06/2016)).

Yahudilikte doğum kontrolüne, kadının yaşının çok küçük olması, gebe olması ve emzirdiği küçük bebeğinin bulunması gibi, kadın hamile kaldığında kendisinin veya karnındaki çocuğunun ciddi zararlar görebileceği durumlarda izin verilir. Eğer kadın hamile kalmak için çok küçük yaşta ise hamileliğin onun hayatını tehlikeye atabileceği kabul edilir. Kadın zaten hâlihazırda hamile ise karnındaki bebeğin zarar görebileceği düşünülür. Kadının emzirdiği küçük çocuğunun bulunması durumunda ise, hamile kalınırsa bu küçük çocuğu süttten kesmesi gerekeceği, bunun da çocuğun sağlığına zarar vereceği hatta ölümüne sebep olabileceği değerlendirilir ve anne ya da çocuğun sağlığının ciddi anlamda tehlikeye düşebileceği bu gibi durumlarda doğum kontrolü uygulanabileceği belirtilir. (BT, Yevamoth 12b; Kethuboth, 39a).

Yahudiler arasında doğum kontrolüne ihtiyatlı yaklaşanlar, Tanrı'nın "çoğalın" emrine karşı gelmemek için, erkekler yerine kadınların doğum kontrol yöntemlerini kullanmasını önerir. Doğum kontrolünün uygulanması gerektiği durumlarda, erkeğin kondom kullanması yerine, kadının *Spiral/IIUD* veya *diyafram* gibi yöntemleri kullanmasının daha uygun olacağı, bu sayede erkeğin çoğalma emrine karşı gelmemiş olacağı kabul edilir. Çünkü "verimli olun ve çoğalın" emrinin erkeklere hitap ettiği, bu nedenle doğum kontrol yöntemlerinin erkeklerin kullanmasının uygun olmayacağına inanılır. (Jakobovits, 2007: EJ, III/723).

Ortodoks Yahudiler doğum kontrolü uygulamalarını, Tanrının "çoğalın" emrine karşı gelmek olarak anladıklarından bu yöntemleri kullanmama ya özen gösterir. Bu nedenle Ortodoks Yahudiler arasında doğum oranı, doğum kontrolü konusunda daha esnek olunabileceğine inanan Muhafazakar ve Reformist gibi diğer Yahudi mezhepleri mensuplarına göre biraz yüksektir. Reformist Yahudiler, doğum kontrolü uygulamasının tıbbi nedenler dışında, insanların kendi sosyal ve ekonomik durumlarını değerlendirerek, vicdani olarak kendilerinin karar verebileceğini ve doğum kontrolü uygulanabileceğini; Liberal Yahudiler de mevcut çocukların daha iyi şartlarda büyümele-ri, aşırı yoksulluk, yetersiz yaşam koşulları gibi sebeplerle doğum kontrolü uygulanabileceğini savunur. Doğum kontrolü uygulaması bağlamında değerlendirildiğinde genel olarak Yahudiler arasında doğum oranının düştüğü gözlenmiştir. Örneğin; İsrail'de 1950 yılındaki doğurganlık oranı binde 4 iken, 1995 yılında bu oranın binde 2,6 olduğu kaydedilmiştir. (Jakobovits, 2007: EJ, III/723; Schmelz –DellaPergola, 2007: EJ, V/555; <http://www.shamash.org/lists/scj-faq/HTML/faq/08-11.html> (20/04/2016). 2006 yılında bu oran binde 2,9 (<http://arsiv.salom.com.tr/news/print/9919-Israilde-dogum-dengeleri-degisiyor.aspx> (03/02/2017)). 2014 yılında ise 3,1 olmuştur. (<http://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.TFRT.IN?> (03/02/2017)).

8. Yahudilikte Çocuk Düşürme ve Kürtaj

Çocuk düşürme, kasıtlı ya da kaza ile gebe olan kadına dışarıdan yapılan bir müdahale veya kadının bizzat kendisinin düşürücü herhangi bir hareket yapması sonucu çocuğun ölü doğması; kürtaj ise, anne karnındaki ceninin çeşitli yöntemlerle normal doğum vaktinden önce alınması ve gebeliğin sonlandırılmasıdır.

Yahudilikte doğum kontrolü yöntemleri ile gebeliği önlemek, genel anlamda tasvip edilmediği gibi, gebelik oluştuktan sonra çocuğun düşürülme-

si ya da kürtaj da uygun görülmez. Yahudilikte çocuk düşürme konusunda *Tanah*'ta yer alan, “*Adamlar kavga ederken gebe bir kadına çarpar, kadın çocuğunu düşürürse ve başka bir zarar görmezse, saldırgan, kadının kocasının istediği ve yargıçların onayladığı miktarda para verecektir. Ama başka bir zarar varsa, can yerine can, göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere vereceksin.*” (Mısır’dan Çıkış, 21/22-25) açıklaması esas alınır. Buna göre, kavga ya da tartışma esnasında gebe kadının zarar görmesine ve erken doğum yapmasına (çocuğu düşürmesine) sebep olan kişinin, nüfusun artmasına engel olduğu için para cezası ödemesi gerekir. (Elon, 2007: EJ, I/271).

Çağdaş Yahudi din adamlarının çoğunluğuna göre kürtaj, sadece annenin sağlığının hamilelik nedeniyle tehlikede olduğunun doktorlar tarafından kesin olarak açıklanması ve annenin sağlığına kavuşmasının fetüsün alınması ile mümkün olacağı durumlarda kabul edilebilir. Burada insan yaşamını kurtarmak için normal şartlarda kabul edilmeyen dini hükümlerin zaruretlerden dolayı esnetilebileceği prensibi esas alınır. Yani annenin hastalığının ölümcül olmaması, fetüsün engelliliği ve yasak bir ilişki sonucu hamile kalınması gibi nedenlerle kürtaj yapılamaz. (Elon, 2007: EJ, I/272; Robinson, 2000: 143). Engelli bir kadın, çocuğuna bakamayacak durumda olsa bile kürtaj yaptırması uygun görülmez. Çocuğun bakımını toplumun üstlenmesi ve mümkünse bir devlet kurumunda değil Yahudi bir aile tarafından evlât edinilerek büyütülmesi ve yetiştirilmesi tavsiye edilir. (Chitirk, <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=83545> (10/06/2016)).

Yahudilikte çoğalma ve çocuk sahibi olma, evlenme, aile kurmaya verilen önem, cennete giremeyecek yedi tip insan sayılırken, evlenmeyenlerin ve çocuğu olmayanların da dahil edilmesi ile daha iyi anlaşılır. (BT, Pesachim, 113b). Hatta bu tip insanların neslin çoğalmasına katkıda bulunmadıkları ve Tanrı'nın artmasını istediği bir konuda azalmaya sebebiyet verdikleri için kan dökmüş/cinayet işlemiş gibi görüldüğü kaydedilir. (BT, Yevamoth, 63b.) Evliliğe, aileye, çocuk sahibi olma ve çoğalmaya dini bir emir (mitsva) olarak çok önem veren Yahudilerin nüfusunun günümüzde yaklaşık on dört milyon olduğu tahmin edilir. (Aydın, 1989: DİA, II/196; Schmelz-DellaPergola, 2007: EJ, V/555: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-population-of-the-world> (02/02/2017)).

SONUÇ

Yahudiliğe göre Tanrı, insanlığın atası Adem’i ve eşi Havva’yı yarattıktan sonra, onlara ilk olarak “çoğalmalarını” emreder. Tanrı bu emri daha sonra

Nuh, İbrahim, İshak ve Yakup'a da bildirir. Dünya üzerindeki diğer milletler arasından onların soyunu seçen Tanrı, onlarla özel ahit/antlaşma yaparak emir ve yasaklarını açıklar. Yahudilikte erkek ve kadınlar arasında zina ve enstet ilişkiler yasaklanırken, “seçilmiş milletin” saflığını korumak amacıyla yabancı kadınlarla evliliğe de olumlu bakılmaz. Evlenmek ve çocuk sahibi olmak Yahudiler için Tanrı'nın bir emri kabul edildiğinden, bu emri yerine getirmek için imkanı olanların ilk fırsatta evlenmesi ve en az bir erkek bir kız ya da iki erkek çocuğa sahip olmaları gerekli görülür. Bir erkek için çocuk sahibi olmak o kadar önemlidir ki, evlenip de çocuğu olmadan ölen erkeğin neslini devam ettirmek için, ölenin eşi ile kardeşinin, yenge-kayınbirader evliliği (levirate/yibum) yapması ve onun adına çocuk dünyaya getirmeleri istenir. On yıl boyunca çocuk doğuramayan kadının boşanabileceği ve çok kadınla evlilik konusu da, çocuk sahibi olmanın Yahudiler açısından öneminin bir diğer göstergesidir. Çoğalmanın erkeğe yönelik bir emir/sorumluluk olduğu anlaşıldığından erkeklerin doğum kontrolü yöntemlerini kullanması uygun görülmez. Sağlık açıdan ciddi bir tehlike olmadığında kürtaj da asla tasvip edilmez. Buna göre Yahudilikte Tanrı tarafından seçilmiş olma, seçilmiş milletin çoğalması ve vaat edilen topraklara hakim olma anlayışı hep diri tutulur. Tanrı'nın “çoğalın” emri de bir Yahudi için yerine getirilmesi gereken en önemli görevlerden kabul edilir.

Kaynaklar

- *Açıklamalı Kutsal Kitap*, (2010), İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Adam, Baki, (1997), “Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVII, s. 333-358.
- Arık, Durmuş, (2011), *Buhara Yahudileri*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Arslantaş, Nuh, (2008), “Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, İstanbul, C. 6, S.11: 9-46.
- Apple, Raymond, (2007) “Marriage” *Encyclopaedia Judaica*, (EJ), Second Edition, (Ed. Fred Skolnik, Michael Berenbaum), USA: Thomson Gale/Keter Publishing House, C. XIII, s. 563-565.
- Aydın, Mehmet Akif, (1989), “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA,) İstanbul, C. II, s.196-200.
- *Babylonian Talmud*, (BT), (The Standard Formatted PDF and HTML Editions), (<http://hakhah.com/>)
- Basalel, Yusuf, (2001), *Yahudilik Ansiklopedisi I- III*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Basalel, Yusuf, “Yahudilikte Cinsellik”, http://www.salom.com.tr/haber-90567-yahudilikte_cinsellik.html (18/04/2016).

- Baumgarten, Elisheva, (2007), “Birth” *Encyclopaedia Judaica*, C. III, s. 720-722.
- Browning, Don S.- Bunge, Marcia J. (2009), *Children and Childhood in World Religions, (Primary Sources and Texts)*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Carlebach, Alexander-. Baskin, Judith R, (2007), “Barraness and Fertility” *Encyclopaedia Judaica*, C. III, s. 174-175.
- Chitirk, Rav Mendy, “Bir İlahiyat Problemi Olarak Yahudiliğin Engellilere Bakışı 2” (Çev: Estreya Seval Vali) <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=83545> (Erişim: 10/06/2016).
- Cohn, Haim Hermann, (2007), “Incest In Jewish Love”, *Encyclopaedia Judaica*, C. IX, s. 755-756.
- *Dinler Tarihi Ansiklopedisi 1, (İlkel Dinler, Çoktanrıçı Dinler, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam)* (1990), İstanbul: Ansiklopedi Yayınları.
- Elon, Menachem, (2007), “Abortion” *Encyclopaedia Judaica*, C. I, s. 270-273.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet, (1997), *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara: Seba Yayınları.
- Farsi, Moşe, (2006), *Tora ve Aftara I-V*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Greenberg, Moshe, (2007), “Incest (In the Biblical Period)” ; *Encyclopaedia Judaica*, C. IX, s. 755.
- Gürkan, Salime Leyla, (2012), *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları.
- _____, (2005), “Kur’an’a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğullarının Seçilmişliği Meselesi”, İstanbul: *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13, s. 25-61.
- Harman, Ömer Faruk, (2013), “Yahudilik” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, C. XLIII, s. 197-201.
- Hasanov, Eldar, (2012), “Yahudi Hukukunda Evlilik Engelleri”, *Dinlerde Nikah Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantısı*, İzmir, s. 237-256.
- Jakobovits, Immanuel, (2007), “Birth Control”, *Encyclopaedia Judaica*, C. III, s. 723.
- Kennel, William F. (1995), “Eski Musevi Ailesi” (Çev: Hakkı Şah Yasdıman), *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, S. 9: 475-501.
- Kurt, Ali Osman. (2007), *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Kurt, Ali Osman, (2016), “Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar” *Turkish Studies, (International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic)*, Volume 11/17 http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1190850677_11KurtAliOsman-kda-245-266.pdf (24/01/2017).
- *Mishnah*, (1972), (Translated From The Hebrew With Introduction And Brief Explanatory Notes by Herbert Danby) London: Oxford University Press.
- Örs, Hayrullah, (1966), *Musa ve Yahudilik*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Pope, Marvin H. (2007), “Adam”, *Encyclopaedia Judaica*, C. I, s. 371-372.
- Robinson, George, (2000), *Essential Judaism (A Complete Guide to Beliefs Customs And Rituals)*, New York: Atria Paperback.
- Schmelz, Oscar -Sergio Dellapergola (2007), “Demography” *Encyclopaedia Judaica*, C. V, s. 555-572.
- Schereschewsky, Ben Zion, (2007), “Mixed Marriage, İntermarriage” *Encyclopaedia Judaica*, C. XIV, 376.

152 • YAHUDİLİKTE ÇOCUK SAHİBİ OLMA VE ÇOĞALMANIN YERİ VE ÖNEMİ

- Sperber, Daniel (2007) “Gentile” *Encyclopaedia Judaica*, C. VII, s. 485-487.
- Ünal, Asife, (2012), “Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik, 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum) Ankara, Dinler Tarihi Araştırmaları VIII*, s. 673-693.
- Washofsky, Mark, (2001), *Jewish Living, (A Guide to Contemporary Reform Practice)*, New York: URJ Press.
- Yasdıman Hakkı Şah, (2001), “Yahudi Dininde Ailenin Yeri”, *DEÜİFD*, İzmir, S.14: 241-266.
- Yiğitoğlu, Mustafa - Ömer Faruk Habergiren (2016), “Yahudilik ve İslam’da Zina Suçu ve Cezası”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 2, s. 271-297.
- <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-population-of-the-world> (02/02/2017).
- <http://www.shamash.org/lists/scj-faq/HTML/faq/08-11.html> (19/04/2016).
- <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/9919-Israilde-dogum-dengeleri-degisiyor.aspx> (03/02/2017).
- <http://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.TFRT.IN?> (03/02/2017).

MÜSLÜMAN OLMAYANLARIN CEHENNEM'DE GÖRECEKLERİ AZÂBIN EBEDİLİĞİ SORUNU

Hasan Rıza ÖZDEMİR*

Öz

Cehennem azâbının ebedîliği konusu, İslâm tarihinin ilk devirlerinden itibaren bir ilmî mesele olarak ele alınmıştır. Günümüzde de bu tartışmalar devam etmektedir. Asr-ı saadetten uzaklaşıldıkça, yabancı kültürlerin etkisiyle İslâm âleminde Kur'an'dan sapmalar baş göstermiş ve birçok bozuk görüşler, inançlar ve fırkalar ortaya çıkmıştır. Bunların desteklenmesi amacıyla da hadisler uydurulduğu tarihsel olarak variddir. Kur'an âyetleri de keyfi olarak te'vil edilmiştir. Makalede bu görüş müzakere olunacaktır.

İslâm'dan önceki inanç sistemlerinde de tartışılan bu konuda, dinler tarihi alanında önemli incelemeleriyle tanınan Makdisî (ö.355/966), uhrevî cezanın mevcudiyetini benimsemeyen hiçbir din mensubunun bulunmadığını ve genellikle cezanın hak edildiği kadar devam edip bir gün sona ereceğinin kabul edildiğini söyler.

Azâbın ebedî olup olmaması noktasında yapılan değerlendirmelerin, Kur'an'ın ilgili ayetlerinde geçen *huld* “خلد” ve *ebed* “ابد” kelimelerinin sözlük anlamı dışında kazandığı terim anlamı ve yorum farklılıkları üzerinden yapıldığı görülmektedir. Özellikle mezheplerin ortaya çıktığı ve insanlara tesir ederek görüşlerini kendi yollarına çekme çabalarının yoğun olarak yaşandığı dönemlerde bu tarz tartışmaların hız kazandığı anlaşılmaktadır.

Cehennem azâbının ebedî olmadığı fikri Mevlanâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve İbnu'l-Vezir'in (ö.840/1436) yanısıra Musa Carullah Bigiyef

* M.E.B'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni, (Ankara Sincan 100. Yıl İmamhatip Ortaokulu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Doktora öğrencisi, hasanriza75@hotmail.com

ve İsmail Hakkı İzmirli gibi bazı son devir âlimleri tarafından da benimsenmiştir.

Ehl-i sünnet'in büyük çoğunluğu ile Mu'tezile, Şia ve Haricîler ahirette kâfirlere uygulanacak azâbın ebedî olduğu fikrini benimsemişlerdir.

Ehl-i sünnet kelimcileri, *إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا* "(Allah onları) ancak içinde ebedî kalacakları cehennem yoluna iletir. Bu ise Allah'a çok kolaydır." (Nisâ, 4/169; Ahzâb, 33/65) mealindeki âyetlere dayanarak, cehennem hayatının sonsuz olduğu fikrini benimsemiş, bunun aksini savunan Cehmiye'yi bid'atçı olarak nitelendirmişlerdir.

Nitekim zikredilen âyet ile birlikte yine Kur'an'da geçen : *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا* "Şüphesiz inkâr edenler ve zulmedenler (var ya), Allah onları asla bağışlayacak ve doğru yola iletcek değildir". (Nisâ, 4:168) âyeti, inkârcılar ve zulmedenler için azâbın ne şekilde olacağını bildirmektedir.

Araştırmamızda cehennem ve azâbın ebedîliği süreciyle ilgili kavramlar, Kur'an bütünlüğü bağlamında değerlendirilmiştir. Kur'an'ı Kerim'deki âyetler, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilmeyip tek tek ele alınarak yorumlandığında herkesin kendi doğrularına dayanak bulması son derece kolaydır.

Oysa Kur'an bütünlüğü içerisinde çelişkiden uzak bir kitaptır. Bu yaklaşım tarzı objektif bir sonuca ulaşılmasında yardımcı olur.

Anahtar Kelimeler: Cehennem, Azâb, Sonsuz, Gayr-i Müslim, Huld.

Abstract

The Problem of Helpless Eternity That Non-Muslims Will See in Hell

The question of the eternity of the hell-of-cause has been dealt with as a problem since the early ages of Islamic history. Various discussions on this problem are continuing today.

The eternity of hell or the punishment has been discussed in the belief systems before Islam. Makdisî, known for his important observations in the history of religions, was chosen not to have any religious affiliations that did not adhere to the punishment, and to continue as long as the combination provided, and was chosen to be a day off.

As a result of foreign cultures, deviations from the Qur'an in the Islamic world began and many distorted views, beliefs and divisions emerged as

“Golden age” moved away. Hadiths were invented for their support; The verses of the Qur’an are distorted arbitrarily. One of these distorted views is that "the hell is not eternal.

In this context, the idea that a kind of paradise life will be experienced in hell, that little pleasure will be taken, that there will be no wisdom in eternal punishment, that the divine mercy covers all the believers and the unbelievers, and that all beliefs are right and correct. Finally, the pagan, the Ahl-i book, the Mecussi, the Buddhist, all people have been put forward as “in fact” worshipping Allah.

The justice and legal system that exists in the life of the world is not always able to distinguish justice from unjustified and justice. However, Allah, the Absolute Justice, will take a separate account with the Muslim and the non-Muslim hereafter. There are many verses in the Qur’an about this. So the fate of those who believe and do not believe will be different.

Keywords: Hell, Azâb, Infinite, Non-Muslim, Huld.

GİRİŞ

Cehennem azâbının ebedîliği meselesi, İslâm tarihinin ilk devirlerinden itibaren bir problem olarak ele alınmıştır. Günümüzde de bu problem üzerinde çeşitli tartışmalar devam etmektedir.

“Cehennem azâbının sonsuzluğu konusu İslâm’dan önceki inanç sistemlerinde de tartışılmıştır. Dinler tarihi alanında önemli incelemeleriyle tanınan Makdisî (ö.355/966), uhrevî cezanın mevcudiyetini benimsemeyen hiçbir din mensubunun bulunmadığını ve genellikle cezanın hak edildiği kadar devam edip bir gün sona ereceğinin kabul edildiğini söyler.” (Topaloğlu, 1993:VII, 231) Bu düşünce İslam inanç esaslarıyla bağdaşmaz. Örneğin, Kur’an’da; “*İs-railoğulları: Sayılı birkaç gün müstesna, bize ateş dokunmayacaktır, dediler. De ki (onlara): Siz Allah katından bir söz mü aldınız -ki Allah sözünden caymaz-, yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?*” (Bakara, 2/80) buyrulmuştur. Diğer taraftan “Ehl-i Sünnet Kelamcıları ‘...Orada ebedî kalıcıdır.’ (Nisâ, 4/169; Ahzâb, 33/65) mealindeki ayetlere dayanarak, cehennem hayatının sonsuz olduğu fikrini benimsemiş, bunun aksini savunan Cehmiye’yi bid’atçı olarak nitelendirmişlerdir.” (Karagöz vd, 2010:88)

“Asr-ı saadetten uzaklaşıldıkça, yabancı kültürlerin etkisiyle İslâm âleminde Kur’an’dan sapmalar baş göstermiş ve birçok bozuk görüşler, inançlar ve fırkalar türemiştir. Bunların desteklenmesi amacıyla da hadisler uydurul-

muş; Kur'an âyetleri keyfi te'villerle tahrif edilmiştir." Bu bozuk görüşlerden biri de "Cehennem azâbının ebedî olmadığı fikridir". "Buna bağlı olarak da cehennemde bir çeşit cennet hayatı yaşanacağı, azaptan zevk alınacağı, ebedî azapta hikmet olamayacağı, ilâhî rahmetin mü'min-kâfir herkesi kapsadığı, her türlü inancın hak ve doğru olduğu ve nihayet putperest, Ehl-i kitap, Mecusi, Budist gibi tüm insanların gerçekte "Allah'a ibadet ettiği" şeklinde görüşler ileri sürülmüştür." (Sabri, 1996:9)

Derin çukur anlamındaki cehennem kelimesi, nahiv âlimlerinin çoğuna göre, Allah'ın ahirette azap edeceği ateşin adıdır. Yaygın görüşe göre "Cehennem" Farsça bir kelime olup Arapçalaşmıştır. Bir başka görüş ise, Cehennem, İbranicedeki çukur, kuyu anlamına gelen "kihinnam" kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir. (İbn Manzûr, I.525)

Râgıb el-İsfahani de "Cehennem" kelimesini "Allah'ın tutuşturulmuş ateşi" olarak tanımlar ve kelimenin aslının Farsça olduğunu ve Arapçalaştırıldığını söyleyenlerin bulunduğunu ifade eder. (Râgıb, 1986:143) Cehennem kelimesi Kur'anda yetmiş yedi ayette geçmektedir. (Bkz: Abdalbâkî, 1970:230-231)

Bunların elli ikisi Mekkî, yirmi altısı Medenî sureler içinde yer almaktadır. Cehennem kelimesi bu âyetlerde herhangi bir sözlük anlamı taşımaktan ziyade, azâbı hak edenlerin "iskân mahalli = مَثْوَاى (mesvâ)" olarak tasvir edilmiştir. Kur'an'da "helak yurdu = دَارَ الْيَوَار (dâru'l-bevâr)" (İbrahim, 14/28) ve "kötü yurt = سُوءُ الدَّار (sûu'd-dâr)" (Rad, 13/25) gibi terkiplerle de nitelenen cehennem için, ayrıca "ne kötü karağâh = بَيْسَ الْفَرَار (bi'se'l-karâr)" (Sâd, 38/60), "ne kötü bir yatak = بَيْسَ الْمِهَاد (bi'se'l-mihâd)"(Sad,38/56), "ne kötü bir dönüş yeri = بَيْسَ الْمَصِير (bi'se'l-masîr)" (Mücadele, 58/8) gibi terhib ve tahvif ifade eden ünlemler de kullanılmıştır. (Bkz: Abdalbâkî, 1970:230-231)

"Ehl-i sünnet'in büyük çoğunluğu ile Mu'tezile, Şia ve Haricîler ahirette kâfirlere uygulanacak azâbın ebedî olduğu fikrini benimsemişlerdir."(Temizkan, 2009:5) İmam Eş'arî (ö.324/936), Cehmiye dışındaki (ö.128/745) bütün İslâm âlimlerinin ahiret azâbının ebedî olduğu konusunda ittifak ettiklerini ifade etmiştir. (Eş'arî, 1938:I.142)

Azâbın Ebediyetini Savunanların Dayandıkları Deliller

Azâbın sonsuzluğunu iddia edenlerin dayanakları, Kur'ân-ı Kerîm'de çoğu kez tekrarlanan ve "ebediyet" veya "uzun zaman" mânası taşıyan

“ خلد ” huld kavramı, bunun üç âyette “ أَبَدًا ” ebeden kaydıyla te’kit edilmesi, azâbın süreklilik arz edeceğini ve orada ölümün bulunmadığını belirten diğer âyetler ve bu hususları teyit eden hadislerdir. Onlar ayrıca hak ile bâtil veya iman ile küfür arasındaki farkı, dine karşı duydukları derin saygı ve samimi duygu ile korumak istemişlerdir. Bu görüşü savunanlara göre, kâfirler eninde sonunda azaptan kurtulacaksa haklı ile haksız ve iyi ile kötü arasında fazla bir fark kalmamış olur. Ayrıca azap ve cezanın yaptırımını önemli ölçüde zayıflar. Buna karşılık azâbın bir gün sona ereceğini savunanlar bazı âyetlere, özellikle *قَالَ النَّارُ مَثْوِيكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ* “Allah da buyurur ki: Allah'ın dilediği hariç, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir. Şüphesiz Rabbin hikmet sahibidir, bilendir.” (En’âm, 6/128) ve *خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا * وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَّجْدُودٍ* “Mutsuz olanlara gelince; cehennemdedirler. Onların orada şiddetli bir soluyuşları vardır.”; “Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır.”; “Mutlu olanlara gelince, onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedî kalacaklardır. Bu (nimetler) bitmez, tükenmez bir lütuftur.” (Hûd, 11/106-108) surelerinde yer alan istisnalara, ayrıca Nebe suresinde *لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا* “Devirlerce içinde kalacaklar” (78/23) “Sınırlı bir zaman dilimi” mânasına gelen “أَحْقَابٌ” “ahkâb” kavramına, adalet ilkesine ve ilâhî rahmetin gazâbını kuşattığı inancına dayanırlar. Kur’ân’ı Kerîm’de ebediyet anlamına gelebilecek âyetlerin çokluğuna rağmen fânîliğe delâlet eden istisna âyetlerine ebediyet taraftarları tatminkâr bir yorum getiremedikleri gibi azâbın süresini sınırlandıran ahkâb kavramını da tarafsız bir şekilde ebediyet lehine yorumlayamamışlardır. Ahkab, “hukub” kelimesinin çoğuludur. Hukub, ard arda olma manasını da içererek “asır” ve “karn” kelimeleri gibi peş peşe gelen birçok seneyi kapsayan bir devir demektir ki “seksen küsur yıl” diye yaygındır. Her biri bin sene demek olan ahiret günleriyle, senesi üç yüz altmış gün olmak üzere seksen yıl diye rivayet edilmiştir ki yirmi dokuz bin sene kadar bir devir demek olur. (Topaloğlu, 1993:232)

“Yetmiş bin sene diyenler de olmuştur. Her ne olsa “hukub”, sonu olan bir müddeti ifade ettiği için buradan cehennem azâbının sona ereceğini anlamak isteyenler olmuştur. Fakat şunu gözden kaçırmamak gerekir ki tekil

bir kelime olan “*hukub*”un, sonu olan bir süreyi ifade etmesinden çoğul olan “*ahkab*”ın da sonlu olması gerekmez. Tefsircilere göre: Bu kelimede ard arda gelme manası bulunduğu ve az bir müddetin de ard arda gelmesi halinde sonsuza kadar gidebileceği cihetle; devirlerce, sonsuza kadar demek olur.” (Yazır, ty:VIII, 5542)

“Adalet ilkesine gelince, kişiyi azâba sürükleyen küfür ve inkâr insanın dünya hayatı ile sınırlı olduğu halde ahiretteki cezanın sonsuz olması suç ve ceza dengesi açısından tereddütlere yol açmıştır. Meselenin çözümü için suç ve ceza dengesinin kemiyette değil keyfiyette aranmasının gerektiği şeklinde ortaya konan yorum da tatmin edici değildir.” (Topaloğlu, 1993:VII, 232)

Azâbın ebedî olduğunu savunan İslâm âlimlerinin dayandıkları delilleri şöyle sıralayabiliriz:

Kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacakları, Kur’an’da özellikle (خلد) “*Huld*” ve (ابد) “*Ebed*” kelimelerinin geçtiği âyet-i kerîmelerle ifade edilmiştir. “*Huld*” ve türevlerinin geçtiği âyetlerin otuz dördü cehennemle ilgilidir. Bu âyetlerin üçünde “*Huld*” kavramı “ ابد ” lafzıyla te’kid edilmiş, böylece azâbın sürekliliği açık ve kesin bir şekilde ifade edilmiştir. Öte yandan kâfirlerin azaplarının hafifletilmeyeceği, aksine artırılacağı, azâbı tatmaları için derilerinin veya vücutlarının devamlı olarak yenileneceği belirtilmiştir. Bu itibarla Kur’an kâfirlerin ebedî cehennemde kalacaklarını, azâbın kendilerinden kesilmeyeceğini, orada ölmeyeceklerini söylemektedir. (Yavuz, 1991:305)

Kur’an’ın birçok âyetinde kâfirlerin cehennemde ebedî kalacakları bildirilir. Bunlardan bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

- “*İnkâr edip, Allah’ın yolundan alıkoyanları ve sonra da kâfir olarak ölenleri Allah asla bağışlamaz.*” (Muhammed, 47/34)
- “*İnkâr edenleri ve zalimleri Allah asla bağışlamaz Allah onlar için içinde ebedîyen kalacakları cehennem yolundan başka bir yola eriştirmez, bu Allah’a kolaydır*” (en-Nisa, 4 / 168, 169).
- “*Allah’a ve peygamberine kim karşı gelirse ona, içinde sonsuz ve temelli kalınacak bir cehennem ateşi vardır.*” (el-Cin suresi, 72 /23)
- “*Kitap ehlerinden ve puta tapanlardan inkâr edenler, şüphesiz içinde temelli kalacakları cehennem ateşindedirler. İşte bunlar yaratıkların en kötüsüdürler*”(el- Beyyine, 98/6)
- “*İnkâr edip, âyetlerimizi yalanlayanlar, işte onlar da ateşliktir, orada temellidirler. Ne kötü bir dönüşür.*” (et-Teğabün, 65/10)

- “Doğrusu suçlular, temelli kalacakları cehennem azâbı içindedirler. Azâba hiç ara verilmez. Onlar orada tamamen umutsuzdurlar.” (ez-Zuhruf, 43/74–75)
- “Şüphesiz ki Allah kâfirlere lanet etmiştir. (Onlar) ebedî olarak kalıcıdır. (O gün) ne bir dost, ne bir yardımcı bulacaklar.” (el-Ahzap, 33/64–65)

Kâfirlerin cehennemde ebedî kalacakları ve asla cennete giremeyecekleri hususunda Hz. Peygamber’den bize birçok hadis ulaşmıştır. Bunlardan bazıları ise şunlardır:

- “Cennetlikler cennete, cehennemlikler de cehenneme yerleştikten sonra bir münadi “Ey cennet halkı! Sonsuzluk var ölüm yoktur. Ve siz Ey cehennem halkı (sizin için de) Sonsuzluk var ölüm yoktur” diye seslenir.” (Buhari, 1992: VII, 199, 200).
- “Cennette münadinin biri şöyle seslenir: “Ey cennet şüphesiz ki sizin için ebedîyen sıhhat var, hastalık yok ve sizin için ebedîyen yaşam var ölüm yok, sizin için ebedîyen gençlik var ihtiyarlık yok, sizin için dâima nimetlenme mutluluk var sıkıntı ve keder yok” (Müslim, 1992: IX, 1973).
- “Her kim kendisini bir demir parçasıyla öldürürse, demiri elinde onu karnına saplar halde cehennem ateşinde ebedîyen ve dâimî kalacaktır. Her kim ki zehir içerek intihar ederse, o kimse de zehrini cehennem ateşinde ebedî ve dâimî kalarak içecektir. Her kim de bir dağdan yuvarlanır ve kendini öldürürse, o da cehennem ateşinde ebedî ve dâimî olarak yuvarlanacaktır” (Buhari, 1992: VII, 32; Müslim, 1992:II, 301)

Kur’an’da belirtildiğine göre “Allah’ın dilemesi müstesnâ olmak üzere gökler ve yer devam ettiği sürece azâb da sürecektir”(Hûd 11/107) İbn Abbas “Gökler ve yeryüzü devam ettiği sürece orada ölüm yoktur ve orada sürekli kalınacaktır” diyerek buradaki istisnanın ebedî hayat olan ahirette sürekliliği vurgulamak için olduğunu belirtmiştir. Ahiret hayatı ebedîdir, dolayısıyla oradaki göklerin ve yerin varlığı da ebedîdir. Aynı âyette her ne kadar azâbın devamı istisnâ kaydıyla ilâhî iradeye bağlanmışsa da Allah Teâlâ azâbı sona erdireceğini beyan etmemiş hatta aksini bildirmiştir. Ahiret hayatının ebedî oluşu dikkate alınırca söz konusu istisnâ “Gökler ve yer var olduğu müddetçe” şeklindeki ifadenin hissettirebileceği zaman sınırlandırmasını ortadan kaldırmaya yönelik olmalıdır. Aksi takdirde bir sonraki âyette aynı kayıtlarla zikre-

dilen cennet nimetlerinin de sona ereceğini kabul etmek gerekir ki, bu nimetlerin kesintisiz olacağına dair bilgiyi veren âyetlerle çelişir. Her iki grup da bulunduğu yerde sürekli kalacaktır. Bu ifade zihinde süreklilik ve kesintisizlik anlamını canlandırmaktadır. Her ifadenin bir gölgesi vardır. Burada yer alan bu ifadenin gölgesi de budur. Şu halde ilâhî idareye bağlanan istisna kaydı ebedîyeti te'yit edici olarak kabul edilmelidir. (et-Taberî, 2001: XII, 581-582; er-Râzî, 1992:XIII,125-128; Kutup, 1990:VI,164; Temizkan, 2009:51)

Yukarıda da belirtildiği gibi azâbın uzun devirler boyunca devam edeceğini “أَحْقَابُ” (*Ahkab*) kelimesiyle ifade eden âyet (en-Nebe, 78/23) ya ehl-i kible ile ehl-i tevhid hakkındadır veya bu kelime “*Ardı arkası kesilmeyecek, sonsuza kadar peş peşe sürüp gidecek olan sonsuz devirler*” anlamına gelmektedir. Söz konusu âyetteki “*Ahkab*” sonlu uzun asırlar anlamında olsa bile ebedîyet ifade eden âyetler daha çok ve daha sarihtir; binaen aleyh tercihe şayan olan bu âyetlerin ifade ettiği hükümdür. (et-Taberî, 2001: XII, 581; Yazır, ty: VIII, 5542)

Müstefiz sünnet bize kalbinde hardal tanesi kadar iman olanın ateşten çıkacağını haber vermektedir. Yine şefaât hadisinde açıktır ki, günahkâr Müslümanlar cehennemden çıkacaktır. Şayet kâfirler de çıkarılacak olsaydı Müslümanlar için tahsis edilen bu durum kâfirleri de kapsamış olurdu. (İbn Kayyim, ty: 746)

İlâhî rahmet dünyada herkese şamil olduğu halde ahirette sadece müminlere tahsis edilmiştir. İlâhî rahmetin gazaptan geniş olması (İbn Kayyim, ty:755) ise azâbın mutlaka sona ereceği manasına gelmez. Bunu azâbın hafifletilmesi, nimet gibi telakki edilmesi veya azap görenlerin rahmete nail olanlara nispetle daha az sayıda olması tarzında yorumlamak mümkündür. (Temizkan, 2009:51)

Sahabe, tabiîn ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacağı konusunda ittifak ettikleri, bu konuda çıkan ihtilafın yeni olduğu ve bid'at ehline ait olduğu ifade edilmiştir. (İbn Kayyim, ty:745)

“Kesin naklî deliller varken aklî veya zayıf bazı naklî delillere dayanarak azâbın sona ereceğini ileri sürmenin dinî bir değeri yoktur. Bu sebeple de Allah'ın kullarını azâba uğratmasında mutlaka bir hikmet aramak isabetli değildir. Eğer hikmet aranır ve ebedî azâbın hikmete aykırı olduğu kabul edilirse, uzun asırlar sürecektir azâbın da hikmete aykırı olması gerekir. Zira ebedî azâba dayanamayan aciz kullar uzun devirler sürecektir olan azâba da dayanamaz.” (Sabri, 1996: 22, 23, 50, 108)

“Allah kâfirleri ebedî olarak azapta bırakacağını haber vermiştir (Vaîd). Azâbı sona erdirecek olursa sözünden dönmüş ve gerçek dışı beyanda bulunmuş olur ki, bu Allah hakkında muhaldir.” (Temizkan, 2009:52)

Allah'ı inkâr edip ona eş koşmanın cezası ancak ebedî olarak devam edecek bir azap olabilir. Daha hafif bir ceza, işlenen suça denk düşmez. Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edildiği gibi: *بَلْ بَدَأ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ* “Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler (günahlar) kendilerine göründü. Eğer (dünyaya) geri gönderilseler yine kendilerine yasak edilen şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancılardır.” (el-En‘âm, 6/128) Kâfirler dünyada ebedî olarak kalsalar bile küfür ve inkârlarına devam eder, durumlarında bir değişiklik meydana gelmezdi. Bu onların ebedî bir inkâr psikolojisi içinde olduklarını gösterir. Yalancılık onlarda karakter halini almıştır. Dolayısıyla ebedî inkâra ebedî azap cezasının verilmesi de mâkul ve mantıklıdır. (Makdisî, 1899:I, 201-202; İbn Kayyim, ty: 746)

Cehennem Azâbının Ebedî Olmadığını Savunanların Dayandıkları Deliller

“Cehennem ebediyeti konusundaki karşıt iki görüşten ilkinin temsilcilerinden Cehm b. Safvan'a göre hem cehennem hem de cennetin fânî olması gerekir; zira mantikî olarak hâdis olan bir şey ebedî olamaz. Ancak bu görüş diğer hiçbir İslâm ekolünce itibar görmemiştir. Çünkü hem ilâhî kudreti hem de ilâhî rahmeti sınırlamakta, ayrıca ebediyet fikrini ortadan kaldırmaktadır. Ebu'l-Huzeyl'in, İbnü'l-Arabi'nin görüşüne benzer şekilde cehennem için ileri sürdüğü yorumu cennete de teşmil etmesi, cehennem azâbını hissetmenin ve cennet nimetlerinden zevk almanın bir gün sona ereceği sonucuna götüren bir telakki olup bu da âlimlerce ciddiye alınmamıştır. Öte yandan Abdülkâhir el-Bağdâdî ile birlikte genellikle kelâm kitapları ve konu ile ilgili diğer eserlerin çoğu, bütün Ehl-i sünnet bilginlerinin ve ümmetin geçmiş hayırlılarının cehennem azâbının ebediyetini benimsediklerini kaydederse de bu isabetli değildir. Çünkü bilindiği kadarıyla içlerinde Hz. Ömer, Ali ve İbn Abbas'ın da bulunduğu sekiz kadar sahâbî ile tabiîn ve onları takip eden nesillerden önemli bazı âlimlerle İbn Teymiyye ve onun yolunu benimseyenlerden oluşan bir grup âlim cehennem azâbının bir gün sona ereceğini kabul etmişlerdir. Bunların bir kısmına göre azapla birlikte cehennem kendisi de yok olacak, diğer bir telakkiye göre ise cehennem boş kalacaktır. Hatta azâbı sona eren

kâfirlerin cennete girecekleri bile iddia edilmişse de bu görüş taraftar bulmamıştır.” (Topaloğlu, 1993:7/232)

Kâfirlere uygulanacak olan cehennem azâbının sona ereceğini kabul eden âlimlerin dayandığı deliller:

Kur'an-ı Kerîm'de geçen üç âyette cehennemde kalışın ebedî olmadığı açıkça belirtilmiştir. Bunlardan biri; خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ “*Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır.*” (Hûd 11/107) kâfirlerin göklerle yerin devam ettiği müddet kadar cehennem ateşinde kalacaklarını, fakat Allah'ın dilemesi halinde bu sürenin kısaltılabileceğini haber veren âyettir. “Âyette yer alan “gökler ve yer” kelimelerinden kastedilen, dünya hayatındaki gökler ve yerdir. Çünkü âyetin devamında belirtilen Allah'ın dilemesine bağlı istisna kaydı bunu göstermektedir. Eğer karşı grubun iddia ettiği gibi ahiretteki gökler ve yer kastedilmiş olsaydı bu istisna aynı zamanda ahiret hayatının da sona ereceğini ifade etmiş olurdu. Hâlbuki ahiret yurdunun ebedî olduğunda, Cehm b. Safvan ve Ebu'l-Huzeyl el-Allaf gibi isimler dışında bütün İslâm âlimleri ittifak etmiştir.” (Temizkan, 1993:52)

İkincisi: قَالَ النَّارُ مُنْوَیْكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ “*Allah da diyecek ki: “Allah'ın diledikleri (affettikleri) hariç, içinde ebedî kalmak üzere duracağınız yer ateştir.” Ey Muhammed! Şüphesiz senin Rabbin hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.*” (En'am, 6/128) “Tehdidin ardından gelen “illâ mâşâallah” şeklindeki istisna ifadesi farklı yorumların yapılmasına sebep olmuştur. Bir görüşe göre bu, “Allah dilerse bu ebedîliği bir müddet sonra sona erdirir”; başka bir görüşe göre de “Allah, dilediği kimseleri orada ebedî kalmaktan kurtarır” anlamına gelir. Bunlardan ilki cehennemden sonlu olacağı, ikincisi ise bazı müşrik ve inkârcıların cehennemde ebediyen kalmaktan kurtulacakları ihtimalini hatıra getirmektedir. Oysa başka birçok âyette her iki ihtimali de ortadan kaldıran açıklamalar mevcuttur. Bu sebeple söz konusu istisnayı, bazı insanları sürekli olarak cehennemde bırakmanın, Allah için bir mecburiyet olmadığı, O'nun hür irade ve isteği ile olduğu şeklinde anlamak daha isabetli görülmüştür. Nitekim Hûd sûresinin 107. âyetindeki benzer bir ifadenin ardından “*Rabbin gerçekten istediğini yapar*” buyurulması da bunu göstermektedir.” (Karaman vd, 2006:470)

Üçüncü âyet ise; لَا يَبْتَئِنَ فِيهَا أَحْقَابًا “*Orada çağlar boyu kalacaklardır.*” (en-Nebe, 78/23) azgınların cehennemde “*Ahkab*” süresince bekleyeceklerini

bildiren âyettir. Âyetteki ahkab “belirsiz uzun süre” anlamına gelen kelimenin cehennem azâbının süresiyle ilgili olması, İslâm âlimleri arasında önemli bir görüş ayrılığının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. (Karaman vd, 2008:537)

“حُقُبٌ” (*Hukb*) kavramı, Kur’anda iki ayette geçmekte olup, [(el-Kehf, 18/60) ve yukarıda mezkur olunan (en-Nebe, 78/23)] mübhem (sınırı belli olmayan) zaman dilimleri için kullanılmıştır. (Râğıb, 1986:180)

Hûd suresinde (11/107) şâkîlere verilecek olan azâbın gökler ve yer var olduğu sürece devam edeceğini belirttiğinden sonra, “*Ancak Rabbinin dilediği hariçtir*” buyrulmuşsa da bu istisna ile Allah’ın azap süresini uzatmayı mı yoksa kısaltmayı mı irade edeceğine dair bilgi verilmemiştir. Bununla birlikte aynı istisna ardından gelen âyette cennet ehli hakkında da yapıldıktan sonra âyetin devamında “Bu bitmez tükenmez bir lütuftur” (عَطَاءٌ غَيْرٌ مُّجْدُوذٍ) denilerek cennet hayatının sonsuzluğu kesin olarak tasrih edilmiştir ki cehennem azâbı hakkında böyle bir beyan yoktur. Buna göre 107. âyette yer alan şâkîlerin azap süresi ile ilgili istisna, ilahî iradenin günün birinde bu azâbı sona erdireceği, 108. âyette geçen cennet ehli hakkında istisna ve bunun devamındaki açıklama ise ilâhî iradenin cennet hayatını ebedîyen sürdürme yönünde tecelli edeceği fikrini vermektedir. Bu durum Allah’ın rahmetinin her şeyi kuşatmış olduğu müjdesine daha uygundur. Nitekim ashabtan Hz. Ömer, Abdullah b. Mes’ud, Abdullah b. Amr, Ebû Said el-Hudri de söz konusu ayetteki istisna kaydını bu şekilde yorumlamış ve cehennemden bir gün sona ereceğini kabul etmişlerdir. Adı geçen sahabilerle bunların görüşüne uyan bir kısım tabîîn, yukarıdaki iki muhkem ayetin (Hud, 11/107; en-Nebe, 78/23) cehennemde kalışı “ebed” ve “hulûd” kelimeleriyle mutlak olarak ifade eden bütün vaîd ayetlerini tahsis ettiğini kabul etmişlerdir. (et-Taberî, 2001: XII, 582; er-Râzî, 1990:XVIII, 63; İbn Kayyim, ty: 744-745; Temizkan, 1993:52)

Kâfirlerin cehennemden çıkmayacaklarını ve azaplarının hafifletilmeyeceğini bildiren ayetlerin ise, cehennemden yok olmayacağını değil cehennem var oldukça azâbın devam edeceğini gösterdiği ifade edilmiştir. (İbn Kayyim, ty: 743)

Ancak, Taberî (310/922), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve daha pek çok Sünnî âlimin eserlerinde yer alan bazı kayıtlar, en azından İslâm’ın ilk dönemlerinde böyle bir ittifakın olmadığını; zira sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes’ud, Abdullah b. Amr, Ebu Hureyre, Câbir b. Abdillâh ve Ebu Saîd el-Hudrî; tâbîînden Şa’bî, Abd b. Humeyd ve İshak b. Râheveyh gibi büyük selef âlimlerinin cehennemdeki azâbın uzun

bir süre devam ettikten sonra nihayete ereceği fikrini savunduklarını belgelemektedir. (el-Makdisî, 1899:I,200-201; İbn Kayyim, ty:743-744; Öztürk, 2011:255; Kalkan, 2007:121-122; Toprak, 2010:38)

“Cehennem azâbının ebedî olmadığı fikri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273), İbn Teymiyye (ö.728/1328) İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve İbnu'l-Vezîr'in (ö.840/1436) yanı sıra Musa Cârullah Bigiyef ve İsmail Hakkı İzmirli gibi bazı son devir âlimleri tarafından da benimsenmiş olmakla birlikte Ehl-i sünnet ulemasının büyük çoğunluğu azâbın sonsuzluğuna ilişkin yorumu bir inanç umdesi olarak algılamıştır.”(Yavuz, 1991:IV,305) “Büyük olasılıkla II.(VIII) yüzyılda başlayan katı tekciriciliğin giderek yaygınlaşması ve muhtelif mezheplerin elinde güçlü bir silah haline getirilmesine bağlamak isabetli görünmektedir.” (Yavuz, 1991:IV.309)

Bütün bunlara ilaveten ahirette sadece günahkâr mü'minlere şefaahat edileceği ve cehennemden yalnız bu zümrenin çıkacağını ifade eden bazı hadisler ile Allah'ın rahmetinin gazâbına baskın çıkmasının azâbın mutlaka sona ereceği anlamına gelmediği, yaratıcıyı inkâr suçuna layık cezanın ebedî olması gerektiği ve kâfirlerin cehennemde ebedî kalacakları hususunda sahabe, tâbiîn ve Ehl-i sünnet âlimleri arasında ittifak olduğu vb. bir kısmı tartışmaya açık argümanlarla cehennem azâbının sonsuzluğunu ispata çalışan çoğunluğun karşısında yer alanlar ise, azâbın ebediliğine işaret ettiği ileri sürülen “ebed” ve “hulûd” kavramlarının arkaik Arapça'da sonsuzluk değil, değişikliğe uğramadan bir yerde uzun süre beklemek anlamına geldiğini belirtmişlerdir.(Öztürk, 2011:256) Kur'an'da “ebeden” şeklinde yer alan bu kavram; biri hariç (Kehf, 18/3) “hulud” kelimesiyle birlikte on bir ayette; olumsuzluk ifade eden cümleler içinde “asla, hiçbir zaman” anlamında, on beş ayette; bir şarta bağlı olarak “süreklilik” anlamında yer almaktadır. (Abdübâkî, 1970:1,230-231)Üç ayette ise “hâlidin” lafzı ile beraber kâfirlerin cehennemdeki kalış süreleriyle ilgili olarak kullanılmıştır. (en-Nisa, 4/169; el-Ahzab, 33/65; el-Cin, 72/23). “Huld” kelime olarak bir yurtta kalmanın devamlılığını ve oradan çıkmamayı ifade etmektedir. (Râğib,1986:220; İbn Manzûr, 1970:I,876) Mesela, Zemahşerî'nin (ö.538/1143) *Esâsü'l-belâğa*'sında *hulûd* “Bir yerde uzun süre kalmak” diye anlamlandırılmış; ayrıca geç yaşlanan ve yaşlandığı hâlde bir tek dişi dahi eksik olmayan kişiyi Araplar'ın mecâzî manâda “muhlîd” lakabıyla andıklarına bir kayıt düşülmüştür. (Bkz. İbn Manzûr, 1970:876; Öztürk, 2011:256)

Kelamcılar ise Kur'an'da geçen “ebed” ve “hulûd” kelimelerini sözlük anlamı dışında terim olarak, sonsuzluk ve ebediyet manasında kullanmışlardır. (Yavuz, 1991: IV. 308) Böyle bir yaklaşım doğru değildir.

Ayrıca Kur'an'da: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ “Kim Allah'a ve Peygamberine karşı isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır.” ve وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمَدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَظِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا “Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.” (en-Nisâ 4/14, 93) buyrulmuş; sahih bir hadiste ise intihar eden birinin de cehennemde kalış süresine “hâliden-muhalleden ebeden” ifadesi kullanılmıştır. (İbn Kayyim, ty:783-784) “Eğer “*hulûd*” ebediyet mânası taşıyaydı büyük günah işleyen müminlerin de Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi cehennemde ebedî olarak kalacaklarını ve hiçbir zaman buradan çıkamayacaklarını kabul etmek gerekirdi. Halbuki Ehl-i sünnet âlimleri arasında müminlerin bir süre azap gördükten sonra cehennemden çıkacakları noktasında icmâ vardır. Şu halde “*hulûd*” ebediyet değil uzun süre anlamındadır.” (Yavuz, 1991: IV. 308)

Bu Kur'ânî argümanların yanında bazı hadislerde hiçbir hayır işleme-
yen ve azaptan kurtulmak dileğinde bulunan mücrimlerin cehennemden çı-
karılacaklarının belirtilmiş olması; Allah'ın rahmetinin dünyada olduğu gibi
ahirette de gazâbına baskın çıkacağı bildirilmesi; Allah'ın esmâ-i hüsnâ-
sından, inkârcılarla isyankârcıları cezalandıracağına işaret eden müntakîm ve
bir anlamda kakhâr ismi dışında kalan isimlerin hemen tamamının Allah'ın
affediciliğini, müşfik, rahman ve rahîm oluşunu ifade etmesi; azâbın ebedî-
liği konusunda ümmetin görüş ayrılığına düşmesi; Allah'ın azap tehdidinden
dönmesinin onun lütufkarlığına ve affediciliğine daha uygun olduğunun, keza
insanları günahları sebebiyle cezalandırmak yerine bağışlamak ve lütufla mu-
amele etmenin O'nun zatına daha çok yaraşacağı düşünülmesi ve nihayet
kısa bir ömürde işlenen sonlu günahlara, sonsuz ceza verilmesinin, kullarına
suç-ceza dengesine riayet edilmesini emreden ve cezalandırma konusunda
aşırıya gidilmesini yasaklayan Allah'ın ebedîyete nispetle çok kısa bir zaman
dilimini kapsayan dünya hayatında suç işleyenleri sonsuz bir azapla cezalan-
dırılması da ilâhî adalet açısından makul bulunmamıştır. (İbn Kayyim, ty:746;
Öztürk, 2011:258)

Cehm b. Safvan ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tan sonra cehennemden sonsuz-
luğu hakkındaki tartışmaları kızıştıran ve kendilerinden sonra kabul veya red
babında birçok eser yazılmasına neden olan İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve
talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) olmuştur. (Kaya, 2009:531)

“Beşerî adalet mekanizmaları elden geldiğince haklı ile haksızı birbirinden ayırmaya çalışsa da mutlak adaleti sağlayamamaktadır. Hâkimlerin hâkimi olan Allah, âhîret hayatında mücrimlerin mutlaka ayrı bir statüye tâbi tutulacağını birçok âyette açıklamıştır. Bu bakımdan iyi ile kötünün farklı şartlarda, farklı sonuçlarla karşılaşacağı şüphesizdir. Kur'an ile birlikte bütün semavî kitaplarda yer alan bu temel hükmü yok farz edecek bir yorumun isabetli olmayacağı açıktır. Ancak suçluya uygulanacak cezanın sonsuza kadar ateş ve cehennem olması gerekli değildir. Tabiatı dolduran sayısız canlılar içinde duygu ve düşünce gibi yüksek iki yeteneğe sahip kılınan insanın bedenine yönelik olumsuz bir eylem nasıl ceza niteliği taşırsa onu arzuladığı, gelişmesi ve yücelmesi için muhtaç olduğu bazı şeylerden yoksun bırakmak da ceza niteliği taşır. İslâm inancına göre, ilâhî ruhun üflenışı ile değer kazanmış olan insanın ebedî mutluluğu ancak Allah'ın rızâsına kavuşmak, O'na muhatap olmak, O'nun cemâlini müşahede etmekle gerçekleşir. Cehennemdeki insan bir gün gelip de azaptan kurtulacak olsa bile kudsî âlemin dışında kalmak gibi büyük bir cezadan kurtulamayacak, eğer ölecek olursa cennette ebedîleşenlerin aksine yok oluşun karanlıklarına gömülecektir. Yücelerin yücesiyle ebediyete kadar beraber olmaktan, O'nun rahmet ve cemâl âleminde yer almaktan büyük bir saadet tasavvur edilemeyeceği gibi bundan mahrum olmaktan büyük ceza da düşünülemez.” (Topaloğlu, 1993:7/232)

SONUÇ

Cehennem azâbının ebedîliği konusu, İslâm tarihinin ilk devirlerinden itibaren bir ilmî mesele olarak ele alınmıştır. Cehennem azâbının ebedî olduğunu ve bir süre devam ettikten sonra son bulacağını savunanların ortaya sundukları âyet ve hadis delilleri bulunmaktadır. Farklı sonuçlara varmalarının sebebi; bu âyet ve hadisleri farklı yönetsel temellerden hareket ederek yorumlamalarıdır. Tartışmanın odağında tarafların delil olarak sundukları en önemli argümanların başında âyetlerdeki *huld* ve *ebed* kelimelerinin manasının farklı anlaşılması ve yorumlanması vardır.

Ehl-i sünnet, Şia, Mutezile ve Hâricî âlimlerin büyük çoğunluğu azâbın ebedî olduğu görüşündedir.

Azâbın bir gün sona ereceği görüşü sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Amr, Ebu Hureyre, Câbir b. Abdillâh ve Ebu Saîd el-Hudrî; tâbiînden Şa'bî, Abd b. Humeyd ve İshak b. Râheveyh gibi sahâbi ve selef âlimleri ve ilk dönem kelimcilerinden olan Cehm b. Safvan ve Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, İbn

Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbnu'l-Vezîr'in yanı sıra Son dönem İslam âlimlerinden Musâ Carullah Bigiyef ve İzmirli İsmail Hakkı tarafından da savunulmuştur.

Mutlak adalet sahibi olan Allah'ın, mü'min ve kâfiri ahirette ayrı ayrı hesaba çekeceğine ilişkin Kur'an'da pek çok ayet vardır. Yukarıda arz olunan müzakereler ve söz konusu ayetlerden inanan ve inanmayanların akıbetlerinin farklı olacağı anlaşılabilir. Buna göre de cehennem ve azâbın sonsuzluğu ile ilgili tartışmalara Kur'an ve sünnet bağlamında baktığımızda azâbın ebedî olduğu fikrinin kolaylıkla anlaşılabilir. Bu sebeple "Cehennem azâbının ebedîliğini savunanların görüşünün", dayandıkları deliller ve kendi ilmi yöntemlerine dayanarak yaptıkları açıklamalar ile daha kuvvetli olduğu kanaati öne çıkmaktadır.

Şüphesiz Allah âdildir ve merhametlidir. O kullarına dilerse merhamet eder dilerse azap eder. Hüküm yalnızca O'nundur.

Kaynaklar

- Abdalbâkî, Muhammed Fuâd (1970). *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, C.I.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil (1992). *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII İstanbul: Çağrı Yay.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil (1928). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, İstanbul.
- el-Makdisî, Mutahhar b. Tahir (1899). *el-Bed' ve't Târîh*, C.I., Paris.
- er-Râzî (1992). "*Tefsîr-i Kebîr*", XIII, Ankara: Akçağ Yay.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (2001). *Câmiu'l-Beyan 'ân Te'vîli Âyi'l Kur'an*, Daru Hicr, Kahire.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub, (ty). *Hadi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*
- İbn Manzûr (1970). "Lisanu'l Arab li'l Muhiyt", "*Huld*", C.I, Beyrut.
- Kalkan, Mehmet (2007). *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hâdi'l-Ervâh İlâ Bilâdi'l-Efrâh Eseri Bağlamında Cennet İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana.
- Karagöz, İsmail- Karaman, Fikret- Paçacı, İbrahim- Canbulat, Mehmet- Gelişgen, Ahmet-Ural, İbrahim (2015). "*Dinî Kavramlar Sözlüğü*", Ankara: DİB Yay.
- Karaman, Hayreddin- Çağrı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kâfi- Gümüş, Sadrettin (2006-2008). "*Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*" C.I-V., Ankara.
- Kaya, Veysel (2009). "*İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sontuluğu Hakkındaki Risalesi*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.18, S.1:531
- Kutub, Seyyid (1990). "*Fî Zılâl-il Kur'an*", C.6., İstanbul.
- Müslim, Ebu'l- Huseyin Müslim b. Haccac (1992). *el-Câmiu's-Sahîh*, I- III, İstanbul: Çağrı Yay.

**168 • MÜSLÜMAN OLMAYANLARIN CEHENNEM'DE GÖRECEKLERİ
AZÂBIN EBEDİLİĞİ SORUNU**

- Öztürk, Mustafa (2011). *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, (Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları), Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Râgıb el-İsfehani (1986). “*el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*”, İstanbul: Kahraman Yay.
- Sabri, Mustafa- Bigiyef, Musa Carullah (1996). “*İlâhî Adalet-Rahmet-i İlahiye Bürhanları*”, (sad, Ömer H. Özalp) İstanbul.
- Temizkan, Ahmet (2009). *Kur'an'da Geçen Huld Kavramının Semantik Tahlili Bağlamında Cennet Ve Cehennem Ebediliği Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş.
- Topaloğlu, Bekir (1993). “*Cehennem*”, D.İ.A., C.VII., İstanbul.
- Toprak, İbrahim (2010). *Cennet Ve Cehennem Ebediliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1991). “*Azap*”, D.İ.A. C. IV., İstanbul.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ty). *Hak Dini Kur'an Dili*, C.VIII., Eser Neşriyat.

TASARIMI VE METNİYLE FARKLI BİR BASKI HİLYE-İ ŞERİFE

Süleyman BERK*

Öz

Hilye-i Şerife, Hz. Peygamber (sav)'in yazı ile anlatıldığı levhalardır. Tarih boyunca Hz. Peygamber'i övmek, insânî ve ahlâkî vasıflarını ortaya koymak için pek çok metin ortaya konulmuştur.

Bugün bilinen klâsik anlamdaki levha Hilye-i Şerife tasarımı ilk defa Hattat Hâfız Osman'da görülmüştür. Fakat Hilye-i Şerife levhasının bu tasarımı alana kadar geçirdiği safhalar henüz tam olarak ortaya konulmuş değildir.

Hilye-i Şerife'lerin farklı tasarımlarına bağlı olarak, ana hilye metni dışında farklılıklara da rastlanmaktadır. Klâsik Hilye-i Şerife levhalarında Besmele, Hilye metni, Hz. Peygamber (sav) ile ilgili bir Âyet-i kerîme ile dört halîfenin isimleri bulunmaktadır. Bu klâsik tertibin dışında çok farklı metinlerle de Hilye-i Şerife levhalarını görmekteyiz.

Makale konusu ettiğimiz baskı Hilye-i Şerife'de de klâsik hilye metni dışında Hâkânî Mehmed Efendi tarafından kaleme alınan ve aslı 710 beyti aşan Hilye-i Hâkânî'den elli iki seçme beyit Ta'lik hurûfât ile dizilmiştir. Böylece ortaya tasarımı ve metni ile farklı bir Hilye-i Şerife çıkmıştır. Bu Hilye-i Şerife levhası'nda da dört halîfenin isimleri ve Hz. Peygamber'le (sav) ilgili âyet (Enbiyâ Suresi 107) bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hilye-i Şerife, Hilye-i Hâkânî, Hz. Peygamber (sav), Hattat Hâfız Osman, Hattat I. Derviş Ali, Hâkânî Mehmed Bey.

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi,
hattatberk@gmail.com

Abstract

A Distinctive Hilya (Hilye-i Serife) in Terms of Both Design and Text

Hilya (Hilye-i Şerîfe) denote sheets (levha), where The Prophet Muhammed (sav) is described in writing. Many threnodies, qasides, poetry, mawlid and hilya were written in order to praise beloved Prophet Muhammed (sav) and to present his humanistic and moral properties throughout history. These texts, devoted to Prophet Muhammed (sav), were written in the finest calligraphy of all: “Hüsn-i Hat”.

The first examples of Hilya sheets were most probably written during Ottoman period. The classical design, known today, was first seen in Calligrapher Hâfız Osman’s work of art. The phases undergone until the ultimate form of design, are not yet studied thoroughly. The Hilya, which is claimed to be the first, is indecisive in terms of dating process.

Owing to the love of The Prophet Muhammed (sav), Ottoman calligraphers wrote Hilya sheets with a passion of divine service. As a result of this love, many different and unique designs were devised and written.

Varieties in the text are observed depending on different designs. Basmala, Hilya text, an Ayah related to the Prophet Muhammed (sav) and names of the four caliphs of Islam are available in the classical design of Hilya sheets.

The printed “Hilye-i Şerîfe”, examined in this study, includes fifty two selected couplets written in Ta’lik letters, from “Hilye-i Hâkânî”, apart from the classical text. “Hilye-i Hâkânî” was written by Hâkânî Mehmed Efendi and it exceeds 710 couplets originally. Consequently, a distinctive “Hilye-i Şerîfe” in terms of both design and text comes into the picture.

In this study, the differences in the text with respect to the Hilye-i Hâkânî are discussed in the footnotes, besides from the characteristics of the “Hilye-i Şerîfe”.

Keywords: Hilya (Hilye-i Şerîfe), Hilye-i Hâkânî, the Prophet Muhammed (sav), Calligrapher Hâfız Osman, Calligrapher I. Derviş Ali, Hâkânî Mehmed Bey.

GİRİŞ

Hz. Peygamber (sav)’i övmek, fizîkî, insânî ve ahlâkî vasıflarını ortaya koymak maksadıyla İslâm Edebiyatı’nda pek çok eser verilmiştir. Evvelâ onu, Cenâb-ı Hak Kur’ân’da methetmiş ve “Âlemlere rahmet olarak gönder-

diğini” (Enbiyâ Suresi 21/107) beyan etmiştir. Farklı âyeti kerîmelerde Hz. Peygamber’in şahsiyeti ve ahlâkı ile ilgili çokça beyanlar bulunmaktadır. (Kalem Suresi 68/4. âyet şöyledir: “Şüphesiz sen büyük bir ahlâka sahibisindir.”; Ahzâb Suresi 33/21 “Ey inananlar! And olsun ki, sizin için, Allah’a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok anan kimseler için Resûlullah en güzel örnektir”)

Hz. Peygamber (sav) hakkında birçok metin ortaya konulmuştur. Ayrıca, çok fazla sayıda “Kelâm-ı kibâr” da mevcuttur. Hattatlar, onun için yazılmış bu metinleri, yazının güzeli olan “Hüsn-i hat” ile satıra dizmişlerdir. Tıpkı Mushaf yazmak gibi, bir hattat için Hilye-i Şerîfe yazmak da önemli bir görev sayılmıştır. Hz. Peygamber (sav)’in beşerî ve ahlâkî vasıflarından bahseden ve ana kısmında, Hz. Ali (ra) veya Ümmü Ma’bed rivâyetlerinden birinin yazılı olduğu Hilye-i Şerîfe levhaları çok farklı şekillerde tasarlanmış ve yazılmıştır.

Öteden beri, Osmanlı’da ilk Hilye-i Şerîfe levhasının, kesin olmamakla birlikte Hâfız Osman tarafından tasarlandığı kabul edilmektedir. Fakat bu tasarımin, Hattat Hâfız Osman Efendi’nin sanat hayatında nasıl bir seyir takip ederek olgun hâle geldiği hususu şimdilik kesinleşmemiştir.

Osmanlı’nın son döneminde farklı tasarımda bir Hilye-i Şerîfe, etrafına Hilye-i Hâkânî’den de beyitler konulmak suretiyle baskı olarak hazırlanmıştır. Makalenin konusu bu Hilye-i Şerîfe’dir.

Hilye-i Şerife Levhaları

Hilye’de, Besmele, Ciharyâr-ı güzîn isimleri, Hz. Peygamber ile ilgili bir âyet (genellikle Enbiyâ suresi 107. âyeti) bulunmaktadır. İslâm Medeniyetine Osmanlı kültürünün hediyesi olan Hilye-i Şerîfe levhasının klâsik tertibinde; Besmele, Hilye metninin yer aldığı ve “Göbek” olarak isimlendirilen kısım, hemen bunun altında Hz. Peygamberle ilgili bir âyet, Kudsî Hadîs veya bir kelâmın yer aldığı kısım bulunmaktadır. “Etek” tabir olunan kısım en altta yer almakta ve eğer hilye metni devam ediyorsa bu yere yazılmıştır. Genel olarak hattat imza satırı da burada yer almıştır. Bunun dışında çok farklı âyet, hadis ve kelâm-ı kibâr kullanılarak değişik tasarımlarla Hilye-i Şerîfe levhaları yazılmıştır. (Berk, 2003: 89- 92)



Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Sülüs Nesih hatla yazdığı h. 1281 tarihli ve klâsik tasarımla bir Hilye-i Şerîfesi

Genel olarak hilye levhalarının tertibi yukarıda verilen şekilde olmakla birlikte, çok fazla sayıda farklı tasarım ve ibârelerin yer aldığı Hilye-i Şerîfeler yazılmıştır. Çok farklı hilye tasarımları arasında Hattat Mustafa Râkım Efendi (1758- 1826) tarafından yazılan bir Hilye-i Şerîfe bu konuda fikir verici iyi bir örnektir. Kezâ, hilye yazan hattatlar arasında Hâfız Osman Efendi, Yedikuleli Seyyid Abdullah Efendi, Mehmed Râsim Efendi, İbrahim Afif, Mustafa Kütâhi, Seyyid Osman Efendi, Mahmud Celâleddin Efendi, Esmâ İbret Hanım, Mehmed Râşid Efendi, İbrahim Sukûti Efendi, Abdülkâdir Şükrî Efendi, Kebecizâde Mehmed Vasfi Efendi, Ali Vasfi Efendi, Mehmed Esad Yesârî, Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi, Mustafa Vâsıf Efendi, Halil Şükrî Efendi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Hâfız Abdülahad Vahdetî Efendi, Mehmed İlmî Efendi, Mehmed Şefik Bey, Mehmed Şevkî Efendi ve talebesi Filibeli

Ahmed Ârif Efendi, Muhsinzâde Abdullah Bey, Mehmed Râşid Eyyûbî, Mehmed İzzet Efendi, Mehmed Fehmi Efendi, Yahya Hilmi Efendi, Hasan Rıza Efendi, Aziz Efendi, Kâmil Akdik, Hulûsi Efendi, Hâmid Aytac klâsik veya farklı tasarım ve ibarelerle Hilye-i şerîfe hazırlamışlardır.

Kesin olmamakla birlikte, hemen tüm kaynaklarda, levha şeklindeki ilk Hilye-i Şerîfe'nin, Osmanlı döneminde Hattat Hâfız Osman Efendi (1642-1698) tarafından tasarlandığı ve yazıldığı belirtilmektedir. Fakat Hattat Hâfız Osman Efendi ile ilgili bir eserde, Hâfız Osman'dan evvel, ilk defa Büyük (I.) Derviş Ali'nin bir hilyesinin görüldüğü rivâyeti kaydedilmiştir.¹ Herhalde bu iddia buraya fotoğrafını dercettiğimiz bir Hilye-i Şerîfe'ye dayandırılmaktadır. Fakat bu hilye-i şerîfe dikkatlice incelendiğinde, Hâfız Osman'la kemâl derecesine varmış hilye tasarımındaki olgunluk burada da müşahade edilmektedir. Ayrıca yazı incelendiğinde yazısının I. Derviş Ali'ye benzemediği de görülmektedir. Fakat Hâfız Osman'da görülen hilye tasarımının bu hale gelinceye kadar geçirdiği merhaleler henüz kesin olarak açıklığa kavuşturulmuş değildir.



Hattat I. Derviş Ali'ye izâfe edilen Hilye-i Şerîfe

¹ (Çığ, 1949: 11) Buradaki bilgi şöyledir: “Gerek müzelerimizde, gerekse koleksiyonerlerde Hafız Osman'dan evvel yazılmış bir Hilye'ye tesadüf edemedik. Yalnız, hattat Baha Ersin,

Matbu‘ Hilye-i Şerîfe

Makale konumuz olan Hilye-i Şerîfe, 1923/1924 yılında basılan tasarımı farklı bir hilyedir. Hilye'nin tâc kısmına Mescid-i Nebevî ve Medine-i Münevvere'nin gravürü yapılmıştır. Tâc kısmın altında zemin kısmına ise göbek ve dört halifeyi de içine alacak şekilde Makilî hatla Kelime-i tevhid ibaresi olan “Lâilâhe illallah Muhammedun resûlullah” yazılmıştır. Üst kısımda İsm-i Nebî “Muhammed” Celî Sülûs ve müsennâ olarak resmedilmiş ayrıca sağ tarafa “Lafzatullah” sol kısma “İsm-i Nebî” Sülûs hatla yazılmıştır. Bunların altına “Besmele” ve Hilye-i şerîfe levhalarında yazılması gelenek olan Enbiyâ Sûresinin 107. âyeti “Vemâ erselnâke illâ rahmeten lilâlemîn”² Sülûs hatla yazılmıştır.

Hilye metninin tamamı göbek kısmına Nesih hatla yazılmıştır. Göbek kısmının dört köşesine, dört halifenin isimleri sırasıyla: “Ebûbekir (ra)”, “Ömer (ra)”, “Osman (ra)” ve “Ali (ra)” yazılmıştır. Hilye’yi çevreleyen motifin en alt kısmına Rik’a hattı ile “1339- 1342³ Matbaa-i Âmire” notu düşülmüştür. Hilye-i Şerîfe’de imza olmadığından hilyenin hattatı belli değildir.

Hiz. Ali (ra) rivâyeti olan hilye metninin anlamı şöyledir:

Ali bin Ebû Talib (Allah yüzünü ak etsin ve Allah ondan râzı olsun), Hazreti Peygamber’i (Allah’ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) vasfettiğinde şu ifadelerle anlatırdı: O, ne herkesin üstünden bakacak kadar çok uzun, ne de bakışları altında kalacak kadar kısaydı; çoğunluğun biraz üstünde, orta ve kararında bir boya sahipti. Saçları, ne kısa boğumlu ve kıvrıkcık ne de dümdüzdü; hafifçe dalgalı ve düzgündü. Yanakları, ne dolgun ve etli, ne de kemikleri açığa çıkacak kadar zayıf ve kuru idi; mübârek yüzleri, hafifçe değirmiydi. Rengi de, hafifçe kırmızıya çalan bir beyazlıktaydı. Gözleri siyah, kirpikleri de sık ve uzundu. İri yapılı bir bedeni, sağlam ve güçlü kemikleri ve genişçe omuzları vardı. Bedeninde bulunan ince ve kısa tüyler, göğsünün ortasından yoğunlaşarak karnına doğru iniyordu. El ve ayakları, kıvamında bir dolgunlukta ve kemal noktasındaydı. Yürürken, sanki yokuştan aşağıya doğru inermişçesine önüne doğru meyilli yürürdü. Yüzünü dönmek istediğinde, sadece başını

“İlk defa Büyük Derviş Ali Hilye yazmış ben gördüm” demekte ise de sarih olarak kimde gördüğünü ve nerede olduğunu bildiremedi.”. Muhtemelen, Baha Ersin burada neşrettiğimiz hilyeyi kastetmiş olabilir.

2 Anlamı: “Biz seni ancak âlemler rahmet olarak gönderdik.”

3 Bu tarihlerin ilki olan 1339 Rûmî; ikincisi olan 1342 tarihi ise Hicrî tarihe işaret etmektedir ki, her ikisinin de Milâdî karşılığı 1923/1924 senesidir.

çevirmez, bütün bedeniyle birlikte dönerdi. İki omuz küreği arasında, peygamberlerin sonuncusu olduğunu gösteren “nübüvvet mührü” vardı. O (Allah’ın salât ve selâmı onun üzerine olsun), insanların sînesi en geniş olanı, lehçe yönüyle en doğru ve düzgün konuşanı, yaratılış ve fitrat itibarıyla en yumuşak tabiatlısı ve insanlar arasında, iletişimi en mükemmel ve geçimi en kusursuz olanıydı. O’nu uzaktan görenler bir nebze ürperti duyar ve heybetinden korku hissine kapılırlardı; ancak, O’nu yakından tanıma şerefine erenler ise, O’nu her şeyden daha çok sever ve yakınlık duyarlardı. O’nu anlatanlar, “ne O’nun öncesinde, ne de O’ndan sonra, O’nun bir benzerini görmedim” der ve hayranlıklarını ifade ederlerdi. Allah’ın salât ve selâmı O’nun üzerine olsun!”.

Hilye etrafına, “Hilye-i Hâkânî”den elli iki beyit, Ta’lîk hurûfât ile yazılmıştır.⁴ Hilye-i Hâkânî, Hâkânî Mehmed Bey (v. 1015/1606) tarafından yazılan Peygamber Efendimiz (sav)’in manzum şemâilidir. Hilye-i Hâkânî, “feilâtün feilâtün feilün” kalıbında ve aruz vezninde yazılmıştır. Hilye-i Hâkânî, farklı nüshalarına göre 710 beyti aşan bir mesnevidir. “Hâtimetü’l-Kitâb” kısmının sonundaki,

“Olmadan bin yedi tarihi tamam
Bu risâlemde tamam oldu kelâm”

beytinden eserin h. 1007/1599 senesinde tamamlandığı anlaşılmaktadır.⁵

Makale konusu bu baskı hilyede, 203. beyitten itibaren arada kesintilerle birlikte 361. beyte kadar elli iki seçme beyit bulunmaktadır. Burada hilye tasarımını hazırlayanın kendine göre beyitler arasından seçimde bulunduğu anlaşılmaktadır. Hilye etrafında yer alan ve Talik hurûfât ile basılan ve Hilye-i Hâkânî’den seçilen beyitler şu şekildedir:⁶

⁴ Hilye etrafında bulunan Talik Hilye-i Hâkânî’nin metninin, imlâdan, (Hâkânî, 1307)’dan alındığı anlaşılmaktadır.

⁵ Hilye-i Hâkânî ile ilgili bkz. Atalay (1991a). “Hâkânî ve Hilye’si (I)”: 29-49; (1991) “Hâkânî ve Hilye’si (II)”, 5/II: 33-58.

⁶ Bu Hilye’de yer alan, Hilye-i Hâkânî’den seçili beyitlerin, (Karaman, 2008) kitabına göre beyit numaraları şöyledir: 1/ 203; 2/ 204; 3/ 205; 4/ 209; 5/ 213; 6/ 214; 7/ 217; 8/ 218; 9/ 220; 10/ 223; 11/ 224; 12/ 228; 13/ 229; 14/ 232; 15/ 234; 16/ 235; 17/ 236; 18/ 240; 19/ 241; 20/ 248; 21/ 249; 22/ 256; 23/ 258; 24/ 270; 25/ 271; 26/ 284; 27/ 285; 28/ 289; 29/ 292; 30/ 296; 31/ 299; 32/ 300; 33/ 301; 34/ 302; 35/ 303; 36/ 306; 37/ 315; 38/ 316; 39/ 318; 40/ 329; 41/ 330; 42/ 337; 43/ 338; 44/ 339; 45/ 345; 46/ 346; 47/ 349; 48/ 350; 49/ 351; 50/ 358; 51/ 359; 52/ 361. (İlk rakam baskı hilyedeki beyit numarasına; ikinci rakam ise Hilye-i Hâkânî’deki beyit numarasına işaret etmektedir.)

1

İttifâk etti bu ma'nâda ümem
Ezheru'l-levn idi fahr-ı âlem

2

Yüzünün hâlis idi ağı katı
Ruhları sâf idi sâfi sıfatı

3

Reng-i rûyî gül ile yek-dil idi
Gül gibi kırmızıya mâil idi

4

Vech-i berrâkının ashâb-ı safâ
Humreti gâlib idi der hattâ

5

Hem demiş fırka-i eşrâf el-hak⁷
Ârız-ı pâki arak-nâk olıcak

6

Dâne-i dürr gibi rûyunda teri
Hoş-nümâ eyler idi ol güheri

7

Terlese ol gül-i gülzâr-ı sürûr
Cûş ederdî sanasın kulzum-i nûr

8

Nitekim şu'le-i şem-'i hâver
Berk ururdu rûh-ı pâkinde o ter

9

Berk-i gül gibi olurdu nîkû⁸

⁷ Bu beytin ilk mısraı farklı baskılarda değişik şekilde yer almaktadır. (Hâkânî, 1292: 10)'da, "Hem demişlerdürür eşrâf el-hak" şeklinde; (Hâkânî, 1848/1264: 17)'de ise, "Hem demişlerdürür eşrâf el-hak" şeklinde; (Hâkânî, 1317: 14)'te de aynı şekilde "Hem demişlerdürür eşrâf el-hak" yer almaktadır. (Hâkânî, 1307: 16)'da ise "Hem demiş fırka-i eşrâf el-Hak" şeklinde (Bu baskının günümüz alfabesine aktarımına da bkz, Karaman, 2008: 63) yer almaktadır. Makale konusu bu Hilye'de de aynı şekilde "Hem demiş fırka-i eşrâf el-Hak" olarak yazılmıştır.

⁸ Bu mısra, (Hakânî, 1292); (Hakânî, 1264/1848); (Hakânî, 1317) baskılarında, "Berk-i gül gibi o rûy-ı nîgû"; (Hakânî, 1307) baskısında ve makale konusu Hilye'de ise, "Berk-i gül gibi olurdu nîgû" şeklindedir.

Terledikçe o 'izâr-ı hoş-bû⁹

10

Nûr idi âyine-i vech-i Nebî

Zâhir olurdu rızası gazabı¹⁰

11

Kendi nefsi için ol pâk- neseb

Etmedi kimseye ömründe gazab

12

Çeşm-i hak-bîni ki pek ahsen idi¹¹

İki şehbâz-ı şikâr-efken idi

13

Görünürdü gözü dâ'im mekhûl¹²

Hadd-i zâtında siyeh-çeşm idi ol

14

Hîn-i ru'yette açardı nazarı

Nükte-i sırr-ı "kelemhi'l-basar"^ı

15

Gözünün ağı beyaz idi katî

Kâbil-i vâsf değıldir sıfatı

16

Hem siyâhî idi gâyetle şedîd

Bir idi ana karîb ile ba'îd

17

Vâsi u hûb u latîf idi gözü

Nur-i mahz idi sa'âdetli yüzü

⁹ Bu mısra, (Hakânî, 1292); "[T] Derledüğünce; (Hakânî, 1264/1848); (Hakânî, 1317) baskılarında, "Terlediğünce"; (Hakânî, 1307) baskısında ve makale konusu Hilye'de ise, "Terledikçe" şeklindedir.

¹⁰ Bu mısra, (Hakânî, 1292); (Hakânî, 1264/1848); (Hakânî, 1317) baskılarında, "Zâhir olurdu rıza vü gazabı" şeklinde; (Hakânî, 1307) baskısında ve makale konusu Hilye'de ise, "Zâhir olurdu rızası gazabı" şeklindedir.

¹¹ Bu mısra, (Hakânî, 1292); (Hakânî, 1264/1848); (Hakânî, 1317) baskılarında, "Çeşm-i hak-bînî gibi Ahsen idi" şeklinde; (Hakânî, 1307) baskısında "Çeşm-i hak-bînî pek Ahsen idi" ve makale konusu Hilye'de ise yukarıda dercedildiği gibidir.

¹² Bu beyit, (İskender Pala, 1991: 47) isimli kitaba sehven konulmamıştır.

18

Müteveccih olup a'zâsı ile
Cism-i pâkiyle dönerlerdi bile

19

Serine tâbi' ederdi cesedi
Bunu terk etmemiş idi ebedî

20

Hem cesîm idi Resûl-i Ekrem
Yaraşır¹³ rûh-ı mücessem der isem

21

Cism-i zîbasına vermişti revâc
Hil'at-i tâc u kabâ-yı mi'râc

22

Ekser ak idi libâsı o gülün
Yüzü ağıydı gürûh-ı rüsulün

23

Ki zuhûr eyler idi ol gül-i âl
Hil'ati sürhle hurşîd-misâl

24

Mest-i aşk olmağın ol çeşm-i humâr
Humrete mâ'il idi bir mıkdâr

25

Sîne-çâk idi rasûlun her ân
Ol iki kanlı gözünün furkân¹⁴

26

Tîr-i müjgânı siyâh idi anın
Târ-ı gîsûsu gibi hûrânın

27

Kara kirpik değil ey ehl-i usûl
Sürme-i leyle-i Mi'râc idi ol

¹³ Bu kelime, (Pala, 1991: 49)'da "Yaraşık" şeklinde yazılmıştır.

¹⁴ Bu kelime bu mısradâ, (Hakânî, 1292); (Hakânî, 1264/1848); (Hakânî, 1317) baskılarında, "kurban" şeklinde; (Hakânî, 1307) baskısında ve makale konusu Hilye'de ise yukarıda yazıldığı gibi "furkan"dır.

28

Dedi evsafın eden mûy be-mû

Çeşm-i âhûsın uzun kirpiklû

29

Dahi Mâlik'le Ebû Hâle dedi

Mâh-ı nev gibi açık kaşlı idi

30

Kaşının kûşe-i pîç ü tâbı

Câmi'-i hüsnün idi mihrâbı

31

İki ebrûlarının arası hem

Sîm-i hâlis gibi idi her-dem

32

Sâf u berrâk u ziyâ-güster idi

Yani hâlis gümüşe benzer idi

33

Kaşları arasın etmişti Hudâ

Evc-i eflâk-i şerîatta sühâ

34

Böyle nakl etti Hakîm ibni Hizâm¹⁵

Ham-i ebrû-yı resûl-i allâm

35

Gösterişt eydi¹⁶ hilâl ile şerîk

Mâh-ı nev gibi tavîl u bârîk

36

O¹⁷ güzel kaşları mihrâbı anın

Kıble-gâhıydı bütün dünyânın

¹⁵ Bu isim, (Pala, 1991: 55)'te "Hakîm ibni Harâm", (Karaman, 2008: s. 81)'de "Hakîm ibni Hizâm" şeklinde okunmuştur ki, doğrusu ikinci okunuş şeklindedir. "Hakîm ibni Hizâm"dır.

¹⁶ Hilyenin bu baskısında, "Gösterişt eydi" kelimesinin bir "Elif" harfi konulmamıştır. Bu haliyle kelime sanki "Gösterişte yedi" şeklinde okumaya imkân vermektedir. Fakat diğer Hilye-i Hakânî baskılarında "Elif" harfi bulunmaktadır.

¹⁷ Bu kelime bu mısradâ, (Hakânî, 1292); (Hakânî, 1264/1848); (Hakânî, 1317) baskılarında, "OI" şeklinde; (Hakânî, 1307) baskısında ve makale konusu Hilye'de ise yukarıda yazıldığı gibi "O" şeklindedir.

37

Gûyâ rişte-i reyhânî idi¹⁸

Hâsılı ince ve tûlânî idi

38

Meh-i cebîniyle o bînî-i şerîf

Hûb u hemvâr idi mevzûn u latîf

39

Görünürdü o Nebiyy-i Arabî

Karşıdan mürtefi‘u‘l-enf gibi

40

Dişleri sâf idi hem seyrek idi

Rişte-i dâne-i dürden yek idi

41

Açsa cevherlerin ol bahr-i şeref¹⁹

Kef çekerci dürr-i galtân-ı sadef

42

La‘line vermişidi hüsn ü cemâl

Dişleri iki dizi inci misâl

43

Şîr-i Hak dedi o mescûd-ı melek

Feyz-i hikmetle tekellüm idicek

44

Anın ön dişleri ettikçe zuhûr

Zâhir olurdu hemen şu‘le-i nûr

45

Nutka gelse o suhandân-ı selîm

Reşk ederdi kelimâtına Kelîm

¹⁸ Bu beytin Hilye'nin bu baskısında mısraları yer değiştirmiştir. Hilye-i Hâkânî'nin bütün baskılarında bu beyit şu şekilde yer almaktadır:

Hâsılı ince ve tûlânî idi

Gûyâ rişte-i reyhânî idi

¹⁹ Bu beytin bu mısraındaki “Bahr-i şeref” tamlaması, Hilye'nin bu baskısında “Bahr u şeref” şeklinde yer almıştır ki, doğrusunun “Bahr-i şeref” olması gerekmektedir.

46

La‘l-i can-bahşı olunca gûyâ
İmrenirdi lebine âb-ı bekâ

47

Gülse o iki cihânın güneşi
Yani ol encüm-i evc-i Kureşî

48

Handeden devlet ile olsa ıyân
Deheninden o mübârek dendân

49

Yıldırım gibi dırağ eyler idi
Şu‘le vu şa‘şaa bahş eyler idi²⁰

50

Handesi idi o tebessüm o gülün
Yani sultân-ı gurûh-ı²¹ rusûlün

51

İbn-i Abbâs der ol hâss-ı Hudâ
Gülmeye eyler idi istihyâ

52

Katı şerminden o dînin senedi
Kahkaha eylemedi derler idi.

Netice

Hilyeler Hz. Peygamber (sav)’in yazı ile anlatıldığı levhalardır. Kültürümüzün Hz. Peygamber (sav)’e olan sevgisinin bir tezâhürü olarak Osmanlı’da ortaya çıkmıştır. Kesin olmamakla birlikte levha olarak ilk Hilye-i Şerîfe Hattat Hâfız Osman (1642- 1698) tarafından tasarlanarak yazılmıştır. Hattat Hâfız Osman’dan sonra hattatlar çok farklı tasarımlarla hilyeler yazmışlardır.

²⁰ Bu mısradaki “Şu‘le-i şa‘şaa” tamlaması, (Hakânî, 1292); (Hakânî, 1264/1848); (Hakânî, 1317) baskılarında, “Şu‘le-i şa‘şaa” şeklinde; (Hakânî, 1307) baskısında ve makale konusu Hilye’de ise “Şu‘le vu şa‘şaa” şeklindedir.

²¹ Bu kelime, (Hakânî, 1292); (Hakânî, 1264/1848); (Hakânî, 1317) baskılarında, “mulûk” şeklinde; (Hakânî, 1307) baskısında ve makale konusu Hilye’de ise “gurûh” şeklindedir.

Makale konusu Hilye-i Şerîfe tasarımı ve metni ile farklılık göstermektedir. Sülüs ve Nesih hatlar dışında hilye metni etrafında bulunan Hilye-i Hakânî ise Ta'lik matbaa hurufatı ile basılmıştır.

Hilye-i Hâkânî, farklı nüshalarına göre 710 beyti aşan bir mesnevîdir. Buradaki hilye etrafına, “Hilye-i Hâkânî”den elli iki beyit, Ta'lik hurûfât ile basılmıştır. Hilye etrafında bulunan Talik Hilye-i Hâkânî metninin, imlâsından h. 1307’de Mahmud Bey Matbaası’nda basılan “Hilye-i Hâkânî” nüshasından alındığı anlaşılmaktadır.

Elbette Osmanlı döneminde hattatlar çok farklı tasarımlarla Hilye-i Şerîfe’ler yazmışlardır. Bu Hilye-i Şerîfe ise baskı olarak farklı bir tasarıma sahiptir. Etrafında bulunan Hilye-i Hâkânî ise talik hurûfât ile dizilerek basılmıştır. Beyitlerde görülen nüsha farklarına dipnotlarda işaret edilmiştir.

Makale konusu Hilye-i Şerîfe’de Sülüs, Ma’kılî, Nesih ve Ta'lik hattının kullanıldığını görmektediriz.



Hâkânî Mehmed Efendi Mezarı Genel Görünümü (Edirnekapı Mihrimâh Sultan Camii Haziresi)

184 • TASARIMI VE METNİYLE FARKLI BİR BASKI
HİLYE-İ ŞERİFE



Hakânî Mehmed Efendi'nin Kabir Kitâbesi (Edirnekapı Mihrimâh Sultan
Camii Hazîresi)

BİBLİYOGRAFYA

- Atalay, Mehmet (1991a). “Hâkânî ve Hilye’si (I)”, Fırat Üniversitesi Dergisi Sosyal Bilimler, 5/I: 29-49.
- Atalay, Mehmet (1991). “Hâkânî ve Hilye’si (II)”, Fırat Üniversitesi Dergisi Sosyal Bilimler, 5/II: 33-58.
- Berk, Süleyman (2001). “Bir Hilye-i Hakânî”, AD Art Dekor, S. 97: 94- 95.
- Berk, Süleyman (2003). Hattat Mustafa Râkım Efendi, İstanbul, Kaynak Yayınları.
- Çığ, Kemal (1949). Hattat Hâfız Osman Efendi, İstanbul, Uzman Laboratuvarı.
- Erdoğan, Mehtap (2013). Türk Edebiyatında Manzum Hilyeler. İstanbul, Kitabevi.
- Hâkânî, Mehmed b. Abdülcelîl (1292). Hilye-i Hâkânî. İstanbul, İmâmecizâde Mehmed Emin Bey Matbaası.
- Hâkânî, Mehmed b. Abdülcelîl (1848/1264). Hilye-i Hâkânî, İstanbul, Matbaa-i Âmire.
- Hâkânî, Mehmed b. Abdülcelîl (1307). Hilye-i Hâkânî, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası.
- Hâkânî, Mehmed b. Abdülcelîl (1317). Hilye-i Hâkânî, İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye Matbaası.
- Karahan, Abdülkadir (1992). Hakani Mehmed Bey’in Hilye-i Şerife’si. İstanbul, Sabah Gazetesi Yayını.
- Karaman, Hayreddin (2008). Hilye, İstanbul, Ufuk Kitapları.
- Pala, İskender (1991). Hilye-i Saadet. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pala, İskender (1997). “Hilye-i Saadet’in Caizesi”, Türk Edebiyatı, S. 279: 78- 81.
- Uzun, Mustafa (1997). “Hâkânî Mehmed Bey”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, c. XV: 166- 168.
- Uzun, Mustafa (1998). “Hilye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, c. XVIII: 44- 47.
- Yardım, Ali (1997). Peygamberimizin Şemâli. İstanbul, Damla Yayınları.

İSLÂM VE DOĞU HİRİSTİYANLARI: MEKKE Milâdî 610-622*

Irfan Shahid

Zekiye SÖNMEZ**

Öz

Kur'an'ın Kristoloji'nin delilleri; Mekke, Negrân ve 'Ukâz ekseninde oluşturulmaktadır. Makalede, Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesinde ve Mekke döneminde Hıristiyanlarla münasebetleri, bunun Kur'an'a yansımaları ve Kur'an'ın dogmaları ele alınmaktadır. Kur'an'ın Kristoloji'nin ilk merkezi Mekke'dir. Çünkü Mekke'nin de dahil olduğu Arap Yarımadası'nın batısı, altıncı yüzyılda bir taraftan Etiyopyalılar, diğer taraftan Ortodoks Bizans tarafından reddedilen Ariusçuların, Monofizitlerin ve Nesturîlerin akınına uğradı. Mekke'deki Hıristiyanlık, Araplar ve Mekke'ye yerleşen Etiyopyalılar tarafından temsil edildi. Bu süreçte İsa, Havâriyyûn, Nasârâ gibi birçok Etiyopyaca kelime Arapçaya geçmiş ve Kur'an'da da kullanılmıştır. Kur'anın Kristoloji'nin ikinci büyük menşei Negrân'dı. Hz. Muhammed, Mekke'nin yakınındaki 'Ukâz Fuarı'nda Negrân'ın Hıristiyan Piskoposu Kuss b. Sâide el-İyâdî'yle karşılaştı ve onu Monoteizm'i vaaz ederken dinledi. Ayrıca Kur'an, Negrân şehitlerinden söz etti. Arap dilinin şiiri, düz yazı üslubu ve hitabet tarzı hem Negrân Hıristiyan misyonerleri hem de Hz. Muhammed tarafından kullanıldı. Bunların yanı sıra Kur'an hem dil hem de îcâz olma bakımından eşsiz bir kitaptır.

* Bu makale, aslında Konferans'ta sunulan bir tebliğdir; bu yüzden onun sözlü anlatıma özgü özellikleri çıkarılmış ve zaruret gerektiren hususlarda dipnotlar eklenmiştir. (Irfan Shahid).

** Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, sonmezzekiye@yahoo.com.tr

Abstract

Islam and Oriens Christianus: Makka 610-622 AD

The arguments in order to prove the Qur'anic Christology is found about the axis of Makka, Najrân and 'Ukâz. This article deals with Prophet Muhammad's vast relations with Christians in his pre-prophecy and Mecca periods; also how it reflects on Qur'an and its dogmas. The first focus of the Qur'anic Christology was Makka. Because the west of the Arabian Peninsula, where Makka was included, especially Najrân, in the sixth century, one side under the influx of Ethiopians and from the Aryans, Monophysites and Nesturites which rejected by the Orthodox Byzantine on the other side. Christianity in Makka was represented by Arabs and Ethiopians who settled there. There were quite a lot of Ethiopians in Makka during the emergence of Islam and they were working in various services of the Makkans. In this process, many christian concepts such as 'Isâ, Hawâriyyûn, Naşârâ passed into Arabic from Ethiopian literature; so accordingly these were used in Qur'an. The second major origin of the Qur'anic Christology was Najrân. Prophet Muhammad encountered with Christian Bishop of Najrân, Quss Ibn Sâ'ida al-Iyâdî, in the "Suq of 'Ukâz/Makka Market" near the city and listened him on a camel while he was preaching Monotheism. Moreover, Qur'an spoke of Najran Martyrs. The poetry, plain writing style and oratorical style of the Arabic language were used by both Najrân Christian missionaries and Prophet Muhammad itself. Besides, it is notable that Qur'an is a unique book and masterpiece work both in terms of Arabic language and îcâz.

Kur'anî Kristoloji on iki yıllık Mekke döneminde, yani peygamberin Medine'ye hicretinden önce ve onların kutsal kitaplarıyla ortaya çıkmıştır. Kur'an, kendinden önceki iki vahiy; Yahudilik'le ve Hıristiyanlık'la, aynı doğrultuda olduğunu vurgular; dahası, kendinin en son ve en mükemmel olduğunu iddia eder. Ancak Kur'an'ın, genellikle ortodoksluk olarak adlandırılan Hıristiyanlığın ana akımı ile ayrışması dikkat çekicidir ve bilim adamları uzun süredir bunu açıklamaya çalışmaktadır. Son otuz yıl ya da daha fazla zamandır herhangi bir ittifak sağlanamamış ve hatta Londra Okulu tarafından öncülüğü yapılan Revizyonistler aracılığıyla, eleştirel görüşte çok daha radikal bir ayrışma olmuş, ayrıca revizyonizm dalgası Yakın Doğu'daki Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an âlimlerini bile etkilemiştir.

Kur'an ile ilgili yapılan araştırmalarda tamamen farklı bilimsel yaklaşıma sahip araştırmacıların bir grubuna mensubum. İzlediğim yöntem, geçen yüzyı-

lın seçkin Arap geleneği ve İslâm kültürü çalışmaları yapan Theodor Nöldeke, Hamilton Gibb, Levi Della Vida, Louis Massignon ve Francesco Gabrieli'nin¹ sonuçlarının devamıdır. Onlar, güçlü bir Alman eleştiri geleneğinin eleğinden geçmiş kaynakları ve Arap geleneğinin geçerliliğini geç dönem İslam zühdünün sonucu olarak İslam kaynaklarına sızmış malumatın ayıklanmasını kabul ederler. Fakat Arap geleneği ve İslâm kültürü çalışanlarının ortadan kaybolmasından bu yana çok sular akmış, neticede iki Mesele aydınlatılmaya muhtaç kalmıştır: Tarihî Muhammed ve Tarihî Kur'an. Yeni araştırmalar, bu iki Meseleyi cevaplamak için üçüncü/dokuzuncu yüzyıl Filistin'i² yerine, İslâm'ın doğduğu ve Kur'an'ın ilk vahyolduğu birinci/yedinci yüzyıl Arap Yarımadası'nın Mekke'sine – kısacası Arap, Arapça ve Arap Yarımadası'nın arka planına odaklanır.

Arap Yarımadası'nın batısında Baharat yolunun ortasında yer alan Peygamber'in doğum yeri Mekke'de, altıncı yüzyılın çoğunda ve İslâm'ın ilk döneminde, Bizans'ın varlığı ve etkisi çok güçlü şekilde hissedilmiştir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında hızla artan Bizans çalışmaları, Muhammed ve Kur'an hakkındaki iki Meseleyle ilgilidir. Aynı zamanda bu çalışmalar, özel-

1 Bu bağlamda bunlardan ikisi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Kur'an hakkında, bu günlerde oldukça eleştiri alan Hamilton Gibb [şöyle] yazdı: "Bu derlenmiş kitabın itibarı hakkında hiçbir şüphe yoktur. Bu aşırı derecedeki düzensiz telif içindeki delilleri bir kenara bıraksak da bizatihi özgünlüğünü tespit eder." (*Arabic Literature*, Oxford, 1963, s. 33).

İslâm öncesi şiir hakkında Levi Della Vida [şöyle] dedi: "Kur'an'ın itibar problemi, birçok bilim adamı tarafından tartışılmış, zor ve hassas bir konudur. Bu konu fazla abartılmıştır. Bazı şiirler sahte olsa da, çoğu şiirsel gelenek kesinlikle özgündür." (*The Arabic Heritage*, ed. N.A. Faris, Princeton, 1944, s. 48).

Genel olarak Arap tarihsel geleneği hakkında Della Vida'nın görüşü şöyledir: "Günümüz yazarının bu satırların yazarına göre bu şüpheli tutumu abartılıdır. Arabistan Ortaçağ'ı hakkındaki tarihsel gelenek, artık doğrudan geçerli bir delil olan öyle ki doğrudan bir delil yoktur tarihin bir dönemiyle ilgili diğer herhangi bir tarihî gelenekten ne daha iyi ne de daha kötüdür. Livy'nin dediği gibi, Roma tarihinin ilk beş yüz yılından veya en eski Danimarka çağının Saxo Grammaticus'undan daha kötü değildir. Bir bakıma, boşluklar ve hatalardan uzak olmamasına rağmen daha iyidir.", a.g.e., s. 42.

Bu iki bilim adamının alıntıları, Arap İslâm kaynaklarıyla hayat boyumünasebetlerinin sonucu ortaya çıkan yargıları temsil etmektedir.

Bu seçkin araştırmacılar, aynı derecede seçkin, onların geleneğini devam ettiren Franz Rosenthal, W. Montgomery Whatt, Kenneth Cragg ve daha genç çağdaşları Joseph van Ess and Hugh Kennedy tarafından takip edilmiştir.

2 Bkz. John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977, and *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.

likle, Peygamber'in çağdaşı İmparator Heraclius'un hükümdarlık dönemi³; içinde Mekke'nin de yer aldığı güneyde Negrân'dan kuzeyde Busra'ya kadar uzanan kervan yolu boyunca ticaretle uğraşan Arap-Bizans ilişkileri⁴; ve *Doğuda, Bilad el-Şam'da* Hıristiyan Arap yapılarını ortaya çıkaran arkeoloji⁵ ile ilgili olduğunda daha da önem kazanır. Bu araştırmalar Bizans'a odaklanmasının yanı sıra Arabî kültür ve Arapça ile ilgili unsurları da içermektedir: İlk olarak, Arap Yarımadası'nın batısındaki şehirler, özellikle kervan yolunun güney kısmındaki Tâif, Mekke ve ikisi arasındaki meşhur Ukâz pazarı çevresinde çekim alanı oluşturan, yaklaşık 520'lerdeki⁶ meşhur şehitlerden sonra altıncı yüzyılın Arap ve Arap Yarımadası'nın şehitler kenti Negrân'ın ortaya çıkışı. İkinci olarak, Hıristiyan Araplar için Arap versiyonlu bir litürji ve aynı zamanda onların altın döneminde Arapça Hıristiyan edebiyatının varlığı.⁷

Bu literatür, Hire'nin meşhur Hıristiyan şairi Adî Ibn Zayd'in *Dîwân*'ına⁸ yansımıştır. O yüzyılda, onlarca şair üreten bir halk ve bir yarımadadan, önemli bir literatürün ve bu Divan'ın sadece bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bu şairlerin çoğu, Negrân şehitleri hakkında İslâm öncesi Arap şiirinde

³ (Heraclius'un) hükümdarlık dönemi hakkında standart eser bkz. Walter Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge, 2003.

⁴ 'Bizans ve Araplar' konusunda, İrfan Shahid'in "Byzantium and the Arabs in the Fifth Century, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1987, ss. 350-392" kitabın 5. cildine bakılabilir. Sonraki dipnotlarda kısaca **BAFIC** şeklinde kısaltması kullanılacaktır.

⁵ Bu konuda Fr. Michele Piccirillo'nun iyi bilinen, özellikle altıncı yüzyılda Eski Ürdün'de Gassani Arap Kilisesi'yle ilgili en son çalışmasına bakılabilir. 'The Church of Saint Sergius at Nitl: a Centre of the Christian Arabs in the Steppe at the Gates of Madaba', *Liber Annuus, Studium Biblicum Franciscanum* 51, Jerusalem, 2001, ss. 267-84; ayrıca otuz tabaka (parça); I. Shahid, 'The Sixth Century Church Complex at Nitl, Jordan: the Ghassinid Dimension', *ibid.*, ss. 285-92; ve *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2002, vol. II.i., *passim*.

⁶ Şehitlerden sonra Negrân için bkz. I. Shahid, *The Martyrs of Najrân (Subsidia Hagiographica* 49), Societé des Bollandists, Brussels, 1971; and 'Byzantium in South Arabia', *Dumbarton Oaks Papers* 33, 1979, ss. 23-94.

⁷ Bunun tartışması için, makale yazarının *BAFIC*, ss. 422-58 ayrıca dördüncü yüzyıl hakkında bilgi için önceki ciltlere bakılabilir. Daha çok İslâm öncesi İncil'in, litürjinin ve Kitab-ı Mukaddes'in Arapça versiyonunun var olup olmadığı hakkında yazılmıştır. Kitab-ı Mukaddes'in Arapça bir versiyonu hakkındaki soru hâlâ *sub iudice* [alt konu]dur. Ben bu konuyu sistematik olarak yıllardır araştırıyorum. Fakat hiç şüphem yok ki, okuyucu Arapça bir ayin ve Arapça bir İncil hakkında '*BAFIC*, ss. 422-30, 449-50'ye bakabilir. Ve daha yakın zamanda Hire'deki Hind Manastırı'nın Hıristiyan Arap kitabesi, Arapça litürji dilini yansıtmaktadır. Bununla ilgili olarak, yazarın şu eserine bkz. İrfan Shahid, "The Authenticity of pre-Islamic Poetry: the Linguistic Dimension", *Al-Abhath* 44, 1996, pp. 3-39.

⁸ Bkz. *The Diwân of 'Adî Ibn-Zayd*, ed. M. al-Mu'aybid, Baghdad, 1965.

meşhur ve zirveye ulaşmış bir tarz olan *marāthi* yani mersiyeler oluşturmuş olmalıdır.⁹ Bu kaynaklar, isimlerini zikrettiğim İslâm geleneği hakkında araştırma yapan kişilerin eline geçmemiştir. Fakat söz konusu kaynaklar artık elimizde olduğundan onlardan bu makale telif edilirken onlardan da istifade edilecektir. Bu kaynaklar bu makalenin de başlığında yer alan İslam ve *Doğu Hıristiyanları*'nın ilk karşılaşmalarına Mekke'ye ve Meseleye odaklanacaktır.

Mekke, iki Meseleyi cevaplandırmak için ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Muhammed'in peygamberliğinden önce kervan lideri olarak yaptığı yolculukları araştırmamız ve bu yolculukların onun üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmamız gerekir. Ancak konu sonuca bağlanmamış ve hipotez olarak bırakılmıştır. Örneğin, Bahîrâ, Nöldeke tarafından efsanevi olarak kabul edildi ve Bahîrâ önemsenmedi. Halbuki Bahîrâ, Hıristiyanlar tarafından İslâm'ı kötülemek için Müslümanlar tarafından da *Delailü'n-nübüvve* (peygamberliğin alametleri) bağlamında ele alınmıştır.¹⁰ Bilim adamları da Muhammed'i İbranice ve Süryanice-Aramice gibi Yakın Doğu dillerinden bazılarını bilen çok dilli biri haline getirdiler¹¹; bu görüşü desteklemek için delil olmamasına rağmen peygamberin Sami dillerden birini bildiğini tartışacağım. Mekke'ye odaklanmaya ek olarak, Kur'anî Kristoloji'nin varlığına yani Mekke-Necrân eksenine eğilmek ve Kur'an'ın üç dogmasından en önemlisine, özellikle de onun benzerinin getirilemezliğine edilemezliğine dikkat çekmek istiyorum.

⁹ Necrân'da, kendine ait Arap şairlerin okulu bulunmaktaydı. Şehre hakim ailelerinden biri Banū al-Hārith Ibn Ka'b'ın *Diwân'ı* hem al-Âmidî hem de İbn al-Nadîm tarafından bilinmektedir. (Bkz. N. al-Asad, in *Maşâdir al-sh'ir al-Jâhili*, Beirut, 1988, ss. 543, 546).

Süryani yazar John Psaltes, Necrân şehitleriyle ilgili bir ilâhi yazarken bu şehitlerle doğrudan ilişkili olan Arap şairler, onlar hakkında şiir yazmadığını nasıl düşünülebiliriz. Onların ağıtları veya mersiyeleri İslâm öncesi şiir külliyyatının bir kısmında yer almış olmalı ama artık bulunmamaktadır.

¹⁰ Bahîrâ hakkında bkz. S. Gero'nun makalesi: "The Legend of the Monk Bahîrâ: the Cult of the Cross and Iconoclasm", in P. Canivet and J.P. Rey-Cocquais, eds, *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Damascus, 1992, ss. 45-57; ve S. Griffith, 'Muhammad and the Monk Bahîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times', *Oriens Christianus* 79, 1995, pp. 146-74; Busra manastırı hakkında makale yazarının bkz. (*Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Dumbarton Oaks, 2002, vol. II. i, s. 186).

¹¹ Arthur Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, ss. 1-41; adlı eserinin ön sözünde imâ edildi. Ve daha açık bir şekilde şu kaynakta önerildi: Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramaäische Lesart des Koran*, Berlin, 2000.

Mekke

Mekke'deki Hıristiyanlık, hem Araplar hem de Etiyopyalılar tarafından temsil edilmiştir. *Maqbarat al-Nasārā* 'Hıristiyanların mezarlığı', İsâ'nın ve Meryem'in Kâbe'deki resimleri gibi izler ve Mekke çevresindeki *Masâjid Maryam*, 'Meryem mabetleri' ve *Mawqif al-Nasrânî*, 'Hıristiyan durağı' gibi yerler Araplar tarafından temsil edilmekteydi.¹² Altıncı yüzyıl, Mekke'i de etkileyen Arap Yarımadası'nın batısı yoğun bir şekilde Hıristiyanlaşmaya şahit oldu. İslâm'ın ilk dönemlerinde ve Muhammed'in peygamberliğinin ilk yılları boyunca, İncil'i bilen, İslâm ve *Doğu Hıristiyanları* ile iletişime geçmiş en uygun ve hatta en önemli kişi şüphesiz Varaka b. Nevfel'dir.¹³ Bu makale çerçevesi içerisinde zaman ve mekân kısıtlı olduğundan, Varaka ve onun *İncil*'i hakkında *Byzantium and the Arabs* adlı serimin gelecek cildinde bu konu ele alınacaktır, bu açıdan onun burada bahsedilmesi bizi ana konumuzdan uzaklaştırır. Bu yüzden şimdi Mekke'deki Etiyopyalılarla ilgili bahsime geçeceğim.

İslâm'ın ortaya çıkışından uzun zaman önce, Etiyopya, askeri seferler ve ticarî ilişkiler sayesinde Arap Yarımadası'nın batısında tarih sahnesine çıkmıştı. Bir görüşe göre, Arap Yarımadası'nın güneyinde Etiyopyalıların yerleştiği, *Habashat* olarak adlandırılan bir bölge vardı.¹⁴ Fakat Etiyopyalılar, altıncı yüzyılda Hıristiyan şehitlerin intikamını almak için Arap Yarımadası'nın güneyini işgal eden Etiyopyalı Negus Ella Aşbeha (Caleb) varlığı en güçlü seviyesine çıktı. O, Himyeri Krallığını devirdi ve yaklaşık Milâdî 520'lerde ülkeyi işgal etti.¹⁵ Etiyopyalı Ebrehe ve iki oğlunun işgali ve Arap Yarımadası'nın güneyindeki hakimiyeti yarım yüzyıl sürdü.¹⁶ Çoğunlukla askeri terimler ve muhtemelen bazı Hıristiyan dinî terimler olmak üzere birçok Etiyopyaca terimin Sebe diline ve Arapça'ya geçtiğini düşünmek doğaldır. Ebrehe ismi San'a

¹² Bkz. *BAFIC*, ss. 390-92.

¹³ Varaka'yla ilgili en son açıklama hakkında bkz. Chase Robinson, in *EI2*, s.v.

¹⁴ Güney Arabistan'daki *Habashat* hakkında tartışma ve karşı görüşler için bkz. A.K. Irvine in *EI2*, s.v.

¹⁵ Bu olaylar için bkz. Hâlâ geçerliliği olan/faydalı makale by S. Smith, 'Events in Arabia in the Sixth Century', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16, 1954, ss. 425-68.

¹⁶ Abraha (Ebrehe) için bkz. A.F.L. Beeston in *EI2*, s.v.

¹⁷ Bkz. H. Lammens, 'Les Ahabis' in *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beirut, 1928, ss. 237-93; T. Fahd, 'Rapports de la Mekke préislâmique avec l'Abyssinie: Le cas des Ahâbis', *L'Arabie Préislâmique et son environnement historique et culturel*, Leiden, 1989, ss. 539-48.

Katedrali ve Ma'rib'deki bir kilise ile ilgilidir. Arap Yarımadası'nın güneyine gelen bir Etiyopya ordusunun dinî ihtiyaçlarını karşılamak için bazı Etiyopyalı din adamları, Etiyopyaca bir Kitab-ı Mukkaddes ve litürji oluşturmuş olmalıydılar.

Milâdî 570'lerde Ebrehe yönetiminin düşmesinden ve Arap Yarımadası'nın güneyinin Persliler tarafından işgalinden sonra Etiyopyalılar, Arap Yarımadası'nın batısındaki topluluklar halinde dağıldı. Aynı zamanda Pers işgalini müteakip kırk yıl ya da civarında Mekke'de güçlü bir Etiyopyalı halkın varlığı hakkında bilgi veren kaynaklar oldukça fazladır. Arapça kaynaklarda onlardan *Ahâbish* olarak bahsedilmiştir. Hem H. Lammens hem de onun ardından T. Fahd, güçlü ticarî Mekke cumhuriyetinde önemli fonksiyonları üstlenen Etiyopyalıların *Ahâbish* etnik kimliklere sahip olduğunu makul bir şekilde tartışmışlardır.¹⁷ Habeşliler, Mekkeliler için mücadele etti ve onları dış tehditlerden korudu ayrıca onların kervanlarında bekçilik yaptı ve onlar için hizmetçilik türünden görevlerde bulundu. Onların Arap ve Mekke toplumu içindeki asimilasyonunu vurgulamak bu bölümün temasına daha uygundur. İbn Habîb, Etiyopyalı kadınlarla evlenen Mekkeliler ve yine bazı Mekkelilerin Etiyopyalı anne-babaların oğulları olduğuyla ilgili bir bölüm kaleme almıştır.¹⁸ Daha çarpıcı olanı, İslâm öncesi zamanlara ait şiirde Arap kültürünün önemli derecede şekillenmesine Etiyopyalı katkısıdır. Arabistan'da Etiyopyalı toplum, ünlü kasidesi muallakat arasından sayılan meşhur Anter, gibi bazı şairler yetiştirdi.¹⁹

Mekke ve Etiyopya arasında Kızıl Deniz boyunca önemli ticaret ilişkileriyle birlikte,²⁰ Mekke'de güçlü bir Etiyopyalı koloni Mekkeliler için çeşitli görevler yerine getirmekteydi ve onların bazılarıyla evlilikler yapılmıştı. Mekkelilerin Etiyopyacadan bazı bilgiler edindiğini aynı zamanda bazı Etiyopyaca kelimelerin de Mekkelilerin Arapçasına girdiğini varsaymak doğaldır. Yine, Etiyopyalıların bu kolonisi, dinî hizmetlerini yerine getirebilmeleri için Etiyopyaca bir Kitab-ı Mukkaddes'e sahip olduğunu düşünmek doğal olacaktır. En azından bir mabed ve kilise yoksa da, onlar düğünlerini ve cenaze törenlerini yönetmek için bir din adamına sahip olmalıydı.

¹⁸ Yazar onlara üç sayfa ayırıyor; İbn Habîb, *Al-Muḥabbar*, ed. I. Lichtenstadter, Beirut, n.d. (reprint), ss. 306-9.

¹⁹ Antar hakkında Bkz. *EI2*, s.v.

²⁰ İbn Habîb'in, *Al-Muḥabbar*'ın göre; Kusay'ın dört oğlundan biri olan Abduşşems için Etiyopya uluslararası ticarete gidilecek bir yerd (İbn Habîb, *Al-Muḥabbar*, s. 163). Mekke ve Etiyopya arasındaki ticarî ilişkiler beşinci yüzyılın sonu ve altıncı yüzyılın başlarına kadar geriye gider.

Bütün bunlar, Peygamber'in Etiyopyaca ve Etiyopyalılarla ilişkisini incelemek için uygun bir zemin sunmaktadır. Aynı zamanda bunlar, aşağıda açıkça ifade edildiği gibi, Peygamber'in hayatı ve Mekke'deki Etiyopyalı varlığı hakkında değerli bilgi veren kaynaklardır:

1. Ummu Eymen lakabıyla daha iyi bilinen, Peygamber'in süt annesi Baraka, Etiyopyalı bir kadındı.²¹

2. Muhammed, Peygamber olmadan önce on beş yıl kervan liderliği yapmıştı ve muhtemelen onun kervanlarında bazı Etiyopyalı korumalar görev almış olmalıdır. Daha da önemlisi, peygamberin tacir olarak Etiyopya'da bulunması ihtimali göz önüne alındığında o, kesinlikle gerekli olan temel kavramlara sahip olmalıydı. Deniz ve gemiler hakkında Kur'an ayetlerinin tahkikinde, birçok çarpıcı detaylı bilgiler ortaya çıkmaktadır; bu kadar detaylı bilgilere sadece denizle karşılaşan insanlar sahip olabilirler ve burası da kesinlikle Kızıl Deniz'dir. Bu varsayımlar, içinde Muhammed'in de olduğu Mekkelilerin Etiyopya'ya geçtiğini iddia eder; ödünç alınmış bir kavram olarak Kur'an'daki *mursâ* yani liman kelimesi, bu iddiayı teyit etmektedir. Bunun neticesinde akla hemen "Aydhâb" ve "Adulîs" adlı iki liman gelmektedir.²² Zira Etiyopya dili ile ilgili bilgiler o ülkeyle ticaret için oldukça önemliydi.

3. Peygamber'in Etiyopyalılar ve Etiyopyaca ile ilişkisi, onun bazı takipçilerini Etiyopya'ya göndermesiyle perçinlendi. Onun peygamberlik öncesi dönemde kişisel olarak ziyaret ettiği bu ülkeden kaynaklanan bilgisiyle, şartların uygun olduğunu bildiği için takipçilerine sadece Etiyopya seçeneğini önerdiği bilinmektedir.

4. Onun en yakın dostlarından birisi, savaşta ve barışta yanında olan ve dahası İslâm'ın *ilk müezzîn*'i Etiyopyalı Bilâl idi.²³

5. Bilâl'den ziyade, kaynaklarda Cabir ve Yasir adında iki Etiyopyaca isimin yer alması Muhammed ve Kur'an'la ilgili iki mesele ile daha alakalıdır. Al-Baydâwî tarafından alıntılanan bir rivayete göre, bu iki Etiyopyalı Mekke'de yüksek sesle Tevrat ve İncil okuyabiliyordu ve Muhammed du-

²¹ Ummu Eymen hakkında detaylı bilgi için bkz. M. al-Buhârî, *Al-trâz al-mankûş fî ahbâr al-Hubûş*, ed. A. al-Gazâlî, Kuveyt, 1995, ss. 71, 79-81.

²² Deniz hakkında Kur'an ayetleri için bkz. J. Labaume, *Tafsîl ayât al-Kur'an al-Karîm. terc. M. Abd al-Bakî, Kahire 1955*, ss. 501-4; Mursâ için bkz. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, s. 261.

²³ Onun hakkında bkz. W. Arafat in *EI2*, s.v.

rup onları dinliyordu.²⁴ Bu rivayet, Peygamber'in Mekke'de bir öğretmenden kutsal bilgi aldığını inkar eden Kur'an'da iyi bilinen bir ayeti [16/Nahl:103] doğrular gibi görünür, fakat Kur'an bu öğretmenin varlığını inkar etmez. Aslında o, onun varlığını ve Muhammed'le münasebetini doğrular, sadece bir öğretmen veya akıl hocası olarak rolünü inkar eder.²⁵ Kur'an ayetlerinden ve rivayetlerden çıkan şudur ki; Mekke'de bir Etiyopyaca Kitab-ı Mukkaddes'in var olduğu ve Etiyopyalıların onu okuduğudur.

Peygamber'in Etiyopyaca bildiği veya onun memnuniyet izhar ettiğinde kullandığı *sannây* "güzel" kelimesi gibi Etiyopyaca kelimeleri kullandığını bu paragraflardan çıkarmak abartı değildir.²⁶

Mekke'de Peygamber ve Etiyopyalılar arasındaki bu yakın ilişki, Kur'an ayetlerinde Hıristiyanlarla dostluğu ve büyük ihtimalle Etiyopyalıların İslâm'a döndüğünü yansıtır.²⁷ Bu, fakir ve imtiyazsız olarak adlandırılanlara karşı hoş duygular ifade eden Kur'an'ın erken dönem mesajında desteklenir. Köle olan Etiyopyalıların kendilerini Kureys'le eşit seviyeye getirecek eşitlikçi bir prensiple ortaya çıkan İslâm'ı kabul etmeleri normaldir.²⁸ Dahası, Etiyopyalılar putperest değil Hıristiyandı. Onlar, Mekke'nin putperest Araplarından ziyade tek tanrılı bir kutsal cazibe olan İslâm'ı kabul etti. Onlar İslâm'da, Kur'an'da iyice hatırlatılan ve sahip oldukları Hıristiyan inancının bir diğer versiyonunu görmüş olmalıdır. Yine, eşitlik hedefiyle İslâm, onların sahip olduğu sosyal statüyü düzenleme getiren bir inançtı.

²⁴ Bu iki kişi hakkında değerli referans çeşitli yorumlara tabi tutulmuştur; İbn Hişâm sadece Cebr'in Etiyopyalı olduğunu iddia ederken, bkz. *The Life of Muhammad*, trans. A. Guillaume, Oxford (reprint), 1990, s. 180); Nöldeke, ayrıca Yesar'ın da Etiyopyalı olması gerektiğine dikkat çeker (Nöldeke, a.g.e., n. 2); diğer bir yorum için bkz. Al-Baydâwî in the Hâşiye of al Şihâb, Beirut, vol. V. s. 370; Tevrat ve İncil'in sesli okunması hem Cebr hem de Yesar tarafından bu kaynakta gösterilmiştir o halde bu, Mekke'de Etiyopyaca bir Kitab-ı Mukaddes'in varlığını ispat etmektedir. Bu konuda ayrıntılı, son dönem bir çalışma için bkz. Claude Guillot, "Les <Informateurs> Juifs et Chrétiens de Muhammad", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 1998, ss. 84-126.

²⁵ Bkz. Kur'an, 16.103.

²⁶ Bkz. M. al-Buhârî, *Ahbâr al-Hubûş* s. 43; Ge'ez terimi için bkz. W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Weisbaden, 1991, s. 531 B.

²⁷ Bkz. Kur'an 3.199; 5.85-8.

²⁸ Kur'an'daki birçok ayette *yefm* ve *miskin*, ihtiyaç içinde, fakir gibi ifadeler görülür. Zayıf insanlar, *al-Mustad'afîn* ve *du'afâu an-nâs*, İslâm'a ilk katılanlar arasındaydı. Bkz. W. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, ch. 4, esp. ss. 87-8; Watt'ın, Lammens'in Ehâbiş hakkındaki görüşünü reddetmesiyle, onu bu konudan bihaber bıraktı yani bunlar ilk dönemdeki Müslümanların "*kerygma/vaaz etmek*" için aşikar muhataplarıydılar.

Kur'an'ın ciddi olarak Etiyopya toplumunu hedef alması ve onlara hitap etmesi, onun birçok Etiyopyaca terimlerine yansıtılmıştır.²⁹ Mekke'li Etiyopyalılar bu terimleri içeren ayetleri işittiklerinde onlara tanıdık ve cazip geliyordu. Dinî terimlerin sayısı sadece kayda değer değil, aynı zamanda Kur'an'daki Hıristiyanlık anlayışı da onların merkezindeydi ve İsa Mesih, On ikiler ve İncil gibi yani onların Etiyopyaca formu *İsa*³⁰, *Havâriyyûn*, *İncîl*, Etiyopyalıların ilgisini çekti.

Mekke'de Etiyopyaca bir Kitab-ı Mukaddes'in varlığı önemli bir konudur. Etiyopyalılar, Aksumlular döneminde Eski ve Yeni Ahit'i tercüme etti. Bu yazıda tartışıldığı gibi, eğer bu, Mekke'de mevcutsa, içinde Muhammed'in de yer aldığı Mekkeliler için Kutsal Kitap'la ilgili materyallerin mevcut olduğu anlamına gelir. Bu yüzden onlar Kur'an'ın referans gösterdiği Kitab-ı Mukaddes'teki kişileri ve olayları anlayabiliyordu, hatta bunlar Kur'an'da özet bir şekilde yer alsaydı bile bu, aynı zamanda Sami Etiyopyalılar tarafından Eski Ahit'in Süryaniceden değil Grekçe tercümesinden (Septuagint) çevrildiğinin işaretidir. Kur'an'daki bazı peygamberlerin adlarının yer alması yani Grekçe versiyondakiyle bağlantılı Yunus (Jonah)³¹ gibi Grekçe ç harfi ile biten adlar bunu açıklamaktadır. Ayrıca unutulmaması gereken bir başka husus da Kur'an'ın diğer adı olan *Mushaf*'ın tipik Etiyopyaca bir terim olmasıdır.

Dahası, o zamanlar Muhammed'in de dahil olduğu Mekkelilerin bir kısmı, Mekke'deki Etiyopyalı Hıristiyanların diline aşinaydı.

²⁹ Bunlar için bkz. Jeffery, *Foreign Vocabulary, passim*, collected together in the index, ss. 305-7.

³⁰ Etiyopyaca İsa manasına gelen kelime için bkz. *infra*, s. 22.

³¹ Bkz. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, s. 295-6. İki Semitik dilde de (s) harfi ile biten Jonah; Etiyopyaca'dan Süryaniceye göre Mekke Arapçasına daha yakındır.

Ben de Kur'an'daki İdris'in Etiyopyacadan geldiğini düşünme eğilimindeyim. Nöldeke onu Andrew olarak tanımlar ve Süryaniceden geçtiğine değinir. Fakat Etiyopyaca, Mekke Arapçasıyla Süryaniceden daha yakındır. Ve Etiyopyaca Andrew yani İndryas'ın [Andreas, Andriya, Enderâvus] (Matt.4.18) Arapçaya *İdris* olarak nasıl transliterasyon yapıldığını görmek zor değildir. Tıpkı Süryaniceden geçmesi yaklaşımı gibi iki tane (d) harfinin yan yana getirmek yerine, Etiyopyacadan (n) harfini muhafaza etmektedir. Andrew, infial başında "inderese" Arapça "drs" kökünden türemiş ve unutulmuş anlamına gelmesine rağmen Kitab-ı Mukaddes için önemli bir şahsiyettir. Etiyopyaca İndryas'ın Arapçaya asimile olarak tercümesi gibi *İf'il* örneği de İncil (Yeni Ahit) olarak yapı değiştirmiştir. İdris hakkında Nöldeke'ye bkz. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, s. 52.

Casanova ve Torrey'e göre Ezra'dann yani Septuagint Esdras'tan Kur'an'da İdris şeklinde gelmesini iddia etmekte; ancak bu görüş kesinlikle yanlıştır çünkü Ezra, anlamda değer vermek yapıda küçültmek sıfatıyla Kur'an'da Uzeyr şeklinde geçmektedir. a.g.e.

Necrân

Bu kısımda, Kur'anî Kristoloji meselesini ele alacağım. Kur'anî Kristoloji Hıristiyanlar'ı Nasârâ, bu dinin kurucusunu da İsa olarak takdim eder ve bu Hıristiyanlığı, ortodoks olmayan muhtelif grupların benimsediği doktrinlerin bir karışımı olarak sunar. Kur'anî Kristoloji, İsa'nın tanrısallığını, haça gerilişini, yeniden dirilişini ve Hıristiyanlığın kurtuluş doktrini reddettiğinden Hıristiyanlığın ana görüşünü oluşturan hususlardan çok bir şey kalmaz. Dolayısıyla tarihî Muhammed ve Tarihî Kur'an Meselesini cevaplamak için bu karışımı oluşturan bileşenlerin kaynağının açıklanması gerekir.

Birkaç yıl önce ortaya çıkan *Qass ve-Nabî* başlıklı Arapça bir kitap, bütün bunların heretik Ebionit temsilcisi olarak Varaka'dan kaynaklanmış olabileceğini ileri sürdü.³² Bu eser, Lübnan'da Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin en aza indiği İç Savaş'ın hemen akabinde yazılmış, tamamıyla polemik içerikli ilginç bir kitaptır.³³ Hıristiyan çağının ilk yüzyıllarında eski Ürdün'de ortaya çıkan bu mezhebin yedinci yüzyıla kadar ne başka bir yerde ne de Mekke'de varlığını sürdürdüğüne dair hiçbir delil yoktur. Mekke'nin güneyinde büyük bir Arap Hıristiyan merkezi olan Arap Yarımadası'nın güneyindeki Necrân şehri, şehitleriyle bilinmekte ve bu durum Yarımada'nın büyük bir hac merkezi olarak yükselmesine yol açtığından Kur'anî Kristoloji'nin kesinlikle temel Süryanice kaynaklardan ve diğer güvenilir kaynaklardan araştırılması gerekmektedir. Bizim sorumluluğumuzla daha ilgili olan şey, ortodoks olmayan birçok Hıristiyan mezhebinin yerleşim yeri olan Arap Yarımadası, *Arabia haeresium ferax*, "Heretiklerin çoğalma yeri" şeklinde şöhret bulmuş olarak ortaya çıkmasıdır (Ayrıca, Ebionitler Necrân'la ilgili olan kaynaklarda bulunmamaktadır).³⁴

Kudüs'teki St. Mark Manastırı'nda bulduğum Süryanice değerli bir el yazmasına dayanan *The Martyrs of Najrân* (Necrân Şehitleri) kitabımın son yüzyılın yetmişli yılların başında yayınlanmasıyla, Arap Hıristiyanlığı konusuna kapı araladım. Bunu birkaç makale izledi. Bunların içinde mevzuyla ilgili en mütenasibi altıncı yüzyıldaki Necrân hakkında uzun bir makale olan "*Dumbarton Oaks Papers*"dır.³⁵ Fakat Necrân'la ilgili Tarihî Kur'an ve Tarihî

³² Bkz. Ebû Mûsâ al-Harîrî, *Qass wa-nabî: bahth fî nash'at al-Islâm*, Diyâr 'Aql, Lebanon, 1985.

³³ Bu makalede daha önce ifade edildiği gibi serinin gelecek cildinde ana figür olan Varaka'yı, ele alacağım.

³⁴ Örneğin bkz. *Histoire Nestorienne*, ed. A. Scher, *Patrologia Orientalis* 7, ss. 143-4.

³⁵ Bu iki eserin bibliyografisi için bkz. n. 6 üzerine.

Muhammed hakkındaki iki Mesele daha sonraki uygun bir tarihe kaldı. Bu makale ile böyle bir fırsat yakalamış oldum.

Aşağıda, Negrân ve Mekke'ye yakın, dahası Arap Yarımadası'nın güneyinde ortaya çıkan ve Arapça konuşan çeşitli Hıristiyan mezhepleri hakkında bahsedilecektir. Onlar Kur'anî Kristoloji'ye parlak bir ışık tutacaktır:

1. Dördüncü yüzyılda, İmparator Konstantin (Babası Constantine ve onun Büyük Theodasius'a kadar halefleri, hayatının sonuna kadar bir Ariuşçu idi) Arap Yarımadası'nın güneyini Hıristiyanlığa döndürmek için, elçisi olarak Theophilus İndus'u gönderdi. Gönderdiği elçi orada üç kilise kurmayı başardı.³⁶ Herkesin bildiği gibi Ariuşçular, Mesih'in insanlığını vurgulamış ve onun ilâhlığını reddetmişti. Ariuşçuluk, İznik Konsili tarafından mahkum edilmesine rağmen uzun süre batı Roma'da, altıncı veya yedinci yüzyıla kadar doğuda, Arap Yarımadası'nın güneyinde, hatta batı Avrupa'nın bazı Germen kabileleri arasında varlığını sürdürdü.

2. Daha da önemlisi, Monofizit görüşün Arap Yarımadası'nın güneyi ve özellikle Negrân dahil olmak üzere Kızıl Deniz bölgesine girmeleridir ki onlar hakim olmuşlardır. Bunlar arasında Monofizitizm'in ılımlılarından Antakyalı Severus'un görüşleri hakimdi. Fakat onun görüşleri Kur'an'daki Mesih'in ilâhlığının reddine kaynaklık etmemiştir. Zira onlar Bakire Meryem'e Theotokos (Tanrı Analığı) yakıştırmalarını kabul etti, aynı şekilde İsa'nın ilâhlığını vurguladı. Monofizitizm'i bu tartışmaya yönlendiren ilgi; İsa'nın haça gerilmediğini, mucizevî bir şekilde ölümden kurtulduğunu, onun yerine Yahuda İskaryot veya Kireneli Simon'un haça gerildiğini iddia eden Doketizm'le de ilişkili, Halikarnaslı Julian'ı takip eden Julianistler veya *Aphthartodocetae* olarak adlandırılan ve Severuşçu dönem boyunca yaygın Monofizitizm'in ana akımından bir grubun varlığına dikkat çekmesidir.³⁷ Doketizm, Grekçe *dokein* 'görünmek' fiilinden türemiş; (İsa'nın) haça gerilişini inkar eden ve onun yerine başka birisinin geçtiğini ifade eden Kur'an'da; '*ve lâkin şubbiha lehum*' ifadesi pratikte Grekçe doketik ifadesinin yerine geçen bir örnektir. Arapça *şubbiha* kelimesinin kökü, Grekçe *dokein* ile tanımlanır. Bu, açıkça doketik görüşün, Julianistlerin yaşadığı yer olarak bilinen Negrân'da, altıncı yüzyılda

³⁶ Bunun hakkında bkz. İrfan Şahîd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1984, ss. 86-106.

³⁷ Halikarnaslı Julian ve takipçileri için bkz. *Histoire Nestorienne*, s. 144; ve Sergius ve Moses, Negrân Julianist psikoposları için bkz. Michael Syrus, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, ed. and trans. J.-B. Chabot, vol. II, Paris, 1901, s. 263.

Arapçaya tercüme edildiğine işarettir. Onlar ve diğer ilgili gruplar, Ortodoks Bizans tarafından reddedildikten sonra Negrân'a akın etti ve orada öğretilerini yaydı.³⁸

3. Sonra oradaki Nesturiler'in varlığıdır. Negrân'daki kilise aslını Aşağı Fırat üzerindeki Hîre'ye borçludur. Negrân tacirlerinden biri olan Hayyân adında birisi Hıristiyanlığı kabul ettiğinde onu Negrân'a getirmiş oldu.³⁹ Hîre, önceleri Nesturi değildi, fakat sonra iki nehir [Dicle-Fırat] arasındaki topraklarda; Negrân ve Arap Yarımadası'nın güneyiyle yakın ilişkisinden dolayı Arap Nestorianizm'inin merkezi oldu. Nesturiler, Nisibis'de tamamen yerleştiklerinde ve Asya'da Hıristiyanlığın büyük misyonerleri olduklarında, Negrân (ve aynı şekilde Arap Yarımadası'nın güneyi) onların hedeflerinden birisiydi ve şüphesiz onların varlığı bu bölgede resmileşti.⁴⁰ Onlara göre Kur'an'da İsa'nın, *İsa ibn Meryem* 'Meryem oğlu İsa' olarak tanımlanması muhtemelen en çarpıcı ifadedir. Bu tabirin anlamı bu kelimelerden daha fazlasını ifade eder. Bu demek ki İsa, Tanrı'nın oğlu olmayıp Meryem'in oğlundan daha ötesi değildir. Henüz günümüzde bile net bir şekilde ortaya çıkarılamasa da, altıncı ve yedinci yüzyıllarda Nesturiler tam olarak bu görüşe inanıyordu.⁴¹ Monofizitlerin aksine, onların İsa'nın ilâhlığından ziyade insanlığına vurgu yaptıklarına dair fikir birliği vardır ve bu tartışma, o günlerde Negrân'da ve Arap Yarımadası'nın güneyinde onların inandığı veya inanmakta oldukları düşünülen bazı konuların ne olduğuyla ilgilidir. *The Book of the Himyarites* adlı kitap, geçen yüzyılın yirmili yıllarında yayınlanmış değerli bir dokümandır. Buna göre Hıristiyanlara işkence yapan Himyeri Kralı Yûsuf; Hıristiyan dünyasının, Mesih'i "Meryem'in Oğlu" olarak çağırmaya başladığı sırada, Negrân Monofizitlerinin Mesih'in ilâhlığını iddia etmesini onların aptallığı olarak adlandırdı ve onlarla alay etmeyi sürdürdü.⁴² Yusuf hakkında bu anlatılanlar, Bizans Kadıköy düşüncesine uymamasına rağmen genellikle Nasturiler işken-

³⁸ Julianistlere ilaveten, Gnostikler de haç hakkında benzer görüşe sahipti. Fakat onların Negrân'da varlığı çok açık değildir. Ancak, ben Dr. Emmanouela Grypeou ile kurmuş olduğum iletişimler sayesinde Gnostikleri dikkate aldım. Özellikle bkz. 'The First Apocalypse of James', (Nag Hammadi Codex V. 3), ve 'The Apocalypse of Peter', (Nag Hammadi Codex VII. 3).

³⁹ Bkz. *The Book of the Himyarites*, ed. Axel Moberg, Lund, 1924, s. cxxii.

⁴⁰ Bkz. Gianfranco Fiaccadori, 'Yemen Nestoriano', in S.F. Bondi, S. Pernigotti, F. Serra and A. Vivian, eds, *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pîsâ, 1985, ss. 195-211.

⁴¹ Bkz. Milton Anastos, 'Nestorius was Orthodox', *Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, ss. 117-40.

⁴² Bkz. *The Book of the Himyarites*, s. cix.

ceci Yusuf'u dost olarak bilmiyorlardı ve Yusuf da bu ifadeyi (Meryem oğlu İsa) onlardan almamıştı.

Nestoryanizm, Yûsuf görüşünün azalması ve Monofizitizm görüşünün artmasına rağmen Arap Yarımadası'nın güneyinde yok olmadı. Nestoryanizm, Yahudilik gibi, Perslilerin büyük ölçüde Milâdî 570'lerde Arap Yarımadası'nın güneyini fethetmesinden sonra intikamla geri döndü. O günlerde şair el-A'sâ'dan alınan Arapça değerli bir dörtlük diğerleri arasında yayıldı ve hatta bu Negrân için tehdit oldu.⁴³ Milâdî 570 Muhammed'in geleneksel doğum tarihidir. Peygamber'in hayatı süresince Nestoriyanizm, "Meryem Oğlu İsa" ifadesiyle bilinmekteydi. Muhammed'in peygamberliğinden önce kendisini dinlediği, kendisini öven ünlü Kuss b. Sâide'nin de içinde yer aldığı çeşitli vaizlerin olduğu Mekke yakınlarındaki Araplar arası pazar veya 'Ukâz Fuarı (Panayırı)⁴⁴ Nesturi varlığına referanstır. Bu nedenle Negrân'da ve Arap Yarımadası'nın güneyinde İsa İbn Meryem (Meryem Oğlu İsa) ifadesi bu Nesturi çevreye tahsis edilebilir.

Negrân, gelişen bir Arap merkez kenti idi. Aslında Negrân, Mekkelilerin ve Muhammed'in ziyaret ettiği *Via Odorifera* (hoş kokulu) bir kervan şehri olarak, yarımada Arap Hıristiyanlığının en büyük merkeziydi. Hatta bu durum Kur'an'da *rîhlat eş-Şîta* Arap Yarımadası'nın güneyine ve *rîhlat es-Sayf* Bilâd eş-Şâm'a, özel dikkat çeken *106/Kureyş Sûresi*'nde belgelenmiştir. Birazdan tartışılacağı gibi Mekke'nin yakınındaki 'Ukâz Fuarı'nda Negrânlı misyonerlerin varlığı Negrân'ın en ünlü piskoposu Kuss örneğiyle bilinir. Mekke'den ziyade, artık Negrân Kur'anî Kristoloji'nin ikinci büyük menşei olarak düşünülmeli ve *85/Burûc Sûresi*'nde yankılanmış olan Mekke-Negrân eksenini de hatırlanmalıdır.⁴⁵

Kur'an'ın *Yesû ve Mesîhiyyûn* yerine kullandığı, iki aşamada açıklama gerektiren İsa, (Jesus), ve Nasârâ, (Hıristiyanlar) kullanımı, Kur'an alimleri tarafından tartışıldı:

⁴³ Bkz. İrfan Shahîd, 'The Hijra (Emigration) of the Early Muslims to Abyssinia: the Byzantine Dimension', in *TÛ Hellînikon, Festschrift, Speros Vryonis*, New York, 1995, vol. II, ss. 206-7.

⁴⁴ Louis Cheikho tarafından atıfta bulunulmuş bir Nesturi kronolojisi kaleme alınmıştır. Bkz. Louis Cheikho, *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam*, Beirut, 1923, s. 121. Fakat şimdiye kadar bu kaynağa ulaşmadım.

⁴⁵ Muhtemelen Burûc, 85:10, çünkü Bu Sûrenin ilk on bir ayeti genellikle Negrân hakkında düşünülmesine rağmen, Negrân'la ilgili değil, Daniel ve üç gençle ilgilidir.

1. Araştırmacıları İsa kelimesi şaşırttı ve birçok yorum ileri sürüldü ve reddedildi; bunlar arasından biri de Esau'dur. Hiç şüphem yok ki, üzerinde tartıştığım Mekke'deki Etiyopyalı ve Etiyopyaca varlığı ve bu varlığın Mekkeliler ve Muhammed üzerindeki gücünün yansımaları araştırılmalıdır. 'Jesus' isminin Etiyopyaca versiyonu Sâmi dilindeki Yeşû (Yashû) veya Yehuşûa (Yahushûa)'nın harf çevirisi değil, fakat o, Etiyopyaca Yeni Ahitte de görülen Iêsous'un çevirisidir. Grekçe "ç" Arapça tuhaf bir şekilde seslendirilmiş olduğu için, onun Arapça İsa, şeklinde kabulü ve uyumu kolaylıkla açıklanabilir. Bu, daha önce Yûnus (Jonah) kelimesinde ifade edildiği gibi Kur'an'daki Kitab-ı Mukaddes'e ait kişilerin Etiyopyaca versiyonlarının kabul edilmesiyle uyumludur. Böylece Yeşû (Yasû)'nun tam tersi gibi seslendirilen İsa, İsa'daki uzun 'yâ' ya karşılık gelen Grekçedeki "η"le, Grekçe ismin versiyonu olarak tam anlaşılır. Ayrıca Kur'an'da Yeşû şeklinde geçmemesini açıklamak için Arapça ses dizimine ve onun fonetik yapısına dikkat etmek gerekir. Bunun yapısal şekli, *sâ'a* fiilinin üçüncü tekil müzekker şahıs çekimidir. Böylece Yeşû (Yasû) bir isim, bir şahıs ismi gibi görünmemekte, fakat bir fiil ve anlamsal olarak zarif veya hoş olmayan bir şey gibi görünmektedir.⁴⁶ Onun anlamlarından biri, iyi çoban olarak İsa'nın (Jesus) kendi imajının tam tersini ifade eder. Kur'an'daki isimler tartışılırken, Kur'an'ın üç dogmasından biri, yani *lisân 'arabî mubîn (apaçık Arap dili)* her zaman dikkate alınmalıdır.

2. *Nasârâ* kavramı; Nazirites ve Nazaranes veya Nosraye gibi benzer isimlerden dolayı tam bir mezhep ismiymiş gibi tartışılmış fakat bu kabul edilmeyen bir görüştür.⁴⁷ Kur'an, kendisinden önce gelen iki Sami İbrahimî dinle doğrudan ilişkili bir vahiy olduğu konusunda ısrar eder. Kur'an, Kadıköy [kararlarına bağlı] Akdeniz'de yer alan Bizans İmparatorluğu ve aynı zamanda Arap Yarımadası'nın batısı ve Kızıl Deniz'de hakim olan Severusçu Monofizitizm döneminde ortaya çıktı. Sonuç olarak Kur'an, Hıristiyanları *Nasârâ* olarak isimlendirmiş ve bilinmeyen bir mezhep gibi algılamamıştır. Fakat Kur'an'ın Hıristiyanları, *Nasârâ*, bir mezhep değil, aksine yedinci yüzyılda Mekke'deki Etiyopyalı topluluğu da içine alan Hıristiyan *oikoumene*'si idi. Kur'an'ın Hıristiyanlar için *Mesîhiyyûn*'dan ziyade *Nasârâ* terimini seçmesine gelince, aşağıdaki sebepler önerilebilir:

⁴⁶ Ve hatta James Bellamy tarafından daha çirkin bir anlam verilmiş ve farklı bir yorum da önerilmiştir. İsa için bkz. James Bellamy, 'A Further Note on İsa', *Journal of the American Oriental Society* 122, 2002, ss. 587-8.

⁴⁷ Onun en hevesli savunucusu için bkz. *Qass wa-nabî, supra*, n.32.

a. İsa'nın kendisine Yeni Ahit'teki: Matta, Yuhanna ve Elçilerin (Havari-lerin) İşlerinde, kendi memleketine nispetle 'Nazaretli İsa' ismi verildi.⁴⁸ Böylece *Nasârâ* teriminin onun takipçilerine atfedilmesi doğaldır zira Arapça'da bu kelime onun memleketi Nazareth'den türetilmiştir. Ve 'Nazarenes', Elçilerin işleri 24:5'de hatip Tertullus'un düşmanca ithamlarında Nasıralılar ifadesi çoğul formda Hıristiyanları ifade etmek için kullanılmıştır. Fakat Nasârâ, yüzyıllardır Hıristiyanlar için kullanılmaya devam etti ve böylece muhtemelen bu terim Mekke Araplarının da dahil olduğu Doğu halklarının aklında kaldı.

b. Yesû'nun istihdamına karşı verilen aynı neden, *Mesîyyûn'a* karşılık *Nasârâ* için de verilmiş olabilir, yani, fonetik kolaylık kuralı bakımından, *Mesîyyûn'a* karşı olarak *Nasârâ* kullanımı daha kolaydır, özellikle *şeddeli ye* ve *vav'*ı sırasıyla kullanılmıştır.

c. Daha önemlisi, isim şeklinden fiil şekline döndürülmekten kaynaklanan zorluktur. *tanaşşara* fiilinin şekli 'birinin Hıristiyan olması' olduğu açıktır ve aynı zamanda dikkat çekicidir. *tamassağa* ise açık değildir ve Arapça ince-likten yoksun manaya gelebilir. Yani *Nasârâ* tercihi galip geldi ve Kur'an'da on dört kez geçmektedir. *Nasrânî* şeklinde tekil olarak da bir kere kullanılmıştır.

d. Aynı şekilde Kur'anî Kristoloji'de, Kur'an'ın dinin ismini onun kuru-cusuyla ilişkilendirmekten sakınmak için böyle geçtiği düşünülür. *El-Mesîhiyyûn*, Tanrı olarak el-Mesih'e inanmayı imâ edebilir; oysa Kur'an öğretisi, İsa'nın ilâhlığını ısrarla reddeder ve bu yüzden daha tarafsız *Nasârâ* terimini seçer. Aynı şekilde Müslümanlar da haklı olarak İslâm'ı Muhammedanizm olarak isimlendirmeyi reddeder.

Makalenin bu kısmında Kur'an ve İslâm'ın Arap arka planına yani İslâm öncesi putperestliğe değil Hıristiyanlaşmış Arap dünyasının önemine dikkat çekmek istiyorum. Konstantin'den Heraklius'a üç yüzyıl Hıristiyan Arap Dünyası'nın altın dönemidir ki bu süre boyunca Hıristiyan Araplar, azizleri, şehitleri ve ilâhiyatçıları Hıristiyanlığa katkıda bulunmuştur. Ve bu sırada Kitab-ı Mukaddes'in en azından bazı bölümleri Arapçaya tercüme edildi.⁴⁹ Kur'an, hem İslâm'ın hem de yedinci yüzyılın Arapça nesir türünde en önemli edebî belgesi ve Müslümanların ebedî kutsal kitabıdır. Kur'an, kıyas edilemezliği konusunda ısrar eder; ancak bu dogma *lîsânü arabî mubîn* ile ilgili ol-

⁴⁸ Bkz. Matta, 21:11; Yuhanna, 1:45; Elçilerin İşleri,10:38.

⁴⁹ Bu tarihin mükemmel bir şekilde yazılması gerekir. Irfan Shahîd'in 'Byzantium and the Arabs' adlı beş ciltlik eseri böyle bir tarih yazma yolunda katkıda bulunmuştur.

duğunda bir anlam ifade eder. Arap dilinin bir *şaheseri* olan bu Kutsal Kitabı, onun Arap ve Arapça arka planını dikkat etmeksizin tartışmak; onu tamamen anlaşılabilir doğal bağlantılarından kopararak zirvede yalnız bırakmaktır. Bu, Arap olmayan diğerlerini ve Arapça elementleri dışlamak değildir. Aslında ben onlara ve Etiyopyalı ve Etiyopyaca gibi Arap olmayan bütün elemanlara özel önem attım ve vurguladım. Yine bunlar Kur'an çalışmalarının düğüm noktasını oluşturan birçok problemin çözümünde dikkate alınmalıdır.

Ukâz

Arapça kaynaklar, Peygamber Muhammed'in 'Ukâz Fuarı'nı⁵⁰ ziyaret ettiğini, fuarda Araplara monoteizmi vaaz eden Nocrân Hıristiyan Piskoposu Kuss b. Sâide el-İyâdî⁵¹ ile karşılaştığını ve onu bir deve üzerinde vaaz ederken dinlediğini kaydeder. Daha sonra, Peygamberliği sırasında Muhammed, İyâd kabilesinden bir heyeti kabul ettiği zaman ondan övgüyle söz etti. Varaka b. Nevfel ve Bahîrâ hakkında olduğu gibi Kuss figürü etrafında da birçok efsanevi malzeme bulunmaktadır. Bu efsanevi hikayeler Kuss'un gerçeğini müphem bırakmış böylece onun Nocrân'la ilişkisinde bile bazı şüphelere sebep olmuş ve kesin ifade eksikliği gerçeğin özünü gizlemiştir. Son otuzlu yıllarda Arap şehit şehri hakkındaki yayınlanan *The Martyrs of Najrân (Nocrân Şehitleri)* başlıklı eser sayesinde ileri derecede bir farkındalıkla neredeyse hiç şüphe kalmadı. Kuss'un piskoposluğu Nocrân'la ilişkili olmamasına rağmen, Nocrân'la yakın ilişkisini reddeden ikna edici delil de yoktur. Ve aşağıdaki savunma bunu kanıtlayabilir:

1. Nocrân bir piskoposluk merkeziydi. Tartışmasız tek Süryanice kaynağı esas alan *The Martyrs of Najrân* kitabı, bize Nocrân piskoposluğunun ilk piskoposunun Paul⁵² olduğunu, Milâdî 500'ler civarında Hieropolis'te Philoxenos Mabboug tarafından kutsandığı bilgisini vermektedir. Süryanice yazılan bu kaynak, Paul'un kutsanmasından yaklaşık yirmi yıl sonra yazılmıştır. Nocrân'ın son piskoposu⁵³ da yaklaşık olarak Milâdî 630 yılında atandı. O, Nocrân heyetiyle Medine'ye Peygamber Muhammed'e geldi. Ayrıca biz, Grekçe ve Arapça kaynaklardan bu aralıktaki Nocrân piskoposlarının isimle-

⁵⁰ 'Ukâz fuarının hakkında en son yazılan makale için İrfan Shahîd'in *EI2*, s.v. maddesine bakınız.

⁵¹ Kuss hakkında bkz. *EI2*, s.v., ve Sezgin, *GAS*, vol. II, ss. 180-2.

⁵² Bkz. *The Martyrs of Najrân*, s. 46.

⁵³ Onun adı Ebû el-Hâris: bkz. İbn Sâd, *At-Tâbakât el-Kubrâ*, vol. I, Beirut, 1960, s. 357.

rinden bazılarını biliyoruz. Özetle, peygamber Ukaz panayırında episkoposla karşılaştığı dönemde Necran episkoposluğu canlı ve aktifti.

2. Şecere uzmanlarına göre Kuss'un uyuğu, büyük bir Arap kabilesine veya İslâm öncesi Arabistan tarihinde dahası Hıristiyanlık'ta önemli bir rol oynayan konfederasyona; İyâd'a dayanmaktadır. Onlar tek başlarına Hîre'de dört manastır inşa etti ve vakfetti.⁵⁴ Onlardan biri olan Kuss'un Necrân piskoposu olması şaşırtıcı olmamalıdır. Meşhur şehitlerden sonra ve hatta önce, Necrân kilisesi; *The Book of the Himyarites (Himyeriler Kitabı)*'den ve şehitler hakkında Süryanice belgeden açıkça anlaşıldığı kadarıyla, çeşitli etnik gruplardan din adamı kadrosuna sahipti.⁵⁵

3. Kuss'un Ukâz fuarında görünmesi gayet doğaldır. Bu fuar, Arapların alış-veriş yapmak için karşılaştıkları sadece bir pazar değil, ayrıca orası, bütün sanatsal faaliyetlerin ödüllendirildiği, en iyi mevsimsel şiirlerin kararını veren bir hakemin yer aldığı şiir yarışmalarının dinlendiği, Yarımada'daki insanların buluştuğu büyük bir merkezdi.⁵⁶ Orası aynı zamanda Hıristiyan vaizlerin, Arapları putperestliklerinden uzaklaştırıp kazanmaya çalıştıkları bir merkezdi. Peygamber Muhammed, oraya sıklıkla giderdi ve aynı şekilde Nesturiler de orada bulunmaktaydı. O sırada Araplar arasında Hıristiyanlığın büyük bir merkezi olan Necrân'ın, Söz'ü [İncil] vaaz etmek için oraya piskopos göndermesi şaşılacak bir şey değildir.⁵⁷ Necran'ın etki alanında bulunan Taif'ten kendisine dini içerikli bir çok şiir atfedilen Ümeyye ibn Ebi Salt isimli Hıristiyan şair yetişmiştir.⁵⁸ Şüphesiz bu Tâif'in Necrân'a yakın olmasından kaynaklanmıştır. Necrân piskoposunun varlığı çok doğal olmalıydı. Özellikle, 'Ukâz İslâm öncesi dönemde hac için gelen Araplar için merkezi bir konumundaydı. Aynı zamanda onları Hıristiyanlığa kazanmak için 'Ukâz'dan daha iyi bir yer bulunmamaktaydı. 'Ukâz'daki bir Hıristiyan piskopos, İslâm öncesi hac merkezlerinden biri olan, esrareniz Mawqif en-Nasârâ "Hıristiyan durağı" olarak bilinen Mekke'deki Hıristiyan varlığıyla kolayca ilişki kurabilirdi.⁵⁹ Muhte-

⁵⁴ Bkz. 'Arif Abd al-Ghanî, *Ta'rih al-Hira*, Damascus, 1993, ss. 49, 58, 59.

⁵⁵ Bkz. *The Martyrs of Najrân*, s. 64; *Book of the Himyarites*, ss. cix-cx.

⁵⁶ Bu şiirsel yarışmalar hakkında yapılan abartı yorumlar yarışmaların tarihî itibarına karşı değildir.

⁵⁷ 'Ukâz'daki Nesturiler hakkında bkz. *supra*, n. 44.

⁵⁸ Ümeyye hakkında bkz. *EI2*, s.v.

⁵⁹ Bu *Mawqif*, için bkz. Ebû Ubayd "Abdallah al-Bakrî", *Mu'jam mâ ista'jama min Asmâ al-bilâd wa-al-mawâdî*, ed. M. Saqqa, Cairo, 1945-51, vol. IV, ss. 1190-2, *Mawqif*, Wâdî Muhâssir'de bulunmaktaydı.

melen, Hıristiyan misyonerler, eklektik hacdan dönüş yapan hacıları özellikle Hıristiyanları bu durakta bir araya getirmek istiyorlardı. Ve tüm bunları bir araya getirdiğimizde bu istek, Negrân'ın ve onun piskoposluk görevinin bir parçası sayılır. Bir başka ifadeyle Arapları Mekke'de putlarla dolu Kâbe'yi ziyaret etmekten alıkoymak ve onları Negrân Hıristiyan Kâbe'sine ziyaret etmeyi cazip hale getirmek piskoposluğun görevinin bir parçası olabilirdi.⁶⁰ Kuss'un Negrân piskoposluğunda görev aldığını savunmak için oldukça çok delil bulunmakla birlikte onu reddetmek için ikna edici bir delil bulunmamaktadır.

Kur'an üzerine çalışan bilim adamları, Nöldeke'nin⁶¹ zamanından beri Kur'an'ın üslubu hakkında tartışmışlardır. Nöldeke'nin İslâm'ın kutsal kitabını anlamamıza önemli katkılarından biri, Kur'an *sûrelerinin* diziliş tarzıyla ilgili kronolojik uzun bir çalışma yapmış olmasıdır. Ve o zamandan beri diğerleri, *kahinler*, özellikle pasajların iddiası *hakkında* bir model olarak Arap tarzıyla yazmışlardır. Kafiye, yarım kafiye ve ses uyumu- gibi bütün bu özellikler kısmen doğru olabilir. Şiir, en yüksek sanatsal başarı olarak bu ortaklıkta hâkim unsur kalmasına rağmen, İslâm öncesi zamanlarda şiirle birlikte gelişen Arapça düz yazının tamamlayıcı bir parçası olmuştur. İşte bu, Kuss ve onun Arapça vaazlarının Kur'an'a üslup tesirinin en doğal kaynak haline geldiği yerdir. Ve bu sonuç diğerlerinin aksine, Muhammed ile ilgili ve Kur'an çalışmalarında, belirsiz veri çıkarımları tarafından değil, Peygamber'in Ukaz'daki varlığı ve onun Kuss'un vaazlarını duymasıyla ilgili kesin bilgilerden desteklenir. Bu yüzden buna dikkat etmek gerekir.

Arap dili edebiyatı hazinesinde bulunan tek mısra olan kafiyeleli nesrin temeli, İslâm öncesi zamanlardaki *sanatsal* Arapça'ya aittir.⁶² Bu üslup herhangi bir resmî ve önemli konuşmada değerli bir araç olarak Peygamber tarafından, önemli durumlarda yaptığı hitabeler yani ilk günden hayatının sonuna kadar olan vaazlarında ve yaklaşık H.8/M.630'larda Medine'de ona gelen çeşitli heyetlerle yaptığı konuşmalarda kullanılmıştır.

⁶⁰ Kur'an'daki 105. Surede geçen askerî teşebbüsün konu edinmesi yerine alternatif olarak Habeşlilerin Arapları Mekke haccından Negrân Hıristiyan Kâbe'sine çevirmek istemeleri olabilir. Kaynaklar, biri Mekke'de diğeri ise Negrân'da olmak üzere iki Kâbe arasında rekabet etmek için askerî seferle ilişkilidir.

⁶¹ Bkz. Andrew Rippin, ed., *The Qur'an: Content and Style*, Aldershot, 2001.

⁶² Bu konudaki Devin Stewart'ın muhteşem makalesi için bkz. 'Saj' in the Qur'an', in Rippin, *Qur'an: Content and Style*, pp. 213-51.

İslâm öncesi Arap Yarımadası'ndaki hayat, dünyevî hitabetin geliştirilmesi için birçok fırsatlar sağladı. Fakat Araplara yönelik Hıristiyan misyonu, Arapça hitabet ve onlara vaaz veren yeni dinin maneviyatından kaynaklanan, yeni bir boyut kazandıran tebliğ edebiyatını teşvik etti. Tabi ki, Hıristiyan litürjisinin bir parçası vaazdı. Ve aynı şekilde Hıristiyan vaazları; diğer insanların dilinde inancın onlara vaaz edilmesi neredeyse tamamen yok olmuş olmasına rağmen Hıristiyan edebiyatının önemli bir parçası olduğu gibi, Araplar için de durum böyleydi.

Necrân'daki durumu gözümüzde canlandırmak kolaydır. *The Martyrs of Najrân*'dan sonra yazılan *Dumbarton Oaks Papers* içerisinde⁶³ uzun bir makalede Yaklaşık 520'lerde ihya olan Hıristiyanlığın hâkimiyetini takip eden elli yıllık süreyi içeren Necrân'daki Hıristiyanlığın detaylı tasviri yapılmıştır. Altıncı yüzyılda Necrân, kendi şairlerinden bazıları ve diğer seçkin şairler arasında *Muallakât* şairlerinden biri olan A'sâ gibi Arap şiirinde bir yükselmeye şahit oldu. A'sâ, Necrân'ın ileri gelenlerine methiyeler söylemek için onları ziyaret etti.⁶⁴ Bu arka planla birlikte, seçkin kent merkezi Necrân'ın dinî hitabeti, şiir ve dünyevî hitabetle aynı hizada tutmak için nasıl mücadele etmek zorunda olduğunu ortaya çıkarmak kolaydır.

Kuss bu edebi atmosferin içinde olduğundan, özellikle söz sanatlarında ustalığıyla ve Hıristiyanlığa bağlılığıyla bilinen İyâd gibi bir kabileye mensubiyetinden dolayı böyle bir merkezin piskoposluğuna layık görüldü.⁶⁵ Necrân, Hıristiyan Arap hitabetinin gelişmesine imkan sağladı. Dinleyicilerine ulaşmak için çok hevesli olan Necrân'daki bir piskopos, şehrin dünyevi şair ve hatipleri tarafından kullanılan söz sanatıyla ilgili bütün araçlara başvurmak zorundaydı. O, ayrıca kendinden önce Eski ve Yeni Ahit'te Musa'nın ve dağ vaazıyla Mesih'in meşhur vaaz ve konuşmalarına sahipti zaten. Ayrıca İncil'in vaaz edildiği Doğu Hıristiyanlarından Ermenilerin, Gürcülerin, Etiyopyalıların ve Slavlar'ın aksine Arapların zaten gelişmiş bir edebiyatı vardı. Doğaldır ki Hıristiyan Arap hitabeti en mükemmel edebî şekilde ifade edilmelidir.

Kuss'un vaazları mükemmel edebiyat örnekleri oldu. Şiir ve nesirde Arap edebiyatının en büyük ustalarından biri olan ve bir parça İslâm öncesi vaazla şekillenmiş *el-Beyan ve't-Tebyin* sahibi Ebû Osmân el-Câhız⁶⁶ tarafından da

⁶³ Bkz. 'Byzantium in South Arabia', *supra*, n. 6

⁶⁴ The *diwân* of the Banâ al-Hârith, yani Necrân'ın Arapları hakkında bkz. *supra*, n. 9; ve A'sâ'nın şiiri için bkz. *Diwân al-A'sha*, ed. M. Husayn, Cairo, 1950, pp. 171-4.

⁶⁵ İyâd için bkz. al-Jâhiz, *Al-bayân wa-al-tabayîn*, ed. A. Hârûn, Cairo, 1961, vol. I, ss. 42-5

⁶⁶ A.g.e., ss. 308-9; ve A.Z. Şafwat, *Jamhara hutab al-Arab*, Cairo, 1962, vol. I, ss. 38-9.

değerlendirildi. Şüphesiz ki o, Kuss ve onun bağlı bulunduğu İyâd dahil olmak üzere kendi zamanına kadar varlığını korumuş düzgün örneklere sahipti.

Eğer Necrân tam bir Arap edebiyat kent merkeziyse de, Kuss'un vaaz vermek için gittiği, Necrân'a denk, belki daha iyi bir yer olan 'Ukâz Hıristiyan vaazları için ideal bir yerdi. Daha önce ifade edilmiş olduğu gibi, 'Ukâz sadece alış-verişin yapıldığı bir yer değil, aynı zamanda Arap şairlerin kendi şiirlerini sundukları, yarışmaların yapıldığı Araplar arası bir fuar yeri olduğu ifade edilmişti. Ve Necrân, Hıristiyan Araplar için bölgesel bir merkez iken, 'Ukâz yarımadasının tamamındaki putperest Arapların çoğunun buluşma yeri ve bütün bu Araplar arası fuarların (*aswâq*) en ünlüsüydü. Rivayete göre, Gassânilerin saray şairi Nâbigha'nın hakem olduğu bu yerde önde gelen şairlerden biri olan al-Aşâ ödül kazandı. Sonuçta Kuss, Arapçanın son derece edebî ifadesine, uyumuna kulakları alışmış Araplara Hıristiyan mesajını ulaştırmak için vaaz etmiş olmalıydı ve onun rakipleri de vardı. 'Ukâz'da Hıristiyanlığın bir başka versiyonunu vaaz etmeye çalışan Nesturiler, onun rakipleriydi. Kaynaklara göre, Peygamber Muhammed de yeni mesajını kendisini takip eden Araplara anlatmaya ve onları kazanmaya çalıştı. Böylece Kuss özellikle Arapça hitabet araçlarının en yüksek standartlarıyla, tam ve yarım kafiyeyle dengelenen zamanın en önemli, iyi bilinen kafiye (*seci*) üslup özellikleriyle bilinen vaazlarını dikkatli bir şekilde vermiş olmalı. Bütün bu özellikler, şüphesiz ki ortaçağ veya modern zamanlarda orijinalliğini koruyan iyi bilinen bir vaazda olduğu gibi açıkça görülür.⁶⁷ Selahaddin'in Kudüs'ü Haçlılardan geri aldığı bildikten sonra Kuss'un vaazının büyümesi altıncı/ikinci yüzyıla kadar canlı kaldığı ortaya çıkmaktadır. Onun tarihçisi İmâd ed-Din el-İsfahânî, fetih hakkında *Al-Fath al-Qussî fî al-Fath al-Qudsî* başlıklı çalışmasında, Necrân piskoposunu açıkça anar ve Kuss'un eşsiz belagatı ile söylenmiş şarkıları Selahaddin'in Kudüs'ü yeniden ele geçirmesine eşdeğer görür.⁶⁸ Müslüman kaynaklara göre Muhammed, Kuss'u 'Ukâz'da belki de birden fazla dinlemişti. Kuss'un en ünlü vaazı ile Kur'an'ın şiir, yarım kafiye ve ses uyumu tarzı incelendiğinde Kur'an üslubunun bu bağlamda Arap dilinde ve Araplara hitap eden Necrân'lı Hıristiyan vaizlerin bir devamı olduğu sonucuna kolayca ulaşılır.

⁶⁷ Arap şiirinin büyük bir ustası ve eleştirmeni olan el-Câhız, o yazının vaaz olduğunu ve Kuss tarafından söylendiğini şüphesiz kabul etti. İsâ'ya atfedilmeyen vaazlar da bulunmaktadır: Hıristiyan İmparatoru Konstantin, Etiyopya'nın iki Hıristiyan yöneticisine Mesih'i içeren herhangi bir ibare olmaksızın bir mektup yazdı. Yazarının eserine bkz. BAFIC, ss. 91-2.

⁶⁸ Bkz. Onun *Al-Fath al-Qussî fî al-Fath al-Qudsî*, ed. M.M. Subh, Cairo, 1965.

Kur'an'ın 'Ukâz'daki Hıristiyan vaazından kaynaklanması ne kadar önemliyse aynı derecede Kur'an'ın üç dogmasından en dikkat çekici dogma olan *icâz el-Kur'an* yani Kur'an'ın taklit edilemezliği veya mukayese edilemezliği de o kadar önemlidir.⁶⁹ Diğer iki İbrahimî dinin kutsal kitapları, kendi özelliklerinden dolayı taklit edilemezlik iddiasında bulunmaz. Onlar sadece, peygamberlerinin mucizesi ve ilâhî kökenin temeli gibi özellikler üzerinde durur. Fakat Kur'an'ın, Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan bir vahiy olduğu hatırlandığında bir Arap tarafından alınmış olduğunu ve Araplara gönderildiğini unutmamalıyız. O, on altıdan fazla farklı vezinden oluşan bir mısralık oldukça karmaşık bir kafiye sistemi ve aynı zamanda tüm Sami edebiyatlar arasında benzersiz bir şiir geliştirdiği için sadece Arap Yarımadası'nda anlamalıdır. Diğer dogma, Kur'an'ın Arapça oluşu, Allah'ın kendi vahyini göndermek için seçtiği aracı bir dil olduğundan bu tartışmayla da ilgilidir. Böylece mesajın edebî etkisi, bu özel dilin üstünlüğüyle ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Şiir birçok değerli edebî söylem şekli olmasına rağmen Kur'an, onu yakalamaya çalışmadı hatta bazen şiiri, İslâm öncesi Arap toplumunun nezdinde bıraktı. Yaklaşık Milâdî 600'lü yıllarda, İslâm'ın ilk döneminde durum böyleydi. Jeoloji jargonundan bir tabirle ifade etmek gerekirse Arapça, topografik olgunluğa sahip olmuş, şiir ve nesirde de en mükemmel sanatsal zirvesine ulaşmıştı; öyle ki edebî ifadenin bütün konularını tüketmiş birçok şair şikayet etmeye başlamıştı.⁷⁰ Buna ilaveten, Arapça'da edebî bir değere sahip olmak ideal sayılırdı ve şairler İslâm öncesi Arap Yarımadası'nda mükemmel insan olarak kabul ediliyordu. Böylece, edebî mükemmellik askerî olmayan kesimde Arap idealiydi ve bu, kırsal hayat sürenler açısından; mimarî, heykel, resim ve müzik gibi diğer sanatların potansiyel gelişimini engellemesi normaldir.

Dahası edebî mükemmellik ile edebî kıyas edilemezlik arasında çok fark yoktur. 'Ukâz, bu Arap idealinin ortaya çıkması için bir buluşma yeri sağlamıştır. Rivayete göre, Bizans'ın müttefikleri olan Gassanilerin en ünlü kaside yazarından biri olan *Mu'allakât* şairlerinden sayılan el-Aşâ, hakem tarafından en iyi şair ilan edildi; diğer yarışmacılara rağmen al-Aşâ'nın yarışmada zafer kazanması onun kasidesinin mükemmel olduğunu îmâ etmektedir. Bu manada onun kasidesi mukayese edilemezdir. Peygamber Muhammed de dahil olmak üzere fuara katılan Mekkeliler, 'Ukâz'da gerçekleşen mükemmellik idealinin farkına vardılar böylece Kur'an gibi bir eser için mukayese edilemez sıfatını

⁶⁹ İcâz yani kıyas edilemezlik hakkında yazılan son makale için bkz. *EI2*, s.v.

⁷⁰ Antar'ın *Mu'allaqa*'sının başındaki dizelerde olduğu gibi.

kullanmak oldukça doğaldır. Bir edebî şaheserin bütün özelliklerini taşıyan Kur'an sadece kendi eşsizliğini bir nesir olduğundan dolayı iddia edebiliyordu; çünkü İslâm öncesi Arap Yarımadası'nda edebî başyapıtların çoğu bir nesir çalışması değil, şiir ve kasideydi, halbuki Kur'an ne şiir ne de vaaz sayılır; zira bunlardan hiçbirisi onun gibi uzun değildi. Diğer taraftan Kur'an kısa bir vaaz değil, aksine uzun bir nesirdir. Arapça, (Gibb'in de ifade ettiği gibi) '*çoksesli bir enstrüman*' olarak Kur'an'da bütün imkanlarını özellikle ahengini yansıtmıştır. Bir şaheser oluşturmak için bilhassa Arap bağlamında en iyi şans Kur'an'ın mukayese edilemez olduğudur. Zira Arapçada Kur'an'a benzeyen başka örnek bulunmamaktadır.

Kur'an'ın üslubunu ve kıyaslanamaz olduğu dogmasını anlamak için aslen Necrân'dan kaynaklanan, 'Ukâz'daki Arap ortamının önemli karşılaşmalarını ve etkilerini, Arapça olmayan ve Arap olmayan diğer etkileri inkâr etmeksizin veya ortadan kaldırmaksızın bu konu dikkate alınmalıdır. *Arapça* kutsal bir kitap olan aynı zamanda hem Arapça hem de mukayese edilemez olduğu konusunda kendini öven Kur'an, açıkça ait olduğu edebî gelenekte muhteşem bir eser olarak kalacaktır. Konstantin'den Heraklius'a kadar yani Arap Hıristiyanlık tarihinin altın çağında ve özellikle Necrân'ın önemi hakkında (özellikle de altıncı yüzyılla ilgili olarak yani İslâm'ın ilk döneminde) araştırma yapılmazken Kur'an üzerindeki etkileri hakkında *geleneksel* tahliller basılmış ve yayınlanmıştır. Fakat Kur'an'ın Arapça olması ve mukayese edilemezliğine dair bakış açısı şimdiye kadar göz önünde bulundurulmamıştır.

Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları desteklemeyi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlarda yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. Dini Araştırmalar'da, sosyal bilimler alanında, din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. Dini Araştırmalar, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayınlamak başta ilahiyat alanındaki akademik yayın ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. Dini Araştırmalar 'a gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
6. Dini araştırmalar dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
7. Dini Araştırmalar, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. Dini Araştırmalar'a gönderilen yazılar, Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. Dini Araştırmalar 'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. Dini Araştırmalar'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça gibi diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe Öz bulunmalıdır; Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Öz'ün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimelerden bir satır sonra Öz ve anahtar kelimeler'in İngilizceleri de bulunmalıdır.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).
Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).
Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.
Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.
Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır: "Berkes (1973: 38), bu konuda"
Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.
İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: "Çağatay (1962)" (Kasapoğlu 1999'dan).
Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:
<http://www.diyenet.gov.tr/turkish/dy/Diyenet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)
9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:
Berkes, Niyazi (1973). Türkiye'de Çağdaşlaşma. Ankara: Bilgi Yay.
Birinci, Ali (2008) "Ali Kami Akyüz". Türkiye'de Sosyoloji. Ankara: Phoenix Yay.
Canter, David (2011). Suç Psikolojisi. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.
Kılıç, Recep (2003). "Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine". Dini Araştırmalar Dergisi C.6, S.17: 11-22

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr/da> adresi üzerinden dergimize gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.