

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz - Aralık 2017, Cilt:20, Sayı: 52

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan *Dini Araştırmalar Dergisi*, 31.10.2017 tarihinden itibaren INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL, ERIH PLUS, PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy, BROWZINE Academic Journal Collections, CROSSREF ve İSAM Articles on Theology Database Uluslararası indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

philpapers



Crossref

İSAM
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 20 Sayı: 52
Temmuz - Aralık 2017
Altı ayda bir çıkar
Fiyatı: 25 TL

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

Dizgi

Leyla TAŞKESEN

Baskı

Uzun Dijital Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
06070 İskitler / ANKARA
Tel: (0312) 341 36 67

Basım Tarihi

Aralık 2017
ANKARA

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/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. Dr. Şahin KIZILABDULLAH

Ar. Gör. Dr. 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.)

Editor'den...

Dini Araştırmalar Dergisi, 20. cilt 52. sayısı ile yeniden okuyucusu ile buluşmanın mutluluğunu yaşamaktadır. Bu sayımız, biri İngilizce biri Arapça olmak üzere onbir makale ve iki tanıtım yazısından oluşmaktadır. Mehmet Kalaycı, İslam mezhepleri tarihi alanıyla ilgili olan ve “7./13. Yüzyıl Anadolu'sunda Yaşamış Bir Hanefî Âlimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: ‘Alâ-i Ahlâfî ve Mecnû‘ası” başlığını taşıyan yazısında, Hanefi geleneğine ait bir mecnû‘anın ferağ kayıtlarında geçen bilgilerden hareketle ‘Alâ-i Ahlâfî’nin hayat hikâyesini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Mualla Yıldız, F. Zeynep Belen, Kübra Türkmen Arslan ve Halil İbrahim Özasma’nın birlikte kaleme aldıkları, “Defense Mechanism Against Mortality Salience in Turkish Muslim Population” başlıklı yazıda, 2016 yılında Başkent Ankara’da arka arkaya meydana gelen terör saldırılarından kaynaklanan dehşet karşısında insanların geliştirdikleri farklı savunma mekanizmaları nitel bir araştırma deseniyle belirlenmeye çalışılmaktadır. Sema Çelem, “Şîa’nın Peygamber Kıssalarına İlişkin Rivayetlerde Ehl-i Beyt’e Atıfları -Kummî Tefsiri Özelinde” başlığını taşıyan makalesinde, batınî yorumları ile dikkat çeken el-Kummî’nin Hz. Muhammed’den önceki peygamberlerin kıssalarında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e dair rivayetler nakletmesinin mezhebî taassubun boyutunu göstermesi bakımından önemli olduğuna ilişkin eleştirisini okuyucusuyla buluşturmaktadır. Ahmet Hamdi Can, Betül Can ve Emad Aly’nin birlikte yazdıkları Arapça makalede, Beydavi Tefsiri Örneği’nde Arapça cümle yapılarındaki semantik değişimler dilbilimsel açıdan incelenmektedir. Niyazi Akyüz, “Din Sosyolojisi’nde Bir Dini Otorite Tipi Olarak Din kurucusu” başlıklı çalışmasında, özellikle Alman dinbilimci J. Wach’ın görüşlerine referansla din sosyolojisi literatüründe din kurucusunun dini otoritesini sorgulamaktadır. Salihe Esen, “Karşı Reform Hareketi ve Dominikenler” başlıklı makalesinde, Luther’in başlattığı reform hareketine karşı Katolik Kilisesi’nin başlattığı Karşı Reform hareketi döneminde yaşanan gelişmelere ve Dominiken Tarikatı’nın bu süreçte zor durumda kalan Katolik Kilisesi’ne yaptığı katkılara dikkat çekmektedir. Emre Ürer, “Çocuklarda Ölüm ve Yas Üzerine Bir İnceleme” makalesinde, çocuklardaki yas kavramına ve ölüm ya da nesne kaybıyla karşılaşan çocuğa nasıl yaklaşılması gerektiğine ilişkin bilgilere yer vermektedir. Rifat Atay ve Halil Arslan, “Üç Dönem, Üç Takvim: 2002, 2007 ve 2011 Yılları Takvimleri Örneğinde Diyanet Söyleminin Analizi” başlıklı makalelerinde, 2002, 2007 ve 2011 yılı Diyanet İşleri Başkanlığı takvimlerindeki metinleri, metin analizi yöntemiyle incelemektedir. Sıddık Baysal, “Tefsirde Te’vilin Epistemolojik Dayanakları: Ebu’l-Berekât en-Nesefî Örneği” başlıklı yazısında, yazıldığı

dönemde okurun beklentilerine cevap verebilme ve aynı lafızlarla iki farklı anlam düzeyini yakalayabilme kapasitesine sahip bir eserden hareketle, yorum-model ilişkisi bağlamında te'vilin epistemolojik temellerini tartışmaya açmaktadır. Tuba Nur Umut, "Albert Borgmann'ın Fenomenolojik Teknoloji Yaklaşımı: Cihaz Paradigması ve Mihrakî Kaygılara Çağrı" başlığını taşıyan çalışmasında, fenomenoloji geleneğine mensup çağdaş teknoloji felsefecilerinden Albert Borgmann'ın teknolojinin çağdaş yaşamımızı nasıl etkilediğini karakterize ettiği cihaz paradigmasını ve bu paradigmanın ahlâki sonuçlarını konu edinmeyi; cihaz paradigmasının etkisine karşı Borgmann'ın bir öneri olarak sunduğu "mihrakî şeylere ve uygulamalara" yaptığı çağrını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Rifat Suyargulov, "Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi" başlıklı bu sayımızın son makalesinde, Musa Carullah'ın cehennem ebedîliği hakkındaki değerlendirmelerini Türk okuyucusuyla buluşturmaktadır. Bu vesile ile dergimizin önceki sayılarına olduğu gibi bu sayımızda da yazar ve hakem olarak katkıda bulunan bilim insanlarına, yazıların dergimize kabulünden değerlendirme süreçlerine, baskıya hazırlık ve baskı işlemlerinin planlanıp sonuçlandırılmasına kadar her aşamada emeği geçen tüm gönül erlerine teşekkür ederim.

Prof. Dr. Recai DOĞAN

İÇİNDEKİLER

9 • Mehmet KALAYCI

7./13. YÜZYIL ANADOLU'SUNDA YAŞAMIŞ BİR HANEFÎ ÂLİMİN FERAĞ
KAYITLARINDA SAKLI OTOBİYOGRAFİSİ: 'ALĀ-İ AHLĀTĪ VE MECMŪ'ASI
*The Autobiography of a Hanafī Scholar of the 7th/13th Century Anatolia Hidden in his
Colophons: 'Alā-i Akhlāṭī and his Majmū'a*

33 • Mualla YILDIZ - F. Zeynep BELEN - Kübra TÜRKMEN ARSLAN - Halil İbrahim ÖZASMA

DEFENSE MECHANISM AGAINST MORTALITY SALIENCE IN TURKISH MUSLIM
POPULATION
*Ölümlük Bilinci Karşısında Türkiye'de Müslümanlar Tarafından Kullanılan Savunma
Mekanizmaları*

57 • Sema ÇELEM

ŞĪA'NIN PEYGAMBER KISSALARINA İLİŞKİN RİVAYETLERDE EHL-İ BEYT'E
ATI FLARI -KUMMĪ TEFSİRİ ÖZELİNDE
*Shia's References to Ahl Al-Bayt in the Stories of the Prophets:
-A Study On Al-Qummi's Tafseer -*

75 • Ahmet Hamdi CAN - Betül CAN - Emad ALY

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

The Semantic Change of Tenses in Arabic Sentences: A Linguistic Study on Tafsir of Beydāvī

99 • Niyazi AKYŪZ

DİN SOSYOLOJİSİ'NDE BİR DİNİ OTORİTE TİPİ OLARAK DİN KURUCUSU
Religious Founder as A Religious Authority Type in Sociology of Religion

111 • Salihe ESEN

KARŞI REFORM HAREKETİ VE DOMİNİKENLER
Counter Reformation and Dominican Order

131 • Emre ÜRER

ÇOCUKLARDA ÖLÜM VE YAS ÜZERİNE BİR İNCELEME
A Review of Death and Mourning in Children

141 • Rifat ATAY - Halil ARSLAN

ÜÇ DÖNEM, ÜÇ TAKVİM: 2002, 2007 VE 2011 YILLARI TAKVİMLERİ ÖRNEĞİNDE
DİYANET SÖYLEMİNİN ANALİZİ
*Three Periods, Three Calendars: An Analysis of the Discourses of Diyanet in the Examples
2002, 2007 and 2011 Calendars*

159 • Sıddık BAYSAL

TEFSİRDE TE'VİLİN EPİSTEMOLOJİK DAYANAKLARI:
EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ ÖRNEĞİ
Epistemological Basis of Ta'wil in Tafsir: The Case of Abu'l-Barakat Al-Nasafi

185 • Tuba Nur UMUT

ALBERT BORGMANN'IN FENOMENOLOJİK TEKNOLOJİ YAKLAŞIMI: CİHAZ
PARADİGMASI VE MİHRAKÎ KAYGILARA ÇAĞRI
*Albert Borgmann's Phenomenological Approach to Technology: The Device Paradigm and
His Call for Focal Concerns*

201 • Rifat SUYARGULOV

MUSA CARULLAH'IN İLAHİ RAHMETİN GENİŞLİĞİ HAKKINDAKİ
DÜŞÜNCESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ
The Thought of Musa Carullah Concerning Extencity of Allah's Mercy

223 • Sümeýra ARICAN - Hasan SÖZEN - Vahdeddin ŞİMŞEK

KONGRE TANITIMI
1. DİN EĞİTİMİ KONGRESİ
(Darıca, 26-28 Ekim 2017)

229 • Mehmet AKIN

KİTAP TANITIMI
Gus Martin, Terörizm: Kavramlar ve Kuramlar
Çev. İhsan ÇAPCIOĞLU, Bahadır METİN

7./13. YÜZYIL ANADOLU'SUNDA YAŞAMIŞ BİR HANEFİ ÂLİMİN FERAĞ KAYITLARINDA SAKLI OTOBİYOGRAFİSİ: 'ALĀ-İ AHLĀTĪ VE MECMŪ'ASI*

Mehmet KALAYCI**

Öz

Kitaplar, bir fikrin ve düşüncenin veya zihniyetin taşıyıcıları olduğu kadar, üretildikleri bağlama dair de bilgiler sunan kalıntılardır. Bir eserin yazma versiyonları söz konusu olduğunda, her bir nüshanın ayrı bir özgünlük değeri bulunmaktadır. Yazıma konu olan metin belki ortaktır ama yazma nüshalar; çoğaltan kişi, çoğaltılan yer ve zaman, çoğaltmada kullanılan yazı şekli, kâğıt türü gibi unsurlar bakımından kendilerine özgü nitelikler taşımaktadır. Eserin yazıldığı bağlam hakkında ilk elden bilgilerin sunulduğu bu kısımlara yansıyan içerik, bazen eserin tüm muhtevâsından bile daha önemli olabilmektedir. Bu yüzden de bazen her biri ayrı bir tarih vesikasına dönüşebilmektedir. 'Alī b. Ötemiş b. Süleymān isimli fakat 'Alā-i Ahlātī olarak maruf bir Hanefî âlim tarafından istinsah edilen *mecmū'a* bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. *Mecmū'a* içerisinde Hanefî geleneğe dair çeşitli eserler yer almaktadır; ancak bunlardan daha önemli olan bu eserlerin nasıl ve nerede istinsah edildiğine dair müstensihin ferağ kayıtlarında verdiği bilgilerdir. Bu bilgilere bakıldığında, müstensihin muhtemelen Buhara kökenli olduğu ve Anadolu'ya gelip Ahlat'ı vatan edindiği görülmektedir. Artık Anadolu'da yaşamasına karşın, bir sebeple büyük Moğol istilasına maruz kalmasından on bir yıl önce Buhara'ya tekrar gitmiş, buradaki ilim meclislerinde bulunmuş ve önemsendiği bazı eserleri istinsah edip yanında Ahlat'a getirmiştir. Bu *mecmū'a* ise

* Yazının son şeklini alma sürecindeki önemli katkılarından ötürü Eyüp Öztürk, Muzaffer Tan ve Recep G. Göktaş'a bu vesileyle teşekkür etmek isterim.

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: mehkala@gmail.com.

10 • 7./13. YÜZYIL ANADOLU'SUNDA YAŞAMIŞ BİR HANEFİ ÂLİMİN FERAĞ
KAYITLARINDA SAKLI OTOBİYOGRAFİSİ: 'ALĀ-İ AĦLĀTĪ VE MECMŪ'ASI

zamanla Kastamonu'ya kadar gelmiştir. Bu yazıda, söz konusu *mecmū'*anın ferağ kayıtlarında geçen bilgilerden hareketle 'Alā-i Aĥlāṭī'nin hayat hikayesi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aĥlāṭī, Hanefilik, Ferağ Kaydı, Buhara, Anadolu, Ahlat, Otobiyografi.

**The Autobiography of a Ḥanafī Scholar of the 7th/13th Century
Anatolia Hidden in his Colophons: 'Alā-i Akhlāṭī and his Majmū'a**

Abstract

Books are the carriers of an idea and thought or mentality as well as being remnants introducing information about the context they were produced. When it comes to the handwritten versions of a work, each copy has an originality and value. Even though the written text is common, every copy has a distinctive feature in terms of the identity of copyist, place and time of copying, form of script, type of paper etc.. The contents which are reflected in these parts in which the first hand information about the context of the composition of the work is introduced are sometimes even more important than the work itself. Therefore, sometimes each of them is likely to change into a separate historical document. In this sense, a *majmū'a* copied by a Ḥanafī scholar named 'Alī b. Otemish b. Sulaimān but mostly known as 'Alā-i Akhlāṭī is highly remarkable. *Majmū'a* contains a variety of works about Ḥanafīte literature; however, what is more important is the information given by the copyist in the colophons as to how and where these works were copied. When the information in question is analyzed, it is seen that the copyist probably was from Buḥārā and settled in Akhlāṭ. Though he began to live in Anatolia, he went, for one reason, to Buḥārā once again almost eleven years before the big Mongol invasion towards Buḥārā, attended the scholarly sessions there, copied some works he attached importance to, and brought them with himself to Akhlāṭ. And in time this *majmū'a* found a chance to be transferred to Kastamonu. In this paper, with reference to the information cited in the colophons of *majmū'a*, the biography of 'Alā-i Akhlāṭī has been tried to bring into view.

Keywords: Akhlāṭī, Ḥanafism, Colophon, Bukhārā, Anatolia, Akhlāṭ, Autobiography

GİRİŞ

Geçmiş nice bilinmezi içinde barındırmaktadır; hakkında bilgi sahibi olduklarımız aslında sayılarını tahmin bile edemediğimiz bilinmezlere açılan

kapılar hüviyetindedir. “Gerçeğin neresindeyiz”den belki de daha önemli olan soru, gerçeğin bizdeki karşılığının ne olduğudur? Bunun yanıtı ise adı geçmiş olan bir denizin kıyıya vurduklarında gizlidir. Tarih, sahilden topladıklarımız/ toplayabildiklerimizdir. Bu koleksiyonun en önemli parçalarını ise kitaplar oluşturmaktadır. Kitaplar, bir fikrin ve düşüncenin veya zihniyetin taşıyıcıları olduğu kadar, üretildikleri bağlamın da izlerini taşıyan tarihsel kalıntılardır. Günümüzde “yazma eser” olarak isimlendirdiğimiz ve pek çoğu kütüphanelerde koruma altında bekleyen eserlerde bu durum daha da belirgindir. Yazma eserlerin; vikâye ve zahriye sayfalarındaki ilave notlar, temellük/mülkiyet kayıtları ile vakfiye kayıtları veya bunlara işaret eden mühürler, sayfaların kenarlarına düşülen notlar, ferağ/ketebe kayıtları, kıraat ve icazet kayıtları gibi hususlar, ana metnin bir parçası olmayıp da tümüyle müstensihlerden ve ait oldukları bağlamdan izler taşıyan bilgi adacıklarıdır. Eserlerin yayımlanmış olması, onların bu hususlar bağlamındaki öneminden bir şey eksiltmemektedir.

Yazma eserlerin üretilmesi ve çoğaltılması istinsah kavramıyla ifade edilmiş, bu işi yapanlar ise müstensih olarak isimlendirilmiştir. Müstensihler, bir kitabın günümüze ulaşabilmesinin en önemli araçlarıdır ve bu haliyle istinsah ettikleri kitabın tarihinin bir parçası konumundadırlar. Ama onları sadece basit bir araç veya taşıyıcı olarak görmemek gerekmektedir; zira tıpkı bir ressamın eserinin altına attığı imzaya benzer tarzda istinsah ettiği metinlere kendi mühürlerini vurmuşlardır. Ferağ/ketebe kayıtları bu mührün en belirgin örneğini teşkil etmektedir. “ وقع الفراغ / فرغ من نسخة تأليف / فرغ ” من كتابته / تم الكتاب / كتبه / حرر الكتاب gibi ifade kalıpları kullanılarak gerçekleştirildiği için ferağ/ketebe kaydı olarak isimlendirilen ferağ kayıtları bir yazma eserde, metnin bitiminde kim tarafından, ne zaman ve nerede yazıldığına dair bilgiler içeren kısımdır (Bilgin 1995: XII/354). Her ne kadar standartlaşmış ifadeler üzerinden dile getirilse de bunun standart bir tarzı bulunmamaktadır. Bu yüzden de müstensihden müstensihe değişkenlik gösterebilmektedir. Öyle ki bazı müstensihler bu noktada hem kendisi hem de kitapla ilgili, ya da kitabın yazılış gerekçesi, yazım yeri ve tarihi gibi konularda daha ayrıntılı bilgiler sunabilmektedir. Bu nedenle de yazma eser söz konusu olduğunda her bir nüsha ayrı bir özgünlük değerine sahip bir belge olarak görülmelidir. Yazıma konu olan metin ortaktır, ama bunların her biri çoğaltan kişi, çoğaltılan yer ve zaman, çoğaltmada kullanılan yazı şekli, kağıt türü gibi unsurlar açısından kendine özgü bir nitelik taşımaktadırlar. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi 1956 numarada kayıtlı olan ve ferağ kayıtlarından hareket-

12 • 7./13. YÜZYIL ANADOLU’SUNDA YAŞAMIŞ BİR HANEFİ ÂLİMİN FERAĞ
KAYITLARINDA SAKLI OTOBİYOGRAFİSİ: ‘ALĀ-İ AĦLĀTĪ VE MECMŪ’ASI

le tüm metninin ‘Alā-i AĦlātī künyeli bir kimse tarafından istinsah edildiği anlaşılan bir mecmua, ferağ kayıtlarının bazen nasıl ana metnin kendisinden bile daha önemli bilgiler ihtiva edebileceğinin ve müstakil bir tarih vesikasına nasıl dönüşeceği en somut örneğini oluşturmaktadır. Bu yazıda hem söz konusu mecmua ve muhtevasında yer alan eserler tahlil edilmiş hem de bu eserlerin ferağ kayıtlarında verilen bilgilerden hareketle ‘Alā-i AĦlātī’ nin hayat hikayesi tespit edilmeye çalışılmıştır.

7.13. Yüzyılda Ahlat’ın Genel Durumu

*Mecmū’asının*¹ ferağ kayıtlarındaki bilgiler, ‘Alā-i AĦlātī’ nin 7./13. yüzyılda yaşamış bir kimse olduğunu ortaya koymaktadır. Kendisini nispet ettiği Ahlat, bu süreçte siyasi istikrarsızlıkların boy gösterdiği ve farklı devletler arasında sürekli olarak el değiştiren bir şehir konumundadır. 7./13. yüzyılın başlarından itibaren belirli aralıklarla Anadolu’ya yönelen Moğol akınlarından şehir önemli ölçüde etkilenmiştir. Aslında Ahlat, tarihi oldukça gerilere giden ve ticaret güzergahı üzerinde yer aldığı için de tarih boyunca önemini koruyan bir şehir olagelmiş ve ilerleyen süreçte çok sayıda alimin ve din adamının yetiştiği, bu yüzden de *Ķubbetü’l-İslām* olarak nitelendirilen bir şehir olmuştur (Sümer 1987: L:197/447). Müslümanlar tarafından fethedilişi Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiş ve yaklaşık üç asır boyunca Emevilerin ve Abbasilerin hakimiyeti altında kalmıştır. Bir süre Bizansın denetimine girse de tekrardan Mervanoğulları tarafından ele geçirilmiştir. Selçuklu emîri Sokman/Sökmen el-Ķutbî tarafından, 492/1100 yılında Mervanoğulları’nın elindeki son vilayet konumunda olan Ahlat alınmış ve Ahlat merkezli olarak Sökmenliler/Ahlatşâhlar adında yaklaşık bir asır boyunca varlığını sürdürecektir bir beylik kurulmuştur. Ahlat, 604/1207 yılında Sökmenliler Beyliği’ni ortadan kaldıran Eyyübîlerin kontrolüne girmiştir (Demir 2011: 14-15). Ahlat, bu süreçte birkaç yıl arayla Gürcülerin saldırısına ve yağmasına maruz kalmış, sonrasında ise Eyyübîlerle Gürcüler arasında imzalanan bir antlaşma sayesinde kısa süreliğine huzura kavuşmuştur. (Demir 2011: 63-75) Ancak bu durum çok uzun sürmemiş, önce Eyyübî yöneticiler arasındaki iktidar çekişmesi, ardından da Moğollar tarafından yıkılan Harizmşâhlar devletini yeniden ayağa kaldırmayı hedefleyen Celālüddîn Mengübertî’nin işgal girişimleri ve nihayetinde 627/1230 yılında gerçekleştirdiği büyük kuşatma nedeniyle Ahlat’ta düzen bozulmuştur. Kuşatma sonucu ele geçen Ahlat, üç gün boyunca yağmaya

1 *Mecmū’a* içerisindeki eserler, kendi künyeleriyle müstakil olarak ancak ortak demirbaş numarası altında kataloglanmıştır. Bu nedenle atıfta bulunulurken, ilgili eserlerin künye bilgisine yer verilmeksizin sadece *Mecmū’a* şeklinde kısa kullanım tercih edilmiştir.

maruz kalmış ve ahalinin pek çoğu kılıçtan geçirilmiştir. (Demir 2011: 85-125) Mengübertî'nin devlet merkezi olarak belirlediği Ahlat, bir müddet onun kontrolünde kalsa da Yassıçemen Savaşı'nda yenilmesi üzerine tekrar Eyyübîlerin kontrolüne geçmiştir. 628/1231 yılında kısa süreli bir Moğol kuşatmasına maruz kalmış, sonra da Anadolu Selçuklularının hakimiyetine girmiştir. Ancak bu hakimiyet uzun sürmemiş, şehir yine Eyyübîlerin hakimiyetinde on beş yıl kadar ayakta kalabilmiştir. 643/1244 yılında Moğollar şehri tamamen ele geçirmişler ve belirli şartlar altında yönetimi Melikü'l-Eşref'in eşi Gürcü prenses Tamta'ya bırakmışlardır. Ahlat'a yönelik asıl yıkıcı Moğol darbesi ise 655/1258 yılında gerçekleşmiştir. (Demir 2011: 166, 172-173) Ahlat, İlhanlıların hakimiyetine kadar uzunca bir süre kendine gelememiştir.

'Alā-i Ahlāṭī ve Mecmū'ası

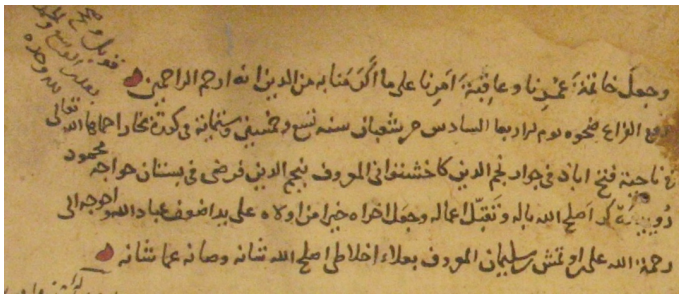
'Alā-i Ahlāṭī'nin Buhara'da bulunduğu zaman dilimi, Ahlat'a Moğollar tarafından yıkıcı darbenin indirilmesinden yaklaşık dört yıl sonraya denk düşmektedir. Ahlāṭī'nin *Mecmū'*anın başındaki ilk ferağ kaydında not ettiği tarih 659/1261 yılının Şaban ayıdır. *Mecmū'a* içinde yer alan dört eserin istinsah tarihleri sırasıyla, *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ* 660/1262 yılı, *el-Ālim ve'l-Müte'allim* 660/1262 yılının Cemâziyelâhir ayı, *'Uḫūdü'l-Aḳā'id* 659/1261 yılının Ramazan ayı ve *Tuḥfetü'l-İhvān* yine 659/1261 yılının Ramazan ayı şeklindedir. Ahlāṭī'nin buraya ilk defa ne zaman geldiğini, yine aynı şekilde ne kadar süre kaldığını öngörmek zordur; bununla birlikte *Mecmū'*adaki ferağ kayıtlarında yer alan bilgiler dikkate alındığında en azından 659/1261 yılının Şaban ayından, 660/1262 yılının Cemâziyelâhir ayına kadar yaklaşık on bir ay boyunca kesin olarak Buhara'da ve havalisinde bulunduğu anlaşılabilmektedir. Eserlerin istinsah tarihlerinin kronolojisi ile *Mecmū'a* içerisindeki fiziksel sıralamanın aynı olmaması, bunların ayrı ayrı kopya edildiği ve sonradan birleştirildiği izlenimi uyandırmaktadır. Bu durumda zahriye sayfasındaki ilk ferağ kaydının sol üst köşesinde yer alan mukabele ve tashih kaydının, eserlerin *Mecmū'a* içerisinde cem edilmesi sonrasında düşülmüş olması gerekmektedir.

Ahlāṭī'nin *Mecmū'*ası içerisinde sırasıyla Ebū Ḥanīfe'nin *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ*'ı ve *el-Ālim ve'l-Müte'allim*'i, İmāmzāde el-Buḫārī'nin (ö.573/1177) *'Uḫūdü'l-Aḳā'id* isimli hacimli manzum akidesi ve Mīrān (Mīzān) b. Eşref b. Zünnūn'un *Tuḥfetü'l-İhvān* adlı kadınların halleriyle ilgili manzum bir fıkıh eseri yer almaktadır. *Mecmū'*ayı değerli kılan temel husus, ihtiva ettiği risale ya da eserlerden ziyade, Ahlāṭī'nin ferağ kayıtlarında cömertçe sunduğu bilgilerdir. İlgili dönemdeki diğer eserlerde görmeye pek alışık olunmayan

14 • 7./13. YÜZYIL ANADOLU'SUNDA YAŞAMIŞ BİR HANEFİ ÂLİMİN FERAĞ KAYITLARINDA SAKLI OTOBİYOGRAFİSİ: 'ALÂ-İ AHLÂTÎ VE MECMÛ'ASI

genişlikteki bu bilgiler, bir eserin her bir el yazma nüshasının biricik ve özgün olduğu, bu yüzden de müstakil bir tarih vesikası niteliği taşıdığı gerçeğini (Görke-Hirschler 2001) güçlü bir şekilde örneklemektedir. Bu bilgiler olmasa belki 'Alâ-i Ahlâî isminde birinin varlığından haberdar olunması mümkün değildir. Üstelik Moğol istilaları dolayısıyla Anadolu'nun tümüyle bir kaos dönemine girdiği bir süreçte Anadolu'da yaşamış olması, Buhara'ya gidip buralarda ilim meclislerinde bulunması ve önemli gördüğü bazı eserleri istinsah edip yanında tekrar Anadolu'ya getirmesi dikkate alındığında Ahlâî'nin verdiği bilgilerin sadece kendi hayatına dair notlar olmadığı, yanı sıra yaşadığı dönemin sosyo-kültürel durumuna dair de dolaylı gönderimler ihtiva ettiği açıktır.

Ferağ kayıtlarından ilki *Mecmû'*anın zahriye sayfasında ve muhtemelen içerisindeki bütün eserlerin istinsahına başlanırken kaleme alınmış olanıdır ve şu şekildedir:



Merhamet edenlerin en merhametlisi, ömrümüzün sonunu ve işimizin akibetini din konusunda bize ikram ettiği gibi neticelendirsin. Bu yazım işi, 659 [1262] yılının Şaban ayının altısı Çarşamba gününün sabahında Buhara'nın -Allah Teâla burayı korusun- Fethâbâd nahiyesinde Necmüddîn Farâdî olarak bilinen Hôca Necmüddîn Kâhüştüvânî'nin yakınlarında Hôca Maħmûd'un -Allah onun durumunu düzeltip amellerini kabul etsin ve sonunu öncesinden hayırlı kılsın- konağında Allah'ın kullarının en âcizi ve Allah'ın rahmetine en fazla muhtaç olan 'Alâ-i Ahlâî olarak meşhur 'Alî b. Ötemiş b. Süleymân -Allah onun işlerini düzeltip onu kötülüklerden korusun- eliyle tamamlandı.

İmkân ölçüsünde mukabelesi ve tashihi gerçekleştirildi. Bunun için hamd yalnızca Allah'a olsun. (Ahlâî, *Mecmû'a*: 1a)

Mecmū'anın başlangıcında yer alan bu ferağ kaydındaki bilgilerde Aḥlāṭī uzun künyesini 'Alī b. Ötemiş² b. Süleymān olarak vermekte, buna karşın 'Alā-i Aḥlāṭī olarak bilindiğini belirtmektedir. Kendisi Buhara'nın Fetḥābād nahiyesinde, burada Necmüddīn Faraḏī olarak bilinen Ḥōca Necmüddīn Kāḥuštüvānī'nin yakınlarındaki Ḥōca Maḥmūd'un bahçesinde bulunmuştur. Bu isimlerden ilki, Kūreşī'nin 673/1274 yılında vefat ettiğini belirttiği Necmüddīn 'Ömer b. Aḥmed el-Kāḥuštüvānī olmalıdır. (Kūreşī 1978: II/632) Kāḥuštüvānī, Sirācüddīn Muḥammed b. Muḥammed es-Secāvendī'nin (ö.596/1200'den sonra) *el-Ferā'ıdu's-Sirāciyye*'sini, onun öğrencisi Ḥamīdüddīn Muḥammed b. 'Alī en-Nevḳādī el-Faraḏī'den okumuştur. Faraḏī nispesi, feraiz ilmine olan vukufiyete işaret etmektedir. Aḥlāṭī'nin Necmüddīn el-Faraḏī olarak bilindiğini belirtmesine bakılırsa, Kāḥuštüvānī de tıpkı hocası Nevḳādī gibi bu ilimde yetkinliğini ispat etmiş birisidir. Bu yetkinlik sadece feraiz konusunda da değildir; yanı sıra hesap, cebir, hey'et ve hendese konularında da kendisini göstermektedir. Kendisinin nispet edildiği Kāḥuštüvān, Buhara'nın köylerinden biridir. (Kefevī *Ketā'ib*: 266a) Bununla birlikte o, Harezm Cürcaniyye'sinde vefat etmiş ve burada Mu'tezile'nin önde gelenlerinden olan Ebū'l-Faḏl Muḥammed b. Ebi'l-Ḳāsım el-Baḳḳālī ve İsmā'ıl b. Muḥammed el-Benā'ı/Beyyā'ı'nın mezarlarının arasına defnedilmiştir. (Kūreşī 1978: II/632-633) Kāḥuštüvānī, muhtemelen şehrin 671/1273 yılında İlhanlılar'dan Abaḳa Ḥān'ın kumandanlarından Nıḳpey-Bahadır tarafından işgal edildiği süreçte (Şeşen 1992: VI/366) Buhara'dan ayrılıp Harezm'e gitmek durumunda kalmıştır. Kendisinin bu şehirde ölmekten ve söz konusu iki Mu'tezilī alimin yanına gömülmekten sürekli endişe duyduğu, bu yüzden Harezm'den ayrılmak istediği, ancak ecelinin yetmediği yönündeki kayıtlar dikkate alındığında (Kūreşī 1978: II/633) Kāḥuštüvānī'nin ömrünün sonlarını geçirmek durumunda kaldığı yeni muhitinden pek de hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır.

Ḥōca Maḥmūd ise, Kāḥuštüvānī'nin öğrencisi olan Şemsüddīn Maḥmūd b. Ebi Bekr el-Kelābāzī el-Faraḏī (ö.700/1300) olmalıdır. Kāḥuštüvānī'den feraiz okuyan Kelābāzī, tıpkı hocası gibi el-Faraḏī nispesiyle anılmıştır. (Kefevī *Ketā'ib*: 276b) Bu boşuna değildir; zira Secāvendī'nin meşhur eseri

2 *اوتمش* kelimesinin "ütmiş", "utmuş" veya "ötmiş" gibi de okunması mümkündür. Bununla birlikte, Çağatayca ve Moğolcada Ötemiş kelimesi isim olarak kullanıldığından bu okuyuş tercih edilmiştir. Bunun en bilinen örneği *Cengiz-nâme* isimli Çağatayca eserin yazarı olan Ötemiş Hacı'dır. (Ötemiş Hacı 2009) (Kafalı 2009) Kelimenin bu şekilde okunabileceğine dikkatimi çeken İsmail A. Kumsar'a bu vesileyle teşekkür ederim.

el-Ferā’idu’s-Sirāciyye üzerine *Ḍav’ü’s-Sirāc* adıyla bir şerh kaleme almıştır. Çok fazla rağbet gören ve medreselerde uzunca süre ders kitabı olarak okutulan bu şerh Ekmelüddin el-Bābertî’nin de övgüsüne mazhar olmuş ve onun tarafından *Şerhu’s-Sirāciyye* adı altında özetlenmiştir. Kelābāzî’nin, bu eserini hocası Kāhuştüvānî’nin feraiz derslerinde tuttuğu notlardan hareketle kaleme almış olması, Kāhuştüvānî’nin etrafında feraiz merkezli ilmî bir hareketliliğin olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. (Saklan 2002: XXV/191-192)

‘Alā-i Ahlātî’nin haklarındaki dua talebinden hareketle, Buhara’ya gidişinde hem Kāhuştüvānî’nin hem de Kelābāzî’nin izzet ve ikramına muhatap olduğu açıktır. Fakat onun ziyareti sırasında Buhara’daki ilmî hareketlilik sadece bu iki isimden ibaret değildir. Yaklaşık üç asır boyunca Hanefî mezhebinin (4./10.-7./13.yy) önemli bir ilim merkezi olan Buhara, bu yüzyılda Cemālüddin ‘Ubeydullāh b. İbrāhīm el-Maḥbūbī (ö.630/1233), ama özellikle de Şemsüle’imme Muḥammed b. ‘Abdissettār el-Kerderī (ö.642/1244) merkezli olarak yoğun bir tedris faaliyetine ev sahipliği yapmıştır. Şadrüşşerī’a el-Maḥbūbī’nin büyük büyük dedesi olan ve doksan yıl kadar yaşadığı belirtilen Cemālüddin el-Maḥbūbī, kendisinden sonra Buhara’daki ilim hareketliliğinin merkezinde yer alacak bazı isimlerin de hocasıdır. Oğlu Şemsüddin Ahmed b. ‘Ubeydullāh el-Maḥbūbī, Ḥamīdüddin ‘Alī b. Muḥammed eḍ-Ḍarīr el-Buḥārī (ö.666/1267) ve Ḥāfızüddin el-Kebīr Muḥammed b. Muḥammed el-Buḥārī (ö.691/1292) bunlar arasındadır. (Kefevî *Ketā’ib*: 216a) Şemsüle’imme el-Kerderī ise etrafında önemli isimlerin oluştuğu bir çekim merkezi konumdadır. Kendisinin Hanefî gelenek içerisinde birkaç ilim silsilesinin kesişme noktası olmasının bunda etkisi bulunmaktadır. Gençliğinde Semerkand’da İmamzāde el-Buḥārī’nin öğrencisi olmuş, daha sonra ise Buhara’ya gelerek Kādī ‘İmādüddin ez-Zerencerī, Minhācüşşerī’a Kıvāmüddin eş-Şaffār, Bedruddin el-Verseki, Şerefüddin el-‘Aḳīlī, Zeynüddin el-‘Attābī, Nürüddin eş-Şābūnī ve ‘İmādüddin el-Fāryābī gibi isimlerden ders almıştır. Ancak onun asıl hocaları Faḥruddin Ḥasen b. Maṣṣūr Kādīḥān (ö.592/1196) ile Burhānüddin ‘Alī b. Ebī Bekr el-Mergīnānī (ö.593/1197) olmuştur. İlerleyen süreçte Hanefî furu-ı fıkıh geleneğinin en önemli metni haline gelecek ve tedris faaliyetlerinin merkezine yerleşecek olan *el-Hidāye*’yi baştan sona hocası Mergīnānī’ye okumuştur. Belki de bundan dolayı Ebū Zeyd ed-Debbūsī ve Şemsüle’imme es-Seraḥsī’dan sonraki süreçte sönükleşen usûl ve furû ilimlerini yeniden diriltiren kişi olarak nitelenmiş ve kendisinden sonraki Hanefî ulemanın icazet silsilelerinin köşe taşı bir ismi haline gelmiştir. (Kefevî *Ketā’ib*: 230a) Bu nedenle, onun yaşadığı dönemde Buhara çok sayıda öğrenciye ev sa-

hipliği yapmıştır. Bunlar arasında yeğeni Bedruddin Muhammed b. Maḥmūd el-Kerderī, Ḥamīdüddīn eḍ-Ḍarīr, Sirācüddīn Muhammed b. Aḥmed el-Ḳazīnī (ö.656/1258), Faḥruddīn Muhammed b. Muhammed el-Maymergī, Ḥāfızuddīn el-Kebīr, Zāhīruddīn Muhammed b. ‘Ömer en-Nevcābāzī, Seyfüddīn Sa‘īd b. el-Muṭahhar el-Bāḥarzī (ö.659/1261) ve Ebū’l-Berekāt Ḥāfızuddīn ‘Abdullāh b. Aḥmed en-Nesefī (ö.710/1310) gibi isimler Kerderī’ye öğrencilik yapmış isimlerdir. (Kefevī *Ketā’ib*: 230a)

Aḥlāṭī’nin şehre geldiği sıralarda Ḥamīdüddīn eḍ-Ḍarīr merkezli olarak tedris faaliyeti varlığını sürdürmektedir. Burhānüddīn Aḥmed b. Es‘ad el-Ḥarīfeḡnī, Ebū’l-Mehāmid Maḥmūd b. Muhammed el-Efşencī ve Ebū’l-Berekāt en-Nesefī onun en dikkat çeken öğrencileri arasındadır. (Kefevī *Ketā’ib*: 253b-254a) Yine aynı süreçte tedris faaliyetinin merkezinde yer alan bir başka isim, vasiyeti üzerine Ḥamīdüddīn eḍ-Ḍarīr’in cenaze namazını kıldıran Ḥāfızuddīn el-Kebīr’dır. Ḥāfızuddīn el-Kebīr’den ders alan isimler; Burhānüddīn el-Ḥarīfeḡnī, Hüsāmüddīn Ḥuseyn b. ‘Alī es-Signākī (ö.714/1314), ‘Alā-iüddīn ‘Abdül‘azīz b. Aḥmed el-Buḥārī (ö.730/1330) ve ‘Alā-i Aḥlāṭī’nin Ḥoca Maḥmūd olarak nitelediği Şemsüddīn el-Kelābāzī’dır. (Kefevī, *Ketā’ib*: 255a) Hocası Ḥamīdüddīn eḍ-Ḍarīr’in 666/1267 yılındaki vefatına kadar yanından ayrılmayan Ebū’l-Berekāt en-Nesefī, Aḥlāṭī’nin şehre geldiği sıralarda Buhara’dadır ve yaklaşık olarak kırk yaşındadır. 671/1273 yılındaki işgal ve müsadereye kadar, Buhara’da kalmış ve burada tedris faaliyetini sürdürmüştür. (Bedir 2006: XXXII/567)³

Aḥlāṭī’nin ziyareti sırasında şehirde belki de en fazla nüfuz sahibi kimse, Kerderī’nin öğrencilerinden olan Seyfüddīn el-Bāḥarzī’dır (ö.659/1261). Bāḥarzī, ömrünün ilk dönemlerinde ilimle meşgul olmuş ve ağırlıklı olarak fıkıh tahsil etmiş bir kimsedir; onun Mergīnānī’nin *el-Hidāye*’sini oğlu

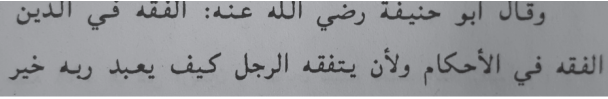
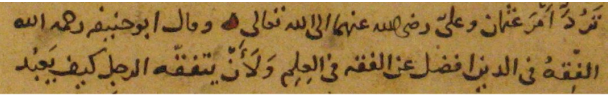
³ Bu işgal, Moğollar tarafından gerçekleştirilen geniş çaplı işgallerin üçüncüsüdür ve önceliklerle kıyaslanmayacak ölçüde tahribata neden olmuştur. Şehir ve halkın çoğu, ateş ve kılıçla imha edilmiş, kurtulanların ellerinde kalan malları ise üç yıl sonra Çağatay reislerinden Çuba ile Kayhan tarafından müsadere edilmiştir. Bu işgalden sonraki yedi yıl boyunca Buhara’da kimsenin yaşamadığı kaydedilmektedir. (Şeşen, 1992: VI/366) Söz konusu işgal, Buhara’daki ilmî hareketliliğe önemli ölçüde sekte vurmuştur. Tācüşşerī’ a’nın, *el-Hidāye* şerhinin dibâcesinde ilmin Kabe’si olarak andığı Buhara için duyduğu üzüntüyü dile getirdiği, buradaki medreselerin tahrip edildiğini ve bu sebeple Kirman’a yerleşmek durumunda kaldığını kaydettiği belirtilmektedir. (Bedir, 2010: XXXIX:361) Hanefilerin pek çoğu şehri terk etmek durumunda kalmış, bazıları ise bu işgal sırasında hayatını kaybetmiştir. Ebū’l-Mehāmid el-Efşencī’nin hocası olan ez-Zernūḥi/cī bunlardan birisidir. Onun söz konusu işgale tanıklık ettiği ve cesedinin ise öldürülenler arasında kaybolduğu belirtilmektedir. (Kefevī, *Ketā’ib*: 275b)

Celāluddīn el-Mergīnānī'den okuduğu kaydedilmektedir. (Uludağ 1991: IV/474) Bunun dışında Şemstīle'imme el-Kerderī'den ve Şadrüşşerī'a'nın büyük dedesi olan Cemāluddīn el-Maḥbūbī'den faydalanmıştır. Hayatının ilerleyen safhasında tasavvufa yönelen Bāḥarzī, şeriat ve tarikat ilmini birleştiren bir kimse olarak takdim edilmektedir. (Kefevī *Ketā'ib*, 268b) Kübreviliğin kurucusu Necmüddīn-i Kübrā'ya intisap etmiş ve şeyhinin halifesi sıfatıyla Moğollar tarafından yağma ve tahrip edilen Buhara'ya giderek şehrin dış mahallelerinden Fethābād'a yerleşmiştir. Burada vaazlar vermiş, Buḥārī'nin *eş-Şahīḥ*'ini okutmuş ve hadis şerh etmiştir. Pek çok yöneticinin, özellikle de Moğolların teveccühünü kazanmış olması sayesinde şehrin yeniden imarında önemli rol oynamıştır. Cuci'nin oğlu Berke kendisini Buhara'da ziyaret etmiş ve onun telkiniyle müslüman olmuştur. Mengü Kağan'ın annesi Sirkutay Bigi Buhara'da yaptırdığı medresenin idaresini Bāḥarzī'ye bırakmış, ayrıca birkaç köyün gelirini buraya vakfetmiştir. Kıtluğ Terken Sultān, Bāḥarzī'ye değerli hediyeler göndererek oğlunu Kirman'a yollamasını rica etmiş, o da bunun üzerine oğlu Burhānuddīn Aḥmed'i oraya göndermiştir. Moğollar'ın "ulu şeyh" unvanını verdikleri Bāḥarzī onlar arasında İslāmīyet'in yayılmasında etkili olmuştur. Altın Orda Hükümdarı Batu Ḥān, kendisi müslüman olmadığı halde kardeşi Emīr Berke'nin şeyhin irşadıyla müslüman olmasından memnun kalmıştır. Buḥārī'nin Hartenk'teki kabrini sık sık ziyaret edip türbesini tamir ettiren, içini örtü ve kandillerle süslettiren Bāḥarzī, 25 Zilkade 659'da Fethābād'daki hankahında vefat etmiş, ardında büyük bir servet, çok sayıda mürid ve halife bırakmıştır. (Uludağ 1991: IV/475)

Aḥlātī'nin Bāḥarzī'nin nüfuzunun güçlü olduğu Fethābād'a tam olarak ne zaman vardığını tespit edebilmek mümkün değildir; bununla birlikte *Mecmū'*anın girişindeki ferağ kaydını 659/1261 yılının Şaban ayının altısında kaleme aldığını belirtmesine bakılırsa, en azından bu tarihte Aḥlātī'nin Fethābād'da olduğu anlaşılabilir. Onun verdiği bu tarih Bāḥarzī'nin vefatından yaklaşık üç buçuk ay önceye denk düşmektedir. Bu süreçte Aḥlātī'nin Bāḥarzī'yle görüşüp görüşmediği belli değildir. Aḥlātī'nin Ramazan ayında Ḥayrābād'a geçmeden önce Fethābād merkezli olarak yıllar boyunca burada bulunan ve hankahı çok farklı bölgelerden ziyaretçilerin akınına uğrayan Bāḥarzī'yi ziyaret etmiş olması ihtimal dahilindedir.

*Mecmū'*ada yer alan ilk eser Ebū Ḥanīfe'nin *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ıdır. (Aḥlātī *Mecmū'a*: 1b-9b) Ebū Ḥanīfe'nin eserinin bu isimle anılması aslında geç dönemde Beyāzizāde Aḥmed Efendi (ö.1098/1687) eliyle gerçekleşen bir hadisedir. Onun zamanına kadar Ebū Ḥanīfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserinin

iki versiyonu bulunduğu kabul edilmekte ve her ikisi de bu isimle anılmaktadır. Beyāzizāde bu karışıklığı ortadan kaldırmak üzere bunlardan birini *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ* olarak isimlendirmiştir. (Gölcük ve Bebek 1995: XII/544-545) Aḥlāṭī'nin *Mecmū'*asında yer alanı, Beyāzizāde'nin *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ* olarak adlandırdığıdır. *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ*'ın yaygın ve matbu nüshalarının rivayet senetlerinde, Ebū'l-Mu'in en-Nesefi'den sonra onun öğrencisi 'Alā-iüddīn es-Semerḳandī ve Semerḳandī'nin öğrencisi 'Alā-iüddīn el-Kāsānī'nin isimleri bulunmaktadır. (Gölcük ve Bebek 1995: XII/544) Aḥlāṭī'nin *Mecmū'*asında yer alan versiyonun rivayet senedi ise doğrudan Ebū'l-Mu'in en-Nesefi ile başlamaktadır. (Aḥlāṭī *Mecmū'a*: 1b) Bu ise Aḥlāṭī'nin söz konusu eseri Nesefi'ye ait bir nüshadan istinsah etmiş olabileceği ihtimalini çağrıştırmaktadır. Bu durum, *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ*'ın en eski ve belki de en özgün versiyonunu tespit edebilmek açısından önemlidir. Zira Aḥlāṭī'nin *Mecmū'a*'sındaki metin ile Semerḳandī ve Kāsānī kanalıyla yaygınlaşmış *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ* metinleri karşılaştırıldığında kelime bazında küçük ama mana bakımından önemli farklılıklara tesadüf edilmektedir. Bu husus, *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ* metninin batıya intikal ettikten sonra bazı değişikliklere maruz kalmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bunlardan iki tanesine dikkat çekilebilir:

Matbu Nüsha	 <p style="text-align: center;">Ebū Ḥanīfe raḥimehu'llāh şöyle dedi: Dinde derin kavrayış sahibi olmak <u>hükümlerde</u> derin kavrayış sahibi olmaktan daha efdaldır. (Ebū Ḥanīfe, 1995: 44)⁴</p>
Aḥlāṭī Nüshası	 <p style="text-align: center;">Ebū Ḥanīfe raḥimehu'llāh şöyle dedi: Dinde derin kavrayış sahibi olmak <u>ilimde</u> derin kavrayış sahibi olmaktan daha efdaldır. (Aḥlāṭī, <i>Mecmū'a</i>: 1b)</p>

Bu örnekte yaygın *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ* metninde geçen “Dinde derin kavrayış sahibi olmak hükümlerde derin kavrayış sahibi olmaktan daha efdal-

⁴ *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ*, Muḥammed Zāhid el-Kevserī'nin 1949 yılında neşrettiği nüsha esas alınarak çevrilmiş, sonunda ise metnine yer verilmiştir. (Ebū Hanīfe, 1995: 44) İlgili ibare Öz tarafından “dinde fıkıh, ahkamda fıkıhtan daha üstündür.” şeklinde çevrilmiştir. (Ebū Hanīfe, 1995: 35) Ancak fıkıh kelimesinin sonradan kazandığı teknik anlamın, Ebū Ḥanīfe'nin kastını gölgeleme ihtimali dolayısıyla kelime burada “derin kavrayış sahibi olmak” şeklinde çevrilmiştir.

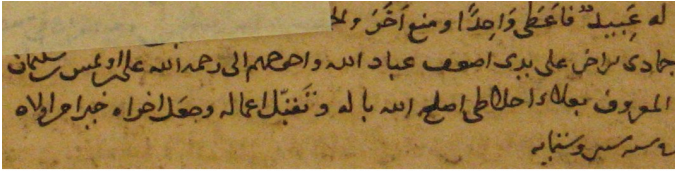
dir” ibaresi ile Ahlātī’nin metninde geçen “Dinde derin kavrayış sahibi olmak ilimde derin kavrayış sahibi olmaktan daha efdaldır” ibaresi ilk bakışta aynı anlama geliyor gibi görünse de arada ince bir farklılık söz konusudur. Bir kıyas cümlesi niteliği taşıyan bu ibarelerin birincisinde, din ve ahkâm mukayese edilmekte ve dinde derinleşmek/derin kavrayış sahibi olmak, ahkâmda yani dinî hükümlerde kavrayış sahibi olmaktan daha faziletli olarak konumlandırılmaktadır. Bu ibare bağlamında düşünüldüğünde ise Ebū Ḥanīfe’nin dini ahkâmla özdeş tutmadığı, aksine dini daha genel ahkâmı ise daha özel bir çerçevede ele aldığı düşünülebilmektedir. Bu şekildeki bir bakış açısında din, belirli hükümlere indirgenemeyecek ölçüde geniş bir tekabüliyetle sahip olmakta, tüm bileşenleri ve vecheleriyle bir topluma ve medeniyete karşılık gelmektedir. Aslında bu türden bir yaklaşım Ebū Ḥanīfe’nin zihin yapısı ve düşünce sistematığı ile örtüşmektedir. Kendisine nispet edilen eserlerin muhtevasının Mürcie’ye ait gösterilen fikirlerle uyum içerisinde olması bunu teyit etmektedir. (Kutlu 2000: 8) Din ve ahkâm şeklindeki mukayesenin *uṣūlū’ d-dīn* ve *fürū’ u’ d-dīn* şeklinde yorumlanması da imkân dâhilindedir. Bu durumda Ebū Ḥanīfe’nin kastı, inançla ilgili konularda anlayış sahibi olmanın ibadetlerle ilgili konularda anlayış sahibi olmaktan çok daha önemli ve gerekli olduğu şeklinde tecessüm etmektedir.

Ahlātī’nin metninde ise *ahkām* kelimesinin yerini ‘ilm kelimesi almaktadır; bu şekilde düşünüldüğünde ise dinde derinleşmek bilgide derinleşmekten daha faziletli olarak konumlandırılmış olmaktadır. İlim kelimesinin bilgi olarak düşünülmesi, aslında bir anlam kapalılığına yol açmaktadır ve ahkâm kelimesinin daha doğru bir tercih olabileceğini akla getirmektedir. Ancak Ebū Ḥanīfe’nin yaşadığı dönemin muhayyilesi açısından meseleye yaklaşıldığında buradaki ilmin, aslında verili düşünmeye tekabül ettiği ve hadislerin de dâhil olduğu rivayet malzemesini ifade etmek için kullanıldığı düşünülebilir. (Eren 2006: 77-84) Re’y-hadis gerilimin yoğun olarak yaşandığı bir ortamda, Ehlü’r-Re’y’in en önemli temsilcisi konumunda olan Ebū Ḥanīfe’ye bu yönde bir kast-ı mahsûsa nispetini çok da yadsımamak gerekir. Eğer Ahlātī’nin metni esas alınır, bu durumda Ebū Ḥanīfe, dini doğru anlamayı rivayet malzemesini doğru anlamının önüne geçirmekte, belki de rivayet malzemesinin doğru anlaşılmasının/ anlaşılabilmesinin dinin doğru anlaşılması ile mümkün olabileceğini dile getirmektedir.

Matbu Nüsha	<p style="text-align: center;">ومخطيء في التفسير. قلت له: لو أقر بجملة الاسلام في أرض الشرك ولا يعلم شيئاً من الفرائض والشرائع ولا يقر بالكتاب ولا بشيء من شرائع الاسلام الا أنه مقر بالله تعالي وبالايمان ولا يقر بشيء من</p> <p>Kendisine [Ebû Hanîfe'ye] dedim ki: <u>Şirk yurdun-</u> <u>da</u> bulunup da İslam'ı mücmel olarak ikrar eden bir kimse, farzlar ve amellere dair bir şey bilmiyorsa, kitab ve İslam şeriatından herhangi bir şeyi ikrar etmiyorsa, buna karşı Allah'ı ve ona imanı ikrar ediyorsa... (Ebû Hanîfe, 1995: 46; Kutlu, 2000: 216-217)</p>
Ahlâfî Nüshası	<p style="text-align: center;">التفسير قلت له ولو اقر بجملة الاسلام في ارض الشرك ولا يعلم شيئاً من الفرائض والشرائع ولا بالكتاب ولا بشيء من شرائع الا انه مقر بالله وبالايمان</p> <p>Kendisine [Ebû Hanîfe'ye] dedim ki: <u>Türk yurdun-</u> <u>da</u> bulunup da İslam'ı mücmel olarak ikrar eden bir kimse, farzlar ve amellere dair bir şey bilmiyorsa, kitab ve İslam şeriatından herhangi bir şeyi ikrar etmiyor- sa, buna karşı Allah'ı ve ona imanı ikrar ediyorsa... (Ahlâfî, <i>Mecmû'a</i>: 2b)</p>

Bu ikinci örnekte ise yaygın *el-Fıkhü'l-Ebsaʿ* metnindeki “şirk yurdu” ifadesi, Ahlâfî'nin metninde “Türk yurdu” şeklinde geçmektedir. Söz konusu ifadenin yaygın metinlerdeki versiyonu muhtemelen Beyâzîzâde de doğru bulmamış ve Ahlâfî'nin metnindeki gibi “Türk yurdu” ifadesini kullanmıştır. (Beyâzîzâde 1949: 74; 1996: 40, 79) Bu durum *el-Fıkhü'l-Ebsaʿ*'ın Ahlâfî'nin *Mecmû'*asında yer alan versiyonun özgün metni tespit noktasındaki değerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Öte yandan ifadenin özgün halinin “şirk yurdu” olması durumunda, bununla fethedilmeden önce Türklere ait toprakları kast edilmiş, fetihten sonra ise buraların artık “şirk yurdu” yerine “Türk yurdu” ifadesiyle karşılanmaya çalışılmış olma ihtimalini de yadsınamak gerekir. *Mecmû'*ada bu metnin ferağ kaydı ise şu şekildedir:

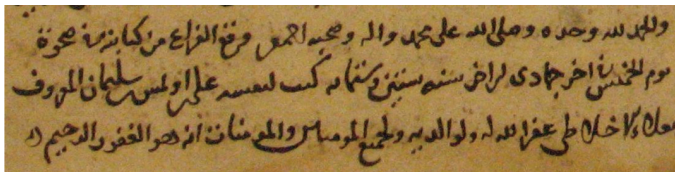
22 • 7./13. YÜZYIL ANADOLU'SUNDA YAŞAMIŞ BİR HANEFÎ ÂLİMİN FERAĞ
KAYITLARINDA SAKLI OTOBİYOGRAFİSİ: 'ALÂ-İ AHLÂTÎ VE MECMÛ'ASI



له عبيد فاعطى واجدا ومنع آخر
جادي لراخ علي بدي اصوف عباد الله واحضهم الي رعه الله علمه اوكس سليمان
المعروف بعلا واخلاطى اصلي الله باله وتقبل اعماله وصل اخراه خيرا والاه
رسمه سن وكتاب

Yazım işi, Allah'ın kullarının en âcizi ve Allah'ın rahmetine en fazla muhtaç olan 'Alâ-i Ahlâti olarak meşhur 'Alî b. Ötemiş b. Süleymân -Allah onun durumunu düzeltip amellerini kabul etsin ve Ahiretini dünyasından hayırlı eylesin- eliyle 660 [1262] yılında tamamlandı. (Ahlâti *Mecmû'a*: 9b)

*Mecmû'*adaki ikinci metin Ebû Hanîfe'nin *el-'Âlim ve'l-Müte'allim*'idir. (Ahlâti *Mecmû'a*: 10a-24b) Ancak bu metnin *el-Fıkhü'l-Ebsa'*'ta olduğu gibi herhangi bir rivayet senedi söz konusu değildir; bununla birlikte yaygın metinlerdeki kısa mukaddimenin aksine Ahlâti'nin istinsah ettiği metinde mukaddime daha uzundur ve kısa bir akide özeti gibidir. (Krş. Ebû Hanîfe 1995: 12; Ahlâti *Mecmû'a*: 10a) Her iki metnin baştan sona karşılaştırılması, muhtemelen aralarında ne türden farklılıklar bulunduğunu daha da netleştirecektir. Ahlâti'nin metnin kenarlarda kelimelerin veya ibarelerin dilsel açıklamaları sadedinde kısa notlar bulunmaktadır. Yazı karakterinin farklı oluşu, bunların sonradan düşülmüş notlar olabileceğini hisas ettirmektedir. Bu ise metnin Ahlâti'den sonraki süreçte belli ölçüde dolaşımda olduğunun düşünülmesine imkân tanımaktadır. *el-'Âlim ve'l-Müte'allim* metninin ferağ kaydında ise şu bilgiler yer almaktadır:



ولله وحده وصلى الله على محمد واله وصحبه اجمعين وقع النزاع من كتابه من حجة
يوم الخميس اخر جمادى لراخ سنة ستين وثمان مئة كتب لعنه على اوكس سليمان المعروف
بعلا واخلاطى عفا الله له ولو اديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات انه هو الغفور الرحيم

Yazım işinin tamamlanması 660 [1262] yılının Cemâziyelâhir'inde Perşembe gününün sabahında gerçekleşmiştir; bunu 'Alâ-i el-Ahlâti olarak bilinen 'Alî b. Ötemiş b. Süleymân kendisi için yazmıştır. Bağışlayan ve merhamet sahibi olan Allah ona, ana babasına, erkek ve kadın bütün müminlere mağfiret etsin. (Ahlâti *Mecmû'a*: 24a)

Bu ferağ kaydındaki “kendisi için yazmıştır” ifadesi dikkat çekicidir ve Ahlâṭî’nin istinsahının bir meslek icabı olmadığını ortaya koymaktadır. Ayırntısına bir sonraki ferağ kaydında yer vereceği üzere o, Buhara’daki ilim meclislerine katılmış ve burada görüp de önemsedığı bazı metinlerin kendisi için bir kopyasını almış, her iş bittikten sonra da asıl metinle mukabelesini ve tashihini yapmıştır.

Ahlâṭî’nin *Mecmū’*asındaki dört metinden ikisi Ebū Ḥanīfe’ye aittir ve bunların Anadolu kütüphanelerinde çok sayıda nüshası söz konusudur. Fakat ikisinin de 660/1262 tarihinde istinsah edilmiş olduğu dikkate alındığında, muhtemelen Ahlâṭî’nin yaşadığı zamanda Anadolu’da yaygın metinler değildilerdi. Bu durum, Ahlâṭî’nin *Mecmū’*asının ilk iki sırasında niçin bu metinlere yer verdiğini de kısmen açıklamaktadır; çünkü Ebū Ḥanīfe’nin eserlerini önemsemekte ve ona muhtemelen bunları yanında Anadolu’ya getirmenin ayrıcalığını hissettirmektedir. *Mecmū’*ada yer alan diğer iki eserden ilki olan İmāmzāde el-Buḥārî’nin eseri (Ahlâṭî *Mecmū’a*: 25a-47a) 770 beyitten oluşan manzum bir akide metnidir ve ‘*Uḫūdū’l-‘Aḳā’id* ve ‘*Uḫūdū’l-Ḥasene* adlarıyla bilinmektedir. Son beyitlerinde 560/1164-1165 yılında yazımı tamamlandığı belirtilen eserin, yazma eser kütüphanelerinde birkaç nüshası bulunmaktadır.⁵ Ahlâṭî’nin *Mecmū’*asındaki nüshanın baş tarafı eksiktir; bu yüzden eserin başlığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kalam ve akide konularının manzum bir şekilde ve olabildiğince yalın olarak ele alındığı eserin beyitleri arasında kırmızı mürekkeple yazılmış olan ve bir tür başlıklandırma niteliği taşıyan bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilerde dikkat çeken temel husus, ilgili beyitlerin konu başlığının belirtilmesinin yanı sıra kime yönelik bir reddiye veya eleştiri niteliği taşıdığına da ortaya konulmuş olmasıdır. Öyle ki fasl şeklindeki bu başlıkların sonunda *Redden ‘ale’l-Ḳaderiyye* (Ahlâṭî *Mecmū’a*: 25a, 25b, 26a, 27b, 29a, 30b, 38a, 43b.), *Redden ‘ale’l-Mu’tezile* (Ahlâṭî *Mecmū’a*: 26b, 36a, 41a, 41b, 44a), *Redden ‘ale’l-Eş’ariyye* (Ahlâṭî *Mecmū’a*: 26b, 28a, 29b, 34b, 40b), *Redden ‘ale’l-Cebriyye* (Ahlâṭî *Mecmū’a*: 25b), *Redden ‘ale’ş-Şofistā’iyye* (Ahlâṭî *Mecmū’a*: 27a), *Redden ‘ale’l-Müşebbihe* (Ahlâṭî *Mecmū’a*: 28a), *Redden ‘ale’r-Revāfid* (Ahlâṭî *Mecmū’a*: 32b), *Redden ‘ale’l-Bāṭniyye* (Ahlâṭî *Mecmū’a*: 41a) gibi polemik gönderimli ifadeler bulunmaktadır. Bunların İmāmzāde’nin kendisine mi ya da başka birisine mi ait olduğu net değildir. Belki eserin diğer nüshalarının dibacelerinde bu ko-

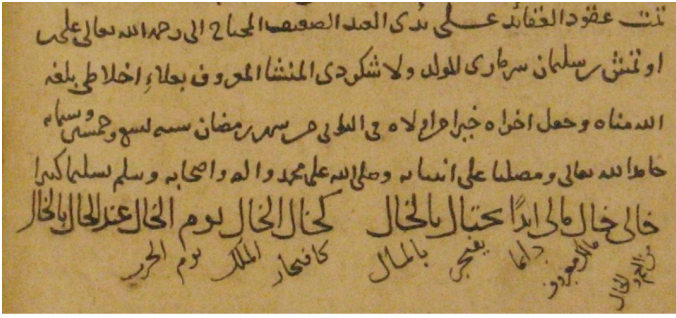
⁵ Süleymaniye Ktp.-Damad İbrahim, no. 640, v.62-95; Süleymaniye Ktp.-Reisülküttab, no. 1176, v.97-139; Süleymaniye Ktp.-Fatih, no. 3133, ist. tarihi: 815, 43 v.; Kastamonu Yazma Eser Ktp., no. 2327, 53 v.

nuda bilgi bulmak imkân dâhilindedir. Ancak bu haliyle bile her bir ifadenin belirli kesimlerle muhataplığın neticesi olarak görülebilecek gönderimler taşıdığı açıktır ve önemlidir.

İmāmzāde’nin eserinde, kimi zaman kelimelerle ilgili açıklamalar kimi zaman da belirli meselelerin izahı şeklinde kenara notlar düşülmüştür. Bunlardan bazıları kısa bazılarıysa geniştir. Yazı karakterinin farklı oluşu, bunların Ahlāṭī’den sonra düşüldüğü izlenimi uyandırmaktadır. Nitekim hepsinde olmasa bile bazılarında açıklamaların kaynağının belirtilmiş olması bunu teyit etmektedir. Zira bu kaynaklardan bazıları hem İmāmzāde’den hem de Ahlāṭī’den sonraki zamana aittir. Bu çerçevede bazen *Şerhu Meşāriḳ*, (Ahlāṭī *Mecmū’a*: 27a),⁶ *Baḥru’l-Kelām* (Ahlāṭī *Mecmū’a*: 38a, 43b, 44a), *Telḥṫsü’l-Edille* (Ahlāṭī *Mecmū’a*: 28a), ‘*Alemü’l-Hüdā* (Ahlāṭī *Mecmū’a*: 32b),⁷ gibi eserlere, bazen de es-Seraḫsī (Ahlāṭī *Mecmū’a*: 28a) ve Faḫrulislām el-Pezdevī (Ahlāṭī *Mecmū’a*: 28a) gibi şahıslara atıfta bulunulmuştur. Bu da bu *Mecmū’ada* yer alan nüshanın sonraki süreçte de dolaşımında olduğunu göstermektedir. *Mecmū’anın* başında yer alan Ebū Ḥanīfe’nin eserlerinin aksine, İmāmzāde’nin metni baştan sona harekelenmiştir. Bu durum, kısmen metnin manzum oluşunun beraberinde getirdiği kapalılığı ortadan kaldırmak kısmen de ezberlenmeye müsait hale getirmek kastıyla ilişkili olmalıdır. Metnin ferağ kaydı ise şu şekildedir:

⁶ Radıyyüddin eş-Şāḡānī’ye ait olan bu eser üzerine yazılmış çok sayıda şerh bulunduğu buradan hangisinin kullanılmış olduğunu kestirebilmek güçtür. Bunlar içerisinde en erken tarihli olanı Vecīḫüddin el-Erzincānī’ye (ö.743/1342-1343) ait olan *Ḥadā’ıku’l-Ezhār* isimli şerh, en bilineni ve yaygın olanı ise İbn Melek’e ait (ö.801/1398-1399) ait olan *Mebāriku’l-Ezhār* isimli şerhtir. (Hatiboğlu, 2004: XXIX/361-362) Her halükarda *Meşāriḳ*’in bir şerhi-ne atıfta bulunulmuş olması kenar notlarının Ahlāṭī’ye ait olmadığını göstermektedir.

⁷ Sa’id b. Mūsā el-Ḥalebī’ye ait olan bu eserin yazma eser kütüphanelerinde günümüze ulaşabilmiş ve ‘*Alemü’l-Hüdā fī Uşūli’d-Dīn* adı altında kayıtlı birkaç nüshası bulunmaktadır. Katalog bilgilerinden anlaşıldığı kadarıyla küçük ve özet bir akide metnidir. Fakat müellifinin yaşadığı dönemi yansıtmak herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Örneğin bkz. ‘*Alemü’l-Hüdā*, Beyazıt Devlet Ktp.-Beyazıt, no.2967, 8 v.; Süleymaniye Ktp.-Ayasofya, no.2300, v.3-6; Süleymaniye Ktp.-Ayasofya, no.1536, 2 v.; Nuruosmaniye Ktp., no.2095, v.58-66.



‘Ukûdü’l-‘Akâ’id, aciz kul ve Allah Teâla’nın rahmetine muhtaç, doğum yerine nispetle Sürmârî, yetiştiği yere nispetle de Lâşkerdî/Lâşkirdî olan ama ‘Alâ-i Ahlâfî şeklinde bilinen ‘Alî b. Ötemiş b. Süleymân -ki Allah ihsanda bulunduğu kimselerden eylesin ve sonunu başından hayırlı kılsın- eliyle 659 [1261] yılının Ramazan ayının ikinci günü Allah Teâla’ya hamd ve nebilerine salavat getirilerek tamamlandı. Allah’ın çokça salât ve selâmı Muhammed’e, âline ve ashâbına olsun. (Ahlâfî *Mecmû’a*: 47b)⁸

Bu ferağ kaydında geçen bilgiler diğer iki ferağ kaydıyla kıyaslandığında Ahlâfî’nin kimliğine dair bazı bilgiler ihtiva etmektedir. Buna göre kendisi doğum yerine nispetle Sürmârî künyesini taşımaktadır. Yâkût el-Ĥamevî, Sürmârâ kelimesi altında iki yerleşim yerinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki,

⁸ Ferağ kaydının hemen akabinde yer alan ve bir lügaz/bilmece olarak ifade edildiği anlaşılan beyitin Ahlâfî’ye ait olup olmadığı belli değildir ve içinde geçen kelimelerin altına düşülen açıklama sadedindeki notlardan hareketle birkaç farklı şekilde anlaşılması imkan dahilindedir: beyitin ilk satırındaki أبدا ifadesi خال kelimesinin zarfı olarak, sonrasındaki fiil ise يخال şeklinde okunduğunda çeviri şu şekilde olmaktadır: “Benim malımın daimi sahibi olan dayım bu malla böbürleniyor. Onun bu durumu harp günü ele geçirdikleriyle övünen sultanın durumu gibidir.” أبدا kelimesinin مالى kelimesine atfedildiği düşünüldüğünde, sonraki fiil de يخال şeklinde okunduğunda anlam kısmen değişmektedir: “Daimi olarak bana ait bir malın sahibi olan dayım, bu malı gasp ediyor. Onun durumu, harp günü ele geçirdikleriyle övünen sultanın durumu gibidir.” Bu beyitin Ahlâfî’ye ait olması ve bu iki anlamdan birini kastetmiş olması durumunda, bu ifadelerin bir akrabasına yönelik dolaylı bir sitem niteliği taşıdığı düşünmek de imkan dahilindedir. Lafzî olarak dayısı olduğu anlaşılan bu akrabası, Ahlâfî’nin ailesi Anadolu’ya göçerken muhtemelen Buhara’da kalmış ve gerçekte Ahlâfî’nin ailesine ait olan malları sahiplenmiştir. Bu durumda Ahlâfî’nin Buhara’ya sadece anayurdunu görmek için değil, aynı zamanda buradaki akrabalarıyla da görüşmek amacıyla gittiği düşünülebilir. Ancak bunun bir varsayım niteliği taşıdığı için altını çizmek gerekir. Beyitin nasıl anlaşılacağı konusundaki önerileri için Fatih İbîş ve M. Emin Eren’e bu vesileyle teşekkür ederim.

Tiflis ile Ahlat arasında büyük bir kale ve geniş bir araziye sahip bir yerleşim yeri iken, ikincisi Buhara'ya üç fersah uzaklıkta bir köydür. (Hamevî 1997: III/215)⁹ Ahlātî'nin yetiştiği yere nispetle künyesi ise Lāşkerdî/Lāşkirdî'dir. Lāşkerd/Lāşkird ise Hamevî'de Kirman'da meşhur bir belde olarak karşılık bulmaktadır. (Hamevî 1997: V/7) Ahlātî'nin kendisini nispet etmesinden anlaşıldığı kadarıyla vatan edindiği yer ise Ahlat'tır. Sürmārī, Lāşkerdî/Lāşkirdî ve Ahlātî şeklindeki bu üç künyeyi anlamlı bir şekilde yan yana getirebilecek bir kurgu yapılmak istendiğinde, olay biraz karmaşıklaşmaktadır. Ahlātî'nin, Tiflis ve Ahlat arasındaki Sürmārā şehrinde doğduğu esas alındığında, yetiştiği yer olarak takdim ettiği Lāşkerd/Lāşkird buraya oldukça uzak düşmektedir. Zira yakınında konumlandırıldığı Kirman, Horasan bölgesinde Basra Körfezi'nin hemen yukarısında yer almaktadır. Bu durumda, Ahlātî'nin batıdan güneydoğu istikametine, sonra buradan tekrar kuzeybatı istikametine doğru bir güzergah izlediği sonucu çıkmaktadır.

Hamevî'nin Sürmārā'nın Buhara'ya yakın bir köy olduğu şeklindeki ikinci kaydı dikkate alındığında ise, Ahlātî'nin önce güneye, ardından da kuzeybatı istikametine yönelmiş olması gerekmektedir. Birinci güzergâh ile karşılaştırıldığında bunun daha tutarlı olduğu açıktır; üstelik ilgili dönemde gün geçtikçe daha da şiddetini artıran Moğol istilaları Maveraünnehir'den çok sayıda insanın batıya göç etmesini beraberinde getirmiştir. Bu haliyle Kirman, söz konusu göç hareketliliğinin önemli duraklarından birisidir. Kutluğhânlıların 655/1257-681/1282 yılları arasında fiilen hükümdarı olan Kıtluğ Terken Sultān'ın, yaşadığı dönemde Kirman'ı şeyhler ve alimlerin sığınağı haline getirdiği bilinmektedir. (Taşağıl 2002: XXVI/493) Öyle ki Hanefî geleneğin güçlü isimlerinden biri olan ve Ahlātî'nin şehri ziyareti sırasında Buhara'da bulunan Ebū'l-Berekāt en-Nesefî, 671/1273 yılındaki işgal nedeniyle Buhara'dan ayrılp geldiği Kirman'da Sultāniyye Medresesi'nde yirmi yılı aşkın bir süre ders vermiş ve eserlerinin önemli bir kısmını bu süreçte kaleme almıştır.¹⁰ Üstelik batıdan bir çok Hanefî âlim, Kirman'a gelip kendisine öğrenci olmuştur. Bunların en meşhuru İbnü's-Sā'atī Ahmed b. 'Alī

⁹ Buhara'ya yakınlarındaki Sürmārā'ya nispetle bilinen bazı Hanefî âlimler söz konusudur. *en-Nebe'* isimli eserin sahibi olan Ebū Ca'fer Ahmed b. 'Abdillāh es-Sürmārī bunlardan biridir. Kureşî'nin verdiği bilgilere göre Sürmārī, bu eserin son bölümlerinde muhalifler tarafından Ebū Hanīfe'ye yöneltilen eleştirileri ve iftiraları yanıtlamaya ve muhaliflerin mezheplerinin eksik ve kusurlu yönlerini açığa vurmaya çalışmıştır. (Kureşî, 1978: I/184)

¹⁰ *el-Kāfi fî Şerhi'l-Vāfi*'nin ferağ kaydında Nesefî, eserin temize çekim işinin 684/1286 yılında, tedrisinin ise Kirman'da el-Kuṭbiyyetu's-Sultāniyye Medresesi'nde 689/1291 yılında tamamlandığını belirtmektedir. (Nesefî, *el-Kāfi*, 436a; Kefevî, *Ketā'ib*, 262b)

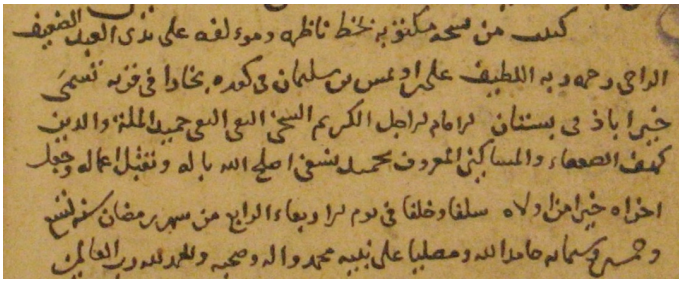
el-Bağdādî'dir (ö.694/1295). İbnü's-Sā'atî 683/1285 yılında Kirman'da el-Ḳuṭbiyye Medresesi'nde Nesefî'nin o zamana kadar yazdığı bütün eserleri kendisinden okumuştur. (Kefevî *Ketā'ib*, 262b) Buhara'nın işgali nedeniyle buradan ayrılıp Kirman'a gelen ve Ḳutluğ Terken Sulṭān'dan himaye görenler arasında Şadruşşerî'a'nın anne ve baba tarafından dedeleri olan Burhānüşşerî'a Maḥmūd b. 'Ubeydillāh el-Buḥārī (ö.673/1274) ile Tācüşşerî'a 'Ömer b. 'Ubeydillāh el-Buḥārī (ö.709/1309) de yer almaktadır. Bu iki kardeş, tıpkı Nesefî gibi uzunca bir süre Sulṭāniyye Ḳutbiyye Medresesi'nde ders vermişlerdir. (Bedir 2010: XXXIX/361; Özen 2008: XXXV/427-428)

Bu iki ihtimalin dışında belki üçüncü bir alternatif ise, Ahlāṭî'nin yetiştiği yer olarak takdim ettiği Lāşkerd/Lāşkird'in günümüzde Ağrı sınırları içerisinde kalan Eleşkird olma olasılığıdır. Sürmārā'nın da Tiflis ile Ahlat arasındaki yer olduğu düşünüldüğünde, bu durumda üç yerleşim yeri birbirine yaklaşmakta ve düzgün bir hat şeklinde kuzeyden güneye sıralanmaktadır. Bu kurgudaki temel sorun ise, Sürmārā ve Eleşkird'in en azından Ahlāṭî'nin yaşadığı yüzyıl bakımından ne ölçüde Müslüman nüfusu barındırdığı noktasındaki belirsizliktir.

Bu üç alternatif içerisinde hangisinin doğru olduğu hususu, muhtemelen Ahlāṭî'nin sunduğu tamamlayıcı bilgilerle yanıtlanabilecek bir olgudur. Kendisinin Ahlat'a olan nispeti tartışmasızdır ve Buhara'ya gittiğinde yanında bu nispeti de götürdüğü kesindir. En azından *Mecmū'ayı* istinsah sürecinde on bir ay kadar Buhara'da kalmıştır. Burada dışarıdan gelenlere kucak açan bazı cömert şahısların misafirperverliğine mazhar olmuş ve çeşitli beldeleri dolaşmıştır. Üstelik istinsah ettiği metinlere bakıldığında, itikadî ve fikhî açıdan Hanefî olduğu açıktır. Bazı metinleri, müellif nüshalarından hareketle istinsah etmiş olmasından, sonra da asıl nüshalarla mukâbele ve tashihini yapmış olmasından hareketle de kitaplarla belirli ölçüde içli dışı ve ulemadan olduğu anlaşılabilir. *Mecmū'ada* yer alan eserleri kendisi için istinsah ettiğini ifade etmesinden, kısa süre sonra geri dönme düşüncesinde olduğu tahmin edilebilmektedir. Öyleyse Ahlāṭî'nin Buhara'ya kısa süreli gidişinin bir anlamı olmalıdır; çeşitli beldeleri dolaşıp buralardaki ilim meclislerinde bulunması bu ziyaretin ticaret kastıyla olmadığını öncelikle teyit etmektedir. Bununla birlikte, bu kadar kısa bir süre kalmış olması bu ziyaretin nitelikli bir ilim tahsili arayışını içinde barındırmadığını da ortaya koymaktadır. Bu durumda en anlamlı gerekçe, Ahlāṭî'nin doğduğu topraklara olan merakı ve buraları görme isteği olmalıdır. Doğum yeri olarak Sürmārī şeklinde künyesini vermesi, muhtemelen Buhara'nın yakınlarındaki anayurduna yönelik bir göndermedir.

Babasının adının Ötemiş olması ise Türk olduğunu ve bu coğrafyaya mensubiyetini teyit etmektedir. Bu durumda hikâye, Maverâünnehir'den ailesiyle birlikte Anadolu'ya göç etmiş birisinin, tekrardan anavatanına gidip burada bazı ilim meclislerinde bulunması, dönerken de önemli gördüğü bazı eserleri hem de ilk elden nüshalarından hareketle kendisi için istinsah ederek yanında getirmesi şeklinde kendini açıklamaktadır.

Mecmū'adaki yer alan son eser Mîrān (Mîzān) b. Eşref b. Zünnūn'un *Tuḥfetü'l-İḥvān* adlı kadınların halleriyle ilgili bir fıkıh eseridir (Aḥlāṭī *Mecmū*'a: 49a-62b) ve bu nüshası dışında başka bir yazma nüshası bulunmamaktadır. Ne yazarın ne de eserin ismine Kātib Çelebi başta olmak üzere kaynaklarda tesadüf edilebilmektedir. Bir önceki eser olan '*Uḫūdū'l-'Aḳā'id*' gibi bu da manzum bir eserdir ve son beyitinde 583/1187-1188 yılında yazıldığı bilgisi bulunmaktadır. Bu eserin ferağ kaydında ise *Mecmū*'anın zahriye sayfasındakiyle paralel şu bilgiler yer almaktadır:



کتاب من صحیح مکتوب بخط ناظره دموه لفته علی بنی العبد الضعیف
الراجی رحمه و به اللطیف علی ادیس من سلمان بن کدره بخارا فی قرنه نسیمی
خیر اباذنی بستان ترا مام تراجل الکریم النبی البی العی جید الملتی والدین
کشف الصعاب والمساکن المعروف بحمد نسعی اصبغ الله باله وتقبل عمله وحیل
اخراه خیر من اولاه سلفا و خلفا فی دوم ترا و بعا والراج من شهر رمضان سنه تسع
و خمس و ستمائة حامدا لله ومصليا علی نبیه محمد واله وصحبه وللمریدین العالمین

Nâzımının ve müellifinin hattıyla kaleme alınmış bir nüshadan aciz kul ve Laṭîf olan Rabbi'nin rahmetine muhtaç olan 'Alî b. Ötemiş b. Süleymân tarafından Buhara'nın Ḥayrâbâd olarak isimlendirilen bir köyde iyiliksever, cömert, tertemiz, milletin ve dinin övünç kaynağı, acizlerin ve düşkünlerin sığınağı bir kimse olan ve Muḥammed Neseфі olarak bilinen imamın avlusunda [/konağında] -ki Allah onun durumunu düzeltip amellerini kabul etsin ve hem selef hem de halef olarak Ahiretini dünyasından hayırlı eylesin- 659 [1261] yılının Ramazan'ının dördünde Çarşamba günü Allah'a hamd; nebisi Muḥammed'e, onun âline ve ashâbına salavat getirilerek yazılmıştır. Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'adır. (Aḥlāṭī *Mecmū*'a: 62b)

Bu bilgilerde Aḥlāṭī, Buhara'nın bir başka yerleşim yeri olan Ḥayrâbâd köyünde bulunduğunu ve burada Muḥammed Neseфі isimli bir kimsenin ko-

nağına misafir olduğunu belirtmektedir. Bu şahıs, hatırı sayılır bir imamdır; Ahlâṭī gibi dışarıdan gelen ve muhtemelen kendisinden tahsilde bulunan garibanlara karşı cömertlik sergilemekte ve onları misafir etmektedir. Bu haliyle Ahlâṭī'nin asgari on bir ay süren Buhara yolculuğunda görüştüğü ve yanında misafir olduğu isimlerden birisi de Muḥammed Nesefti olmaktadır. Ne var ki bu şahsın gerçekte kim olduğu, alimlik ya da bürokratik şeklinde ne tür bir sosyal statüye sahip olduğu belirsizdir. Ferağ kaydında dikkati çeken ikinci önemli husus ise Ahlâṭī'nin eserin istinsahını müellif nüshasından hareketle gerçekleştirmiş olmasıdır. Asıl nüshanın Ahlâṭī'nin yanında vakit geçirdiği ve cömertliğine muhatap olduğu Muḥammed Nesefti'nin yanında olma ihtimalini yadsımamak gerekir.

Sonuç olarak 'Alā-i Ahlâṭī tarafından istinsah edilen ve bu yazının konusunu oluşturan *Mecmū'a* iki açıdan önemsenmeyi hak etmektedir: İlki: *Mecmū'a*nın, bir eserin yazma nüshaları söz konusu olduğunda, her bir nüshanın özgün ve değerli olduğu gerçeğinin güzel bir örneğidir. Bu nedenle yazma eserlerin –tab edilmiş olsalar bile- ferağ, vakfiye ve temellük, kıraat ve icazet gibi kayıtlarının tahmin edebileceğimiz ötesinde ilginç ve nitelikli tarihsel bilgiler sunabileceği unutulmamalıdır. İkincisi ise *Mecmū'a*nın ferağ kayıtlarında yer alan bilgilerin döneme dair bir fotoğraf sunuyor olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Türk topluluklarının doğudan batıya doğru göçünün tek taraflı ve geri dönüşü olmayan bir göç olmadığı anlaşılmaktadır; Anadolu'ya gelenler, burayı vatan edinmiş olmalarına karşın asıl vatanlarıyla bağlarını bir şekilde sürdürmüşlerdir. Göç hareketi, aynı zamanda doğudaki yazılı metinlerin Anadolu'ya taşınmasını da beraberinde getirmiştir. (Kutlu 2010: 7-41) Bu nedenle Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi ilim ve düşünce hayatını, bütünüyle sözlü kültür üzerinden okuma ve kitabî İslam'ın sonraki süreçte Anadolu'da belirginleştiğini varsayan kabulleri sorgulamak elzemdir. 'Alā-i Ahlâṭī'nin *Mecmū'ası* bunun dikkat çeken bir örneğidir; ancak kitabî İslam'ın sadece bu *Mecmū'a*nın ferağ kayıtlarına yansıyan bilgilerden ibaret olduğu düşünülmemelidir. Yanı sıra Hanefî fikhının temel metinleri, bu süreçte Anadolu'da ve Anadolu kökenli alimler tarafından yoğun bir istinsah faaliyetinin odağında yer almıştır.¹¹

¹¹ Örneğin Burhānuddīn el-Merğīnānī'nin (ö.593/1197) *fürū'u'l-fıkh* alanında kaleme aldığı ve zamanla Hanefî fikhının tedrisinde en önemli kitaplardan biri haline gelen *el-Hidāye*'si, Nu'mān b. Mürsel el-Akşehrī er-Rūmī tarafından 605/1257 tarihinde (Merğīnānī/Adana, *el-Hidāye*: 223a), Emīr b. Muştafā Alaşehrī tarafından 707/1308 yılında Alaşehir'de (Merğīnānī/Fatih-2235, *el-Hidāye*: 264a), Ebū Bekr b. Şükrollāh tarafından 711/1312 yılında

Kaynaklar/References

- Ahlāfī, ‘Alī b. Ötemiş b. Süleymān. *Mecmū’ a*. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no.1956, v.1a-63b
- Bedir, Murteza (2006). “Neseфі, Ebū’l-Berekāt”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, XXXII/567-568.
- Bedir, Murteza (2010). “Tâcüşşerfa”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, XXXIX/360-361.
- Beyāzizāde, Aḥmed Efendi (1949). *İşārātü’l-Merām min ‘İbārāti’l-İmām*. tah. Y. ‘Abdürrezzāk, Kahire: Muştafā el-Bābī el-Ḥalebī.
- Beyāzizāde, Aḥmed Efendi (1996). *Usūlü’l-Münife li’l-İmām Ebī Hanīfe*, tah. İlyas Çelebi (*İmam Azam Ebu Hanife’nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi), İstanbul: İFAV Yayınları.
- Bilgin, Orhan (1995). “Ferağ Kaydı”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, XII/354-356.
- Demir, Ahmet (2011). *Ahlāt ve Çevresinde Eyyûbî Hâkimiyeti*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Ebū Hanīfe (2000). *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Eren, Muhammet Emin (2006). *Hadis Edebiyatında Kitabu’l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Gölcük, Şerafettin-Bebek, Adil (1995). “el-Fikhü’l-Ekber”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, XII/544-547.
- Görke, Andreas-Hirschler, Konrad (2001). *Manuscript Notes as Documentary Sources*, Würzburg: Ergon Verlag.
- el-Ḥabbāzī, Celālüddīn ‘Ömer b. Muḥammed. *Hāşīye ‘ale’l-Hidāye*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Hacı Beşir Ağa, no.276, 320 v.; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Hz. Halid, no.65, 186 v.
- el-Ḥamevī, Şihābüddīn Yākūt b. ‘Abdillāh (1997). *Mu‘cemü’l-Büldān*. Beyrut: Dāru Şādir.

Erzincan’da (Mergīnānī/Fatih-2234, *el-Hidāye*: 439b) ve İlyās b. Melikşāh b. Yaḥyā el-Ḥanefī el-Ḳaramānī tarafından 716/1317 yılında (Mergīnānī/Çorlulu Ali Paşa, *el-Hidāye*: 261) istinsah edilmiştir. Hanefī fikhimin temel usûl metinlerinden olan Faḥrülislām el-Pezdevī’nin (ö.482/1089) *Kenzü’l-Vüṣûl*’ünün İbrāhīm b. Mūsā el-Ḥuseyn el-Ḳaraḥişārī [el-Ḳoçḫişārī?] tarafından 678/1280 yılında (Pezdevī/Fatih-1230, *Kenzü’l-Vüṣûl*: 222b), Meḥmed b. Yūsuf Yılğār b. ‘Ömer el-Fakḫī el-Erzincānī tarafından 678/1280 yılında (Pezdevī/Şehid Ali Paşa, *Kenzü’l-Vüṣûl*: 171b), Maḥmūd b. İbrāhīm en-Niksārī tarafından 685/1287 yılında Mardin Nāşiriyye Medresesi’nde (Pezdevī/Fatih-1223, *Kenzü’l-Vüṣûl*: 190b), Meḥmed b. Meḥmed b. Ḥuseyn et-Tirevī tarafından 709/1310 yılında (Pezdevī/Feyzullah Efendi, *Kenzü’l-Vüṣûl*: 279a) ve Ḥalīl b. Ya’kūb b. ‘Ömer el-Mütefaḫḫih tarafından 712/1313 yılında Babert [Bayburt] beldesinde Ḥacī Cemāleddīn Medresesi’nde (Pezdevī/Fatih-1221, *Kenzü’l-Vüṣûl*: 166a) istinsah edilmiş nüshaları söz konusudur. Celālüddīn el-Ḥabbāzī’nin (ö.691/1292) *el-Hidāye* üzerine kaleme aldığı *hāşīye*nin 691/1292 tarihinde Dımaşk’ta istinsah edilmiş iki nüshası söz konusudur. Bunlardan birinin istinsahı ‘Abdülmüşsin el-Erzincānī tarafından (Ḥabbāzī/Hacı Beşir Ağa *Hāşīye ‘ale’l-Hidāye*: 320b), diğeri ninki ise Sa’d b. İsmā’īl er-Rümī el-Aksarāyī tarafından Fetḫiyye Medresesi’nde (Ḥabbāzī/Hz. Halid *Hāşīye ‘ale’l-Hidāye*: 186b) gerçekleştirilmiştir.

- Hatiboğlu, İbrahim (2004). “Meşâriku'l-Envârî'n-Nebeviyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, XXIX/361-362.
- Kafalı, Mustafa (2009). *Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusu'nun Tarihi*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- el-Kureşî, İbn Ebî'l-Vefâ' 'Abdülkâdir b. Muḥammed (1978). *el-Cevâhiru'l-Muḍḍiyye fî Ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*. tah. 'Abdülfettâh Muḥammed el-Ḥulv, Kahire: Maṭba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî.
- el-Kefevî, Maḥmûd b. Süleymân. *Ketâ'ibü A'lâmi'l-Aḥyâr min Fuḳâhâ'i Mezḥebi'n-Nu'mâni'l-Muḥtâr*, Rağıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no.1041, 414 v.
- Kutlu, Sönmez (2000). *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları.
- Kutlu, Sönmez (2010). “Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, III:1/7-41.
- el-Mergînânî, Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. Milli Kütüphane-Adana İl Halk Koleksiyonu, no.6, 223 v.; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no.2235, 264 v.; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no.2234, 439 v.; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Çorlulu Ali Paşa, no.263.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed. *el-Kâfî fî Şerḫi'l-Vâfî*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Yeni Cami, no.486.
- Ötemiş Hacı (2009). *Çengiz-Nâme*, haz. İlyas Kamalov, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özen, Şükrü (2008). “Sadrüşşerîa”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXXV/427-431.
- el-Pezdevî, Ebü'l-'Usr Faḫrülislâm 'Alî b. Muḥammed. *Kenzü'l-Vüṣûl ilâ Ma'rifeti'l-Uṣûl*. Millet Yazma Eser Kütüphanesi- Feyzullah Efendi, no.563, 279 v.; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no.1221, 166 v.; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no.1223, 190 v.; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Fatih, no.1230, 222 v.; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no.597, 171 v.
- Saklan, Bilal (2002). “Kelâbâzî, Maḥmûd b. Ebû Bekir”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, XXV/191-192.
- Sümer, Faruk (1987). “Ahlat Şehri ve Ahlatşahlar”, *Belleten Dergisi*, L:197/447-493.
- Şeşen, Ramazan (1992). “Buhara”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, VI/363-367.
- Taşağıl, Ahmet (2002). “Kutluğhanlılar”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, XXVI/492-496.
- Uludağ, Süleyman (1991). “Bâharzî, Seyfeddîn”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, IV/474-475.

DEFENSE MECHANISM AGAINST MORTALITY SALIENCE IN TURKISH MUSLIM POPULATION

Mualla YILDIZ* - F. Zeynep BELEN -
Kübra TÜRKMEN ARSLAN*** - Halil İbrahim ÖZASMA******

Abstract

People who live in Turkey have experienced terrorist attacks for more than thirty years. In the past, the goals of the terrorist organizations were to frighten innocent civilians, but modern attacks are much more malevolent, and they have turned into indiscriminate massacres. In recent years, terrorist organizations have attacked big cities and the general population feels that terrorism is no longer a regional problem and anyone could be in danger. The objective of this study is to determine defense mechanisms against fear of death after terrorist attacks in 2016, Ankara. Therefore, this study used a phenomenological approach as a method of qualitative research. This study applied open-ended questions in a semi-structured interview form on a sample of N = 26 selected by purposive sampling that lived in Ankara during June 2016. End of the study, four different defense mechanisms were determined. These defense mechanisms were religious-active, religious-passive, non-religious-passive, and non-religious active (Figure 1). As a result, the researchers realized that neither classical Islamic philosophers' destiny/qadar

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: muallayildiz@ankara.edu.tr.

** Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
E-posta: fzbelen@hotmail.com.

*** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: kubraaslanturkmen@gmail.com.

**** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: halilibrahimozasma@hotmail.com.

approaches nor modern psychologists' fatalism approach could describe the Muslim Turkish population's defense mechanism against mortality salience. Therefore, the authentic measures and concepts should be improved in order to acquire more knowledge about this authentic sample.

Keywords: Mortality Salience, Destiny/Qadar, Terrorist Attacks in Turkey, Fear of Death, Ankara, Terror Management Theory.

Ölümlük Bilinci Karşısında Türkiye'de Müslümanlar Tarafından Kullanılan Savunma Mekanizmaları

Öz

Türkiye'de yaşayan insanlar otuz yıldan uzun bir zamandır terörist saldırıların hedefi olmuşlardır. Geçmişte masum insanları korkutmak amacıyla olan terörist organizasyonların saldırıları günümüzde kitle katliamına dönüşmüştür. Yakın zamana kadar Türkiye'de terör bir bölgenin sorunu iken, büyük şehirlerdeki terör saldırıları sonucunda her yerde olsun herkesi tehdit eden bir unsur olmuştur. Bu çalışmanın amacı, Ankara'da 2016 yılında arka arkaya gelen terör saldırılardan kaynaklanan dehşet karşısında insanların geliştirdikleri farklı savunma mekanizmalarının belirlenmesidir. Çalışma nitel desene göre yapılmıştır. Çalışmada fenomenolojik yaklaşım esas alınmış ve yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Açık uçlu sorular kullanılmış ve 2016 yılında Ankara'da yaşayan kişiler (N = 26) çalışma grubuna alınmıştır. Çalışma sonucunda, dini-aktif, dini-pasif, dini olmayan-aktif ve dini olmayan-pasif olmak üzere dört tip savunma mekanizma belirlenmiştir (Tablo1). Gerek klasik İslam literatüründeki kader anlayışının gerekse modern psikolojide kullanılan fatalistik yaklaşımın Türkiye'deki Müslüman örneklemin ölüm karşısındaki tutumunu aslında tam olarak yansıtmadığı ve bu konuda Türkiye'deki otantik yapıyı tanımak için özgün yeni ölçeklerin ve kavramların geliştirilmesi gerektiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ölümlülük Bilinci, Kader, Türkiye'de Terör Saldırıları, Ölüm Korkusu, Ankara, Dehşet Yönetimi Kuramı.

INTRODUCTION

In recent years, the targets of terrorist acts have been civilian people that live in cities in Turkey. Two hundred and ninety-eight people were killed by the terrorist in seventeen terrorist attacks between 5 June 2015 to 28 June 2016 in Ankara, Diyarbakır, Bursa, Mardin, İstanbul and Şanlıurfa. The bloodiest three

attacks happened in Ankara. The first one was on 10 September 2015 at the central train station while people were meeting for a “peace demonstration”. One hundred and three people died and hundreds of people were wounded. In the second one, terrorists attacked five military shuttles on 17 February 2016 and twenty-eight people died. In the third incident, a vehicle exploded in downtown Ankara. Thirty-seven people died and two hundred and twenty-five people were wounded (Çetin 2016).

Because of terrorist activities in urban areas, the urban populace is impacted seriously by the horrors of terrorism (Yeniceri & Dönmez 2008). Such attacks shock people and confuse them as to how they can take precaution against future terrorist attacks and why they are having this experience. It is hard to attribute a meaning to or explain this unexpected death toll. In daily life, people use proximal and distal defense strategies to cope with existential fears such as “I am young,” “I am healthy,” or “everyone has to die” (Lukecke 2015). However, in terrorist attacks, it is hard to use these strategies, because victims’ health or age has no effect on their death.

Like animals, humans have an instinctive drive for self-preservation. The difference is, the human instinct is much more evolved and complicated. Humans have an awareness of the end of life, physical weakness and ultimate mortality. This awareness of the inevitability of death in an animal, instinctively programmed for self-preservation, creates the potential for paralyzing terror. However, some people use their culture and afterlife beliefs to protect themselves from existential terror (Greenberg et. al.1995: 418). Greenberg, Solomon, & Pyszczynski were inspired by Becker’s books and ideas about “annihilation anxiety” and created the *Terror Management Theory/TMT* that has been used to explain effects of human awareness of mortality on different areas from political science to religion (Arndt & Vess 2008; Doğulu & Uğurlu 2015). Researchers who focused on TMT discovered two important frameworks to cope with “annihilation anxiety”: culturally-provided worldview and self-esteem (Arndt & Vess 2008).

Naturally, death anxiety is one of the ultimate concerns of human (See Yalom 1980:51) at any time. On the other hand, culturally-provided worldviews are known to be very helpful to cope with death anxiety. There is research that supported this position. However, someone’s worldview may be very helpful, while others’ worldview may be very harmful in coping with existential terror (Henrie & Patrick 2014).

Relationship between Death Anxiety and Religious Life

TMT provided an explanation based on the fear of death, and its relational factors. For more than twenty-five years, both theoretical and empirical studies have been conducted to understand the relationship between fear of death and intergroup relations, close relationships, health, and religion (Doğulu & Uğurlu 2015).

TMT claimed that people can overcome fear caused by awareness of death by investing in a belief in immortality. There are a multitude of powerful outcomes to show the correlation between religious affiliation and psychological well-being. This survey finds that there is an important relationship between religious understanding and coping with mortality. Intrinsically, religious people fear death less than others. Again, intrinsically, religious people can cope with fear of death thanks to their religious beliefs (Jonas & Fischer 2006). Religious worldviews are very effective factors for comforting cancer patients. This is found in the relationship between religious worldviews and comfort near the end of life in terminal cancer patients (N=98). Findings reveal that religious struggle makes coping with the concerns of death more difficult, but having a religious worldview makes it easier to cope with concerns of death (Edmondson et. al. 2008).

Studies show that just having a strong religious belief is not enough to deal with concerns on death. Turkish researchers Atabey & Öner Özkan (2011) reported on the relationship between defensive religious orientation versus existential religious orientation, and mortality salience effects in a Muslim Turkish sample. Their dependent variable was conservatism. They expected that within the Muslim sample, both defensively and existentially oriented people would react to reminders of mortality salience. Mortality salience reminders led to greater conservatism in defensive people. However, in contrast to expectations, existential participants did not react to mortality salience reminders.

Henrie & Patrick (2014) pointed out a strong relationship between religious attitude and death anxiety. Religiousness was negatively associated with death anxiety, while religious doubt was positively associated with it. However, Van Tongeren et al. (2017) reported that religions promise a new life after death, the belief of immortality is an unimportant factor in decreasing anxiety of death (N= 1137), but it is only effective for intrinsically religious people.

Several researchers tried to explain the relationship between social factors and mortality salience and collected data from participants from different

religions. Morris & McAdie (2009) compared Christian, Muslim, and non-religious groups considering five personality factors, general wellbeing, and death anxiety. The participants who had a religious affiliation (Christians & Muslims) scored higher for general well-being than non-religious participants. Both non-religious and Muslim groups scored higher than Christians for death anxiety. A different study investigated gender and religious affiliation. Ellis, Wahab, Ratnasingan (2013) reported on the relationship between religiosity and fear of death across cultures. They compared college students' attitudes in Malaysia, Turkey and the United States and found a positive correlation between most religiosity measures and fear of death. Female students were more religious and they feared death more than male students did. Muslim students' fear of death scores were higher than those of other religious people and they had greater belief in God and immortality. Ellis, Wahab & Ratnasingan (2013) claimed that Muslim students had higher scores of fear of death because of the image of God they perceived. They also stated that the demands of Islam are heavier than the other major religions of the world, for instance, Islam ordered praying five times a day. This was believed to increase the fear of death for Muslims.

Views of Muslim Thinkers on Death and Fear of Death

The Old Testament, the New Testament, and the Qur'an have many portrayals of death and afterlife. All three books speak of a hell where the evildoers shall be punished and a heaven where the good ones shall be rewarded (Paçacı 2001). Therefore, for people who believe in these religions, a feeling of fear and anxiety for death and afterlife can be expected. The attitudes and beliefs of the leading names of philosophers, mystics and thinkers in the Islamic world are quite different from each other in terms of moving on to life after death and the fear of death. There are also those who find fear of death unnecessary, even those who see it as a step to liberation, as well as those who see death as painful and necessary for human decency.

Philosophers have seen philosophy as a preparation for death, and never thought of death as a painful end. They tried to find the reasons for the fear of death and to make rational proposals to get rid of this fear (Saruhan 2006: 90). According to Ibn Sina/Avicenna (1959), the reason for fear of death is self-ignorance. This is because people do not know what death is like, and where their souls will go in the afterlife, they think that the world will remain when they die, they will suffer and they will be tortured after death. However,

death is nothing but an inability to use the body. Human soul is immortal. The individual must first overcome self-ignorance in order to overcome the fear of death. The scholars have worked hard to get rid of this fear, and chose the path of giving up on bodily pleasures. What is hard on human beings is not knowing, and when the human soul rids itself from this problem, the individual can truly start tasting flavors. The real fear of a person fearing torture after death is his or her sins. This person can get rid of this fear by staying away from sins. Those who know death are safe, and those who are safe are on the right path and they reach happiness. If we perceive death as a divine grace, it will no longer be bad. What is bad is to fear death. Death is in fact the separation of the soul from the body. The soul is not harmed by this separation. The soul does not need a place (İbn-i Sina 1959). Therefore, fear of death is unnecessary.

Ibn-i Miskeveyh agrees with Ibn-i Sina/Avicenna. According to him, the fears about death are unwarranted and unnecessary. Because death is not a real nothingness. It is necessary to live simply to get rid of the fear of death. When the person dies, the essence will be completed, and the spiritual and immortal side of the person will be cleansed because the person is saved from his or her body (Saruhan 2005: 78-80). Kindi (2015: 154) suggests people not to hate the thing that is bad, but just to hate evil itself. In reality, death is not bad. What is bad is fear of death. Death is just the completion of our nature. If there were no death, there would not be human beings. Because thinking, life and death are the basic structure of human beings. In that case, if there is no death, there is no human. According to this, it is not bad to be in the situation we should be in, what is bad is not to be in the situation we need to be in. Therefore, what is bad is the absence of death. Fear of death also results in the inability of people to use their mind well enough, and occupies both the mind and the heart. Using his mind, man is strong enough to conquer this fear.

Razi (2008) describes the fear of death in *et-Tibbu'r-Rûhânî* as one of the most fundamental problems that prevent happiness, and thinks that the way of getting rid of it is solved by knowing that a better life will be attained after death. What is important is to find evidences to convince human beings (See Aydın 2011). According to Al-Farabî (1987), virtuous people are not afraid of death because death cannot deprive them of goodness; they just like to survive to do more of the actions that increase their happiness. The ignorant fears death while thinking that they will be deprived of bodily pleasures. Because they think they will lose their happiness when they die, and they cannot understand

the happiness after death. According to Al-Farabî, life is beautiful and the way of staying away from the fear of death is caring about life and doing good deeds (Saruhan 2006: 88).

The Sufis have often studied death in their works, and have guided people to endless happiness. But the Khurasan Sufi tradition, which is based on the Classical Eş'ari-centered Sufi tradition, and the Turkestan-based Yasawi Sufi tradition are quite different from each other. Ghazali (2007: 788), a representative of the Khurasan tradition, focuses on death and beyond in the tenth chapter of his work, *Ihyau Ulûmi'd Dîn*. According to him, people are divided into three groups according to their attitudes towards death: the first is those who are immersed in the world, the second is those who have repented and turned to God, and the third is enlightened scholars. Those who are immersed in the world do not remember death. They only worry about the opportunities they will miss when they are dead. For this reason, remembering death will move them away from Allah. Repenters, however, have constant fear in their hearts, and they often remember death to fulfill their repentance. The enlightened scholars always remember death. Because the day they are going to die is the time they will meet with the God they love. Those who love each other very much will never forget the time they will meet. The wise man wants to die and get rid of his sins in the world.

Ghazali (2007: 789, 811) finds it necessary to constantly remember death on the basis of hadiths, and describes death as a gift, and the world as a prison. He depicts the pain of death as three hundred strokes of a sword, as if a three-corner iron barb in the wool is pulled out of the wool.

Al-Muhasibî (2004: 217) sees the fear of death and beyond as a key to salvation, and his recommendation to the Muslims to cope with it is this: "If you want to free yourself of the imprisonment in fire, endure this temporary and mortal difficulty for eternal salvation, if you are going to make an effort, do it today. ... Thinking of punishment is easier than the punishment itself. For eternal salvation from the punishment, it is wise to endure the heartache of the memory of the punishment." Al-Qusayri (2003) translated the h-v-f verb that is written in 16th verse of the Surah-i Secde in the Qur'an as a fear of the people for the future, rather than a fear of the present. He explains fear of Allah as "Do not worry that Allah will punish me in this world and in the afterlife". According to him, Allah made his servants to be afraid of him, and the concerned believers are praised in the Qur'an.

Rûmî one of the most famous representatives of the Yasawi Sufi tradition in Anatolia, regards death as a beginning and a transition for immortal life.

According to him, human beings must mature by restraining their physical desires before experiencing natural death, and wait for the moment of rejoicing with Allah. For this reason, the night that Rûmî lost his life was called Şeb-i Arûs (wedding night). Rûmî thinks of man as the bird in a cage, and the garden in which the cage is located as life in the world. The bird in the cage sees the green in the garden but cannot eat anything. The bird will take its head out of every hole in case the bonds on its foot become loose. In order for the bird to be truly free, the bird must get out of the cage, in other words, the man must leave his body. According to Rûmî what is ugly is not the face of death, but the face of one's own (Yazoğlu & İmamoğlu 2007). According to Yunus Emre, another representative of the Yasawi tradition, with birth, man starts to take his first steps toward death. Death is only the separation of the soul from the body, not a real annihilation. He regards death as "a salvation from prison" by saying, "Why are you afraid of dying? You exist for ever "to people. His proposal to overcome the fear of death is to think of God, and to deeply feel God (Saruhan 2006: 90).

While philosophers made rational explanations to overcome the fear of mind by thinking that this fear was in the mind, Anatolian Sufis who followed the Northern-Islam tradition just like Rûmî and Yunus Emre followed an intuitive method, thinking that the fear of death was in the heart and they tried to overcome this fear by reminding them of their immortality and cleansing their hearts of this fear (Saruhan 2006: 94). But those who represent the Southern Islamic Sufi tradition, followed by Ghazali, Al-Muhasibi and Al-Qusayri, saw the fear of death as a means of attachment to the Creator and the cause of salvation from the torment of afterlife. Although all Muslims thinkers aim to achieve eternal happiness, the paths they follow to do so are quite different.

Fear of death in a Turkish Muslim population

Turkish researchers Ayten (2009) and Yıldız (1998) reported a high level of death anxiety scores in Turkish Muslim university students. Students from Istanbul had a higher death anxiety score than Prishtine/Albania university students. Even though Prishtine university students experienced the last Balkan War in their childhood, Turkish students' scores of fear of World War III were higher than those of students from Pristine (Gashi 2011). In a similar study about fear of war and death, adult Turkish people scored higher than refugees from Bosnia (Yıldız 2009).

There was no report of any effect by religious images on death anxiety in childhood (Yılmaz 2013). For the youth, some studies found that anxiety of death had positive (Yıldız 1998; Erdogdu & Ozkan 2007) and negative (Ayten 2009; Gashi 2011; Karaca 1997) correlations with religiosity. However, senior citizens had a positive correlation between religiosity and fear of death (Dağlı 2010). The correlation between religious tendency and death anxiety is inconsistent, but the Muslim Turkish population has high death anxiety and it is constant.

There is an inconsistency because the Turkish Muslim population follows the Hanafi- Maturidi religious sect. This religious sect is known as very lenient. Imam Maturidi claimed every Muslim will go to heaven, even the greatest sins cannot keep a Muslim from heaven (See. Kutlu 2011). Anatolian spiritual leaders like Rumi and Yunus Emre explained death as reaching eternity. Even though religious and spiritual leaders are very lenient and hopeful for the afterlife, why do Turkish Muslims have a high death anxiety score?

Researchers have explanations and implications about this score. Kökdemir stated (2009) the reason for high death anxiety scores (N=309) in relation to models of religiosity. Death reminds extrinsically religious people only of retribution. They ignore daily prayer, but they have high motivation to join Friday prayers with friends. They are aware of their insufficient prayer and religious responsibility and believe that they may go to hell in afterlife. On the other hand, Yıldız (2001) explained this high score based on the Classical Muslim Sufi tradition. The Sufi thought system accepts death as a bridge to pass into a new life and uses mortality salience for personal development. The concept of “rabita’ul-mevt” (attachment to death) includes some practices like imagining death and a family member’s death. There is an interaction between death anxiety scores and religiosity, they both increase along each other. Some Muslim Sufis like Ghazali made comments about death-affected Muslim populations’ image of death and stated that it is transferred from generation to generation via religious education.

There has been evidence that gender, religious and cultural differences are primary factors to determine death anxiety scores and coping with the fear of death. It is seen that Turkish Muslim population’s attitude is different from their religious and spiritual leaders’ attitude about death. It is needed to clarify how many types of attitudes there are in the Turkish Muslim population about death. For this reason, to understand Turkish-Muslim population defense mechanisms against mortality salience, qualitative research is needed. The

42 • DEFENSE MECHANISM AGAINST MORTALITY SALIENCE IN TURKISH MUSLIM POPULATION

purpose of this study is to determine different defense mechanism patterns. The research question in this study was: “How many different defense mechanisms are there against fear of death in the Turkish Muslim population?”

METHOD

Research Design

The phenomenological approach was used in this study. The phenomenological approach is a qualitative research technique. Phenomenology is inspired by studies of Schutz and Husserl (See Husserl 1970). Phenomenological design is based on human experience and attribution to their life (Cresswell 2013: 52). A qualitative researcher aims to describe the essence of an experience. The researcher focuses on participants’ explanations and expressions in different situations. A qualitative researcher uses semi-structured interview forms and does not determine variables or frequency (Arkonaç 2014: 30).

Sample

This research used open-ended questions on the sample (N = 26) which included people who were living in Ankara, Turkey in June 2016. The ages of the sample ranged from 18 to 50 and the mean age was 37.5. The group consisted of 15 female and 11 male participants. The sample was selected via purposive sampling. Purposive sampling is the key to qualitative inquiry. Random and representative sampling methods are not very convenient because a qualitative researcher’s major objective is not to generalize their findings of research to the broad population but they want “to maximize discovery of a heterogeneous pattern and problems that occur in the context of their study” (Erlandson et. al. 1993: 82). Participants of purposive sampling are chosen with a purpose to represent a key criterion. In purposive sampling, two points are very important. The first point is that the sample should cover key constituencies. The second point is that it must have diversity of the characters that want to be explored (Ritchie et. al. : 79). In this study, to ensure that the sample was heterogeneous, the participants were chosen from different social classes.

Data Collection/Process

While gathering qualitative data and conducting analyses, a researcher should provide a comprehensive and holistic framework about the concept.

Because of this, the interviewer should go beyond asking the determined questions and have the purpose of a conversation. Interviews make it easier to understand a larger context of the field (Erlandson et. al. 1993: 85). Considering the phenomenological technique, this study carried out in depth-interviews. The researchers asked the participants questions about individual experiences after the terrorist attacks in Ankara.

Data Analysis

In the data analysis process, the researcher derives order, structure and meaning from raw data. It is a creative and troublesome process. The objective of the process is to discover the pattern about the relationships among data and categories (Erlandson et. al. 1993: 111). A phenomenological report facilitates understanding of the essence of an experience (Creswell 2013: 55). In this study, the experiences of the participants were categorized by defense mechanism against mortality salience as religious/non-religious or active/passive.

The Role of the Researcher

In qualitative analysis, the key element is the role of the researcher's point of view on the participants' statements. For this reason, the data depend on the researcher's interpretation of the field. "The generated data may be further interpreted by the researcher, but the participant's own interpretation is critically important, at least in broadly realistic research paradigms" (Ritchie et. al. 2003: 57). The researcher should be neutral and keep his or her own attitude hidden from the participant. In this study, even though all the researchers lived in Ankara, they did not share their feelings and attitudes about the explosions. The researchers did not remind or stress any religious subject or idea. Since the researchers in this study could have fears and anxieties of death because they were also affected from the explosions in Ankara, several meetings were held with a specialist in this field in order for the researchers to explore these prejudgments and biases. After these meetings and studies, the researchers participated in the field study by being fully aware of their own prejudgments and biases.

Validity and Reliability

In this study, the researchers follow the steps of quantitative research techniques (See. Erlandson et. al. 1993; Sever et al. 2016). Firstly, to ensure the credibility of this study, the researchers met victims of terrorist attacks

44 • DEFENSE MECHANISM AGAINST MORTALITY SALIENCE IN TURKISH MUSLIM POPULATION

and collected all the data objectively. Secondly, to ensure triangulation, the researchers interviewed the participants face to face on different locations, sometimes the participant's home as they felt more comfortable at home than outside. Before commencing, the researchers informed all participants about the details of the study and gave the participants the option to leave whenever they want. To ensure transferability, the researchers explained the process clearly. To ensure dependability, the researchers received help from another researcher for supervision. The researchers checked the codes to ensure that they were relevant to the context. Lastly, to ensure confirmability, the researchers kept the raw data and wrote down each step of the study. Before starting the study, the researchers obtained approval from Kırıkkale University Ethics Committee.

Findings

Due to terrorist attacks, mortality salience in people is increasing. The latest explosions reminded them that terrorism is “no longer a regional problem and anyone can be a victim of a terrorist attack” no matter where they live. It causes prevention of proximal and distal defense strategies to cope with fear of death.

- I am unhappy and hopeless because these events are terrible things to happen in three or four months in Ankara (H1, 38, male).
- I felt so helpless and very concerned with a sense of terror coming through me (H2, 38, female).
- I realize once again that we are very close to death at any time (H3, 20, male).

After the explosions, people used different defense mechanisms. In this study, the data were divided into four groups depending on views about death. The researchers considered religious or non-religious and active or passive attitudes.

Religious and Passive Mechanism: The first group was fatalistic and they expressed that the time of death is not changeable and avoidable because it is God's desire. However, not everybody in this group is sure that death is absolute fate or not.

- The concept of destiny/qadar gets me to relax. When I feel anxiety, I turn toward God and I know God will not impose a burden on me harder than I can overcome (H4, 36, female).

- The latest events did not affect me. Whatever God's desire is, it will happen. I thought God is the strongest planner in the universe. The aim of terrorist activities is to frighten people. So, to say, I go to the shopping mall despitefully. But my husband and my family disagree with me. They do not want to go out. We talk about it for many hours. We discuss whether the latest events are God's desire or not. They think I ignore precautions. But I think I trust in God by myself (H5, 34, female).
- The goal of these events is to damage people's trust. For example, despite all my concern about my kids, I try not to reflect it on them. I tell them to recite the Quran, trust in God and not be afraid. But maybe, I make them afraid without being aware of it (H6, 41, female).
- I say to my students that Allah will protect us but especially my young students ask me some questions, I answer those using classical theological approaches. However, my answer does not convince them. Sometimes I ask myself those questions. I realize that I internalize my answers to their questions but it does not give me relief, it only sedates me. Afterwards, I think about what I can do when I feel desperate, and so sad (H7, 34, female).

Within the first group, there are individuals like H4 and H5 who place the responsibility in God and take comfort with that feeling, while there are also individuals like H7 who have internal conflicts. The submissive attitude relieves H4 and H5 to a great extent. H7 is a graduate from the faculty of theology, and a religious educator. H7's students are also students of a high school where religious education is given. But the submissive manner in which H7 responds to the terrorist attacks and the explanations on destiny are both causing anxiety and concern in himself and his students. This mechanism confirms Yıldız's (2001) claim that the images of different cultures related to death are entering our culture through religious education.

Religious and Active Mechanism: The second group believed that taking precaution and asking help from God is very useful to solve problems. This both realistic and religious attitude was stressed by the participants more than other attitudes.

- I do not think that we face a calamity and that I should give to a charity to get rid of this calamity. This is because there is some routine charity in my daily life. I believe we solve these problems by taking precautions, not through extra praying. Praying is important, but taking

46 • DEFENSE MECHANISM AGAINST MORTALITY SALIENCE IN
TURKISH MUSLIM POPULATION

precaution is a part of active praying. I think taking precautions is essential. Because of this, I do not think if a bomb explodes, we should pray to Allah asking him to solve it by himself (H8, 26, male).

- I think the last experience is not a problem only in Turkey. It is caused because of the location of Turkey and the activities of both internal and external enemies. It is not because of soldiers and police (ignoring precautions), apart from losing trust. In these days, we should be alert and work together to overcome troubles and keep our unity. I think we can get rid of the challenges to support the security forces, pray to Allah, and keep state unity (H9, 30 age female).

Individuals in the second group trust in God, but at the same time are willing to assume their responsibilities to ensure their personal security. Because they assume their responsibilities personally, they do not need to accuse anyone else and they are very hopeful that Turkey will be able to deal with terrorist attacks. The attitude that H8 expresses as "active praying" is actually a concept known as trust and reliance. It is a subject that religious men often talk about in their sermons. It is recommended in these sermons to take precautionary measures first and then to trust in God.

Non-Religious and Passive Mechanism: The third group explained the reason for death of people as a security gap. It is not qadar, it could be avoided. They believed that someone has to do something to stop the attacks.

- I believe that there is a big security gap in Turkey. Especially after the explosion in Belgium, I believe it is even stronger. This is because, after the explosion in Belgium, security precautions were taken immediately following the attacks. They stopped everything immediately to investigate (H10, 30 age male).
- I do not think like "I am not there, I will not die". I will not say it is destiny/qadar, but I think deaths of people there should tell something to someone. I cry... (H11, 30 age male).
- I convince myself by thinking about the concept of justice. I believe that justice is universal and whoever is responsible for this situation in my country, they will be brought to justice. However, this is not making me feel any better. I think it is meaningless to search for relief after such events. Indeed, people are killed (H12, 28 age male).
- I am not anxious. I do not focus on it (the terrorist attack). I am accepting what is meant to be. I do not want to waste my time with negative thoughts (H13, 26 age female).

- I accepted that any anxiety and nervousness will not change the possibility of me becoming a victim (H14, 36 age male).

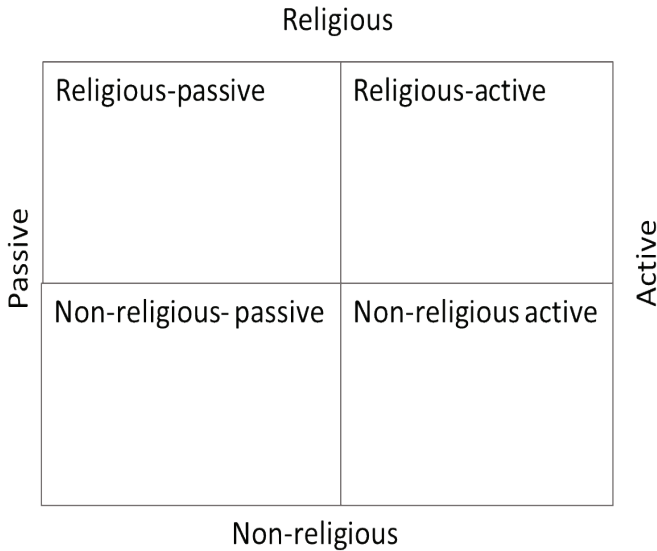
Among individuals in the third group, H11 and H12, blame others for what has happened to themselves, they cry, and they show a rather helpless attitude towards the fact that they themselves may be the victims. On the other hand, H13 and H14 are thinking that they cannot avoid the reality of death, and they try to ensure their personal comfort without dealing with the terrorist attacks. The common feature of the individuals in this group is that they have accepted that they will not be able to change the events that happen to them with personal initiative or efforts.

Non-Religious and Active Mechanism: The Last mechanism was non-religious but very realistic in how people can deal with problems caused by terrorism. They did not accuse anyone, and they were willing to take responsibility.

- I realize that I should work harder than before. I think my country is under attack. It led me more to a sense of association with the country. The bombs will not blast every time. I believe if we fight against them, they will give up (H15, 40 age female).
- I am always beside my state. I believe we should support each other in these days (H17, 34 age male).
- I do not feel insecure, but I do not blame the police either. I try to consider safety by myself. I ask if there is anything the police could do (H18, 30 age male).
- I think our state should improve security precautions more and more. I appreciate soldiers and the police who left their homes and families and sacrificed their lives for us to keep our homeland (H 19, 24 age female).

In the fourth group, H15, H17 and H19 explained that their loyalty to their country increased due to the events that occurred. Instead of accusing people or organizations, individuals in this group are aware that there are shortcomings about safety and security, and they strive to address these shortcomings. Their difference with the third group is that they do not see themselves as ineffective and passive, they make an effort to ensure their personal security.

Figure 1: Defense Mechanisms against Mortality Salience



Discussion

Terrorist attacks cause two painful dreads. One is fear of death, another is fear of being killed by someone. It is hard to cope with existential anxiety and know everyone will die one day. However, realizing that someone may attack and kill you is more dreadful than the first one. Having the awareness that anyone can be a victim of a terrorist attack increases the stress related to death. After traumatic life events, people need an approach to understand things and environments. A well-structured cognitive processing may satisfy the need and simplify complex information. Somebody who wants to maintain internal stability and improve efficiency of cognitive manipulation needs an uncomplicated way to understand his/her environment (Liu & Liu 2016).

Some people who use the religious and passive mechanism may be satisfied with this mechanism. They stress the classical “qadar” concept. This is because they believe have no chance to change their life. They do not want to contemplate details. However, this mechanism is very confusing for those who are religious school trainers and trainees.

The first challenge is to answer the question “how can someone change the length of my life?” This question has initiated an old dilemma about the approaches regarding destiny (qadar). Turkish Religious Affair Institutions' Encyclopedia of Islam explains that life is determined by God for every living creature, including human beings (Tunç 1994: 380). It appears as if the length

of life is unchangeable for humanity. However, Düzgün (2013) states that there are two types of length of life for humans. First of these is the potential length of life. It is determined by God, and it is not changeable. The second one, actual length of life, is dependent on different circumstances and is changeable. This point is not clear for people who have a religious inclination because there is an inconsistency between religious institutions.

The second challenge is to answer the question “why does God let bad people kill innocent people?” The religious-passive mechanism can be very dangerous when it comes to explaining why God decides on a particular qadar (destiny) containing negative painful life experiences. Generally, people tend to use religious explanations and make religious attributions after extraordinary life events (Kula 2002; Küçükcan & Köse 2001; Kaplan 2012).

The third challenge is to address the issue where someone can misuse legitimization of crime and ignore individual responsibility in a criminal event. This can make it harder to correct criminal behavior (Kenevir 2015). In his study, Katırcı (2011) asked prisoners (N=307) “why do some people attribute their destiny to their mistakes?” The answers of the participants included, “ignoring their responsibility” (31.3%), “laziness” (14.7%), and “misbelief about destiny” (30.0%). The question “Do you believe that the collection of events that brought you here is your destiny?” was responded with “yes” by 47.9%, with “partially” by 14.3%, and with “perhaps” by 16.0%. As it can be seen, people can have different attributions to similar events based on their propensity for making mistakes.

People’s reactions to extraordinary life events are different than natural life events’ coping styles. Their reactions depend on their religious inclinations about whether the event is inevitable or not (Kula 2002). Fatalistic, realistic or optimistic tendencies cause different reactions (Beyaz 2001). After Turkey experienced a destructive earthquake on 17 August 1999, the vast majority of those affected used a religious coping style (76%). 63% of the victims used a negative religious coping style and believed it was a punishment by God. They believed it was because of moral corruption in the society (Kula 2002).

The study by Küçükcan and Köse (2001) determined that the victims of the earthquake on 17 August 1999 (N=72) attributed the event a metaphysical meaning (38 %) and assumed the earthquake to be God’s punishment or warning. According to Kaplan (2012), accepting some life events as a punishment from God is a psychological attitude and not a religious attitude. This belief is based on emotional, cultural and mental factors, not religious

factors. People who believe life events to be punishment from God have a tendency to accuse other people of being victims and deserving punishment because of their sin. Aydın (2011) reported the relationship between image of God and psychological health (N=799). The results showed that the image of God as a punisher has a positive relationship with negative religious coping and depression. People who trust in God for forgiveness have more reasons to live than people who see God only as a punisher. As it is seen in these studies, there is a strong relationship between the sense of destiny/qadar and ability of coping with life events and attribution styles.

The second defense mechanism was the religious-active mechanism and people who used this mechanism trusted in God, but they did not ignore their responsibility. This was compatible with the sample's religious sect statements. İmam Maturîdî (2008: 289) and majority of Ehl-i Sunna imams stressed that humans have the talent to realize which is good and which is bad. Because of this talent, humans have responsibility for all their actions. The Turkish Muslim population follows the Ehl-i Sunna school.

Karaca (2006) determined that university students (N=204) used three different approaches on destiny in life events. He categorized the data according to Classical Islamic Philosophic Schools. These schools were Jabriyya, Mu'tazila, and Ehl-i Sunna. He explained that Jabriyya stressed God's desire in all human acts, Mu'tazila accepted all human acts navigated by humans and Ehl-i Sunna attested that God creates all acts potentially but humans have the desire to choose and have responsibility for their behavior. This study found that a substantial portion of the population had an Ehl-i Sunna way of interpreting the concept of destining (85.3%). The researcher asked them "does your success depend on you?" They said, "It usually depends on me" (64.7%) (Karaca 2006). The majority of the high school students in Turkey explained the belief in destiny as "I can change my qadar somewhat" (64.9%) in terms of academic success. Many participants stressed that individual effort is more important than other factors (43.00%). However, the same participants' understanding of qadar was very different in a natural disaster like an earthquake. They stated that God's desire is the major factor in an earthquake (65.4%) (Kartopu 2003). Different studies on destiny/qadar show us the religious-active mechanism is very popular in Turkey (Kartopu 2003, Karaca 2006) in academic success and daily life events, but not death (Kula 2002; Küçükcan & Köse 2001).

Locus of control is the distinctive factor between the non-religious active and non-religious passive mechanisms. People who used the non-religious

passive mechanism were exhausted, frustrated, and they blamed the security forces. However, people who used the non-religious active mechanism realized that there was a security flaw in Turkey, but instead of accusing or blaming others, these people were making an effort to find a solution for these flaws and shortcomings. It was also found that this tragic event caused these people to feel more patriotic, and loyal to their country. They were very hopeful. These two groups of people have experienced the same event, and realize the same problem, but their reactions are quite different from each other. This is because the same event can differently affect the psychology of people.

Eight months after the 17 August 1999 the earthquake, Beyaz (2001) reported (N=200, aged=16-44) coping mechanisms of people who experienced the earthquake. According to the data, the participants used different approaches like the fatalistic approach and problem-focused/optimistic approach. The study found a negative correlation between external locus of control and problem-focused/optimistic approach. While there was a positive correlation between internal locus of control and problem-focused/optimistic approach, there was a strong positive correlation between the fatalistic approach and feelings of desperation. In this study, highly hopeless expressions were used by people who used religious-passive and non-religious passive mechanisms. The findings were compatible with the results of other researchers.

Henrie & Patrick (2014) pointed out that culturally provided worldviews can be very helpful or harmful when coping with death anxiety. The results of this study suggest that the religious-active mechanism and non-religious active mechanism can provide a very beneficial worldview. However, non-religious passive mechanism appears to be harmful for individuals and it increases the fear of death. On the other hand, religious passive mechanism has two side effects on people who use it. While it can be very calming for someone who doesn't want to contemplate on a disturbing topic and have a worldview like Jabriyya, it can also be very confusing and harmful to someone who contemplates on human responsibility.

Conclusion

Four different defense mechanisms have been revealed in this study: religious-active, religious-passive, non-religious-passive, and non-religious active. Religious-passive and non-religious-passive are highly fatalistic mechanisms. Both mechanisms include external attributions for calming down. People who use these mechanisms don't know how they can

solve the problem. People who use the religious-passive mechanism believe God navigates all human activities and they always need God's help. On the other hand, non-religious-passive mechanism is used by people who believe that others should be helped to overcome their problem. The religious-active mechanism is compatible with Turkish religious and spiritual leaders' understanding of life events. This approach accepts internal and external attribution as well as religious and non-religious reasons. Lastly, the non-religious active mechanism is very realistic and individualistic. It encourages people to assume responsibility and overcome the problem individually.

Researchers indicated how religious people construct a framework to cope with the salience of mortality. Researchers used the concepts of defensive religious orientation, existential religious orientation, (Atabey & Öner Özkan 2011), religious doubt, (Henrie & Patrick, 2014), intrinsic or extrinsic religiosity (Van Tongeren et al. 2017), religious affiliation, (Ellis et. al. 2013) and fatalism (Beyaz). It is apparent that account that all of these concepts emerge from non-Muslim western societies, therefore they may not reveal sufficiently the inner workings of a Muslim society. For future studies, researchers should consider neither classical Islamic philosophers' destiny/qadar approaches nor modern psychologists' fatalism approach- as they could not describe the Muslim Turkish population's defense mechanisms against mortality salience. Therefore, this authentic sample needs authentic scales and concepts.

References

- Al-Farabî, Abu Nasr (1987) *Fusul'ül Medeni*. Trs. Hanefi Özcan, DEÜY: İzmir.
- Al-Kindî, İshak (2015) "Risale fi'l-Hile Li-Def'il-Ahzan". in *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*, Ed. Elif Akyol, Ankara: Araştırma Pub.
- Al-Qusayri, Abu'l Qasim (2003). *Al-Risala al-Qusayri Risalesi*, Trs. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Pub.
- Al Muhasibi, Haris (2004). *Er-Riâye*. Trs. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul: İnsan Pub.
- Ayten, Ali (2009). "Death Anxiety among University Students: A Comparison Study on Turkish and Jordanian Students". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. V.9, N. 4: 85-108.
- Aydın, Hasan (2011). "Ölüm Korkusu Karşısında Felsefenin Tesellisi: Marcus Tullius Cicero ve Ebû Bekr Er-Râzî". *Felsefe Dünyası*, Vol.2, N.54: 27-52.
- Aydın, Özlem (2011). *Yaşami Sürdürmede Dini İnançın Rolü*. Doctoral Thesis Submitted to the University of Ankara.
- Beyaz, Nasır (2001). *17 Ağustos 1999 Marmara Depremine Yaşayanların Stresle Başa Çıkma Yolları ile Denetim Odakları Arasındaki İlişki*. Doctoral Thesis Submitted to the University of Kocaeli.

- Creswell, John (2013). *Qualitative Inquiry and Research Design*. Third Edition, Washington DC: Sage Publication.
- Dağlı, Emel Nuriye (2010). *Death Anxiety and Piety in the Elderly*. Master Thesis Submitted to the University of Selcuk, Konya.
- Doğulu, Canay; Sakallı Uğurlu, Nuray (2015). "A Review of Terror Management Theory". *Turkish Psychological Articles*, V.18, N. 35: 48-50.
- Düzgün, Şaban Ali (2013). "The Possibility of Handling the Issue of Predestination within Different Categories". *Kelam Araştırmaları*, V. 11, N. 2: 1-10.
- Edmondson Donald, Park, Crystal L. Chaudoir, Stephenie R. and Wortmann, Jennifer H. (2008). "Death without God: Religious Struggle, Death Concerns, and Depression in the Terminally Ill". *Psychol Sci*. V. 19, N. 8:754-8.
- Ellis, Lee; Wahab, Eshah A.; Ratnasingan Malini (2013). "Religiosity and fear of death: a three-nation comparison". *Mental Health, Religion & Culture*. V. 16, N. 2: 179–199.
- Erdoğdu M. Yüksel; Özkan Mustafa. "The Relationships between Death Anxiety with Dispositional Symptoms and Socio-Demographic Variables of Individuals from Different Religions". *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*. V. 14, N.3: 171-179.
- Erlandson, David.A; Harris, Edward L.; Skipper, Barbara L.; Allen, Steve D. (1993). *Doing Naturalistic Inquiry- A Guide to Methods*. Newbury Park: Sage Publication.
- Gashi, Fehim (2011). "Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Balkan Araştırmaları Dergisi*, C.2, S.1: 45-55.
- Ghazali, Imam (2007). *İhyâu Ulumi'd Din*. Vol.4, Ed. Hüseyin Kader, İstanbul: Vefa Pub.
- Greenberg, Jeff; Pyszczynski, Tom; Solomon, Sheldon (1986). "The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory". In R. E Baumeister (Ed.), *Public Self and Private Self*.pp. 189-212. New York: Springer-Verlag.
- Greenberg, Jeff; Simon, Linda; Solomon, Sheldon; Harmon-Jones, Eddie; Pyszczynski, Tom; Lyon, Deborah. (1995). "Testing Alternative Explanations for Mortality Salience Effects: Terror Management, Value Accessibility, or Worrisome Thoughts?" *European Journal of Social Psychology* 25: 417-433.
- Henrie, James; Patrick, Julie Hicks (2014). "Religiousness, Religious Doubt, and Death Anxiety". *The International Journal of Aging and Human Development*. V. 78, N. 3: 203-227.
- Husserl, Edmund (1970). *Logical Investigation*. New York: Humanities Press.
- Ibn Sina, Abu 'Ali al-Husayn /Avicenna (1959). *Fi'l-Havf mine'l Mevt/Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi* Trs. M.Hazmi Tura, İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası.
- Jonas, Eva; Fischer, Peter (2006). "Terror Management and Religion: Evidence That Intrinsic Religiousness Mitigates Worldview Defense Following Mortality Salience". *Journal of Personality and Social Psychology*. V. 9, N. 13: 553-567.
- Juhl, Jacop; Routledge, Clay (2010). "Structured Terror: Further Exploring the Effects of Mortality Salience and Personal Need for Structure on Worldview Defense" *Journal of Personality* V. 78, N. 3:969-90.
- Katırcı Yusuf. (2011). *The Sense of Fate of all Prisoners (The instance of Ferizli L-Type Prison)*. Master Thesis Submitted University of Sakarya.
- Kaplan, Hasan (2012). "Beliefs in a Justice World Religiosity and Victim Blaming". *Archive for*

**54 • DEFENSE MECHANISM AGAINST MORTALITY SALIENCE IN
TURKISH MUSLIM POPULATION**

the Psychology of Religion. N.34: 397-409.

- Karaca, Faruk (1997). *Psikolojik Açıdan Ölüm ve Dini İnanc İlişkisi*. Doctoral Thesis Submitted to the University of Atatürk, Erzurum.
- Karaca, Faruk (2006). "An Experimental Study on Relation between Destiny and Mental Health" *Journal of Islamic Research*. V. 19, N. 3:479-489, ISSN 1300-0373 TEK-DAV.
- Kartopu, Saffet (2013). "Relation between Anxiety and the Perception of Predestination (A Case Study in the Town of Kahramanmaraş)" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. 2, N.3: 238-260.
- Kastenmuller, Andreas; Greitemeyer, Tobias; Ai, Amy L.; Winter, Gabriele; Fischer, Peter (2011). "In The Face Of Terrorism: Evidence That Belief in Literal Immortality Reduces Prejudice under Terrorism Threat" *Journal for the Scientific Study of Religion*. 50(3): 604-616.
- Kenevir, Fatma (2015). "Crime, Social Deviance and Religion: Religious Affiliation Levels of Female Prisoners" *Religious Studies*. V. 18, N. 46: 233- 249.
- Koca-Atabey, Müjde; Öner Özkan Bengü. (2011). "Defensive or Existential Religious Orientations and Mortality Salience Hypothesis: Using Conservatism as a Dependent Measure". *Death Studies*. N. 35: 852-865, DOI: 10.1080/07481187.2011.553319.
- Kökdemir, Doğan. (2009). "Dayanılmaz Dehşet Kaçınılmaz Son: Ölüm (Presentation)", Atılım Üniversitesi Seyhan Cengiz Turhan Konferans Salonu, http://kurumsal.data.atilim.edu.tr/pdfs/090317_02.pdf (17.03.2009).
- Kutlu, Sönmez, (2011). *Türkler ve İslam Tasavvuru*. Istanbul: ISAM.
- Küçükcan Talip; Köse Ali. (2000). *Natural Disaster and Religion. A Psych-Social Search on Marmara Earthquake*, Istanbul: TDV Islamic Research Center.
- Liu Yanli,Lu; Guizhi,Liu Yong. (2016). "Personal Need for Structure: Concept, Measurements and Relationships to Related Variables". *Advances in Psychological Science*. V. 24, N. 2: 228-241.
- Lüdecke, Christina (2015). *Affect and Self-Regulation under Mortality Salience*. Doctoral Thesis Submitted to the University of Trier Department of Psychology.
- Maturîdî, Abu Mansur (2009). *Kitab Al-Tawhid* Trs. Bekir Topaloğlu, Ankara: ISAM Pub.
- Miller, Dale T.; Ross, Michael (1975). "Self-Serving Biases in the Attribution of Causality: Fact or Fiction?" *Psychological Bulletin*. N. 82: 213-225.
- Paçacı, Mehmet (2001). *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Razi, Abu Bakr (2008) *et-Tıbbu'r-Ruhanî*. Trs. Hüseyin Kahraman, İstanbul: İz Pub.
- Ritchie, Jane. Lewis, Jane; El am, Gillian (2003). "Designing and Selecting Samples". In *Qualitative Research Practice*. Ed. Jane Ritchie & Jane Lewis. London: Sage Publication.
- Routledge, Clay D; Arndt, Jamie. (2009). "Creative Terror Management: Creativity as a Facilitator of Cultural Exploration after Mortality Salience". *J.Pers Soc Psychol Bull*. V. 35, N. 4: 493-505.
- Saruhan, M. Selim (2005). *İbn-i Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*. Ankara: İlahiyât yayınları.
- Saruhan, M. Selim (2006). "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi". *AÜİFD*, N.47.87-105.

- Sever, Mustafa; Soğuksu, A. Fulya; Türe, Ersin; Koçmar, Yonca; Olgun, Muge; Üçüncü, Nergiz & Öztürk, İnci (2016). "What Does It Mean To Be A Student In Different Types Of High Schools In Turkey Through The Eyes Of Students?" *Educational Sciences: Theory & Practice*. N.16:231-259.
- Şentürk, Mucahidin (2013). "The Conception of Predestination of Sakarya People". *Kelam Arastirmalari*, V. 11, N.2: 209-224.
- Tunç, Cihat (1994). "Ecel". *İslam Ansiklopedisi*, Vol.10: 380.
- Van Tongeren, Daryl R;Pennington, Amanda R; McIntosh, Daniel N; Newton, Taylor; Green, Jeffrey D; Davis, Don E; Hook, Joshua N. (2017). "Where, O Death, Is Thy Sting? The Meaning-Providing Function of Beliefs in Literal Immortality". *Mental Health, Religion & Culture*.
- Yalom, Irvin (1980). *Existential Psychotherapy*. USA: Basic Books Pub.
- Yazoğlu, Ruhattin & İmamoğlu, Tuncay (2007). "Voluntary and Natural Death as Experience of Immortality in the Thought of Mevlânâ" *TAED*, N. 34: 9-19.
- Yeniçeri, Zuhâl & Dönmez, Ali (2008). "Perception of Terrorism & Terrorist". *Turkish Journal of Psychology*. V. 23, N. 62: 93-103.
- Yıldız, Murat. (1998). *Dinî Hayat İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Doctoral Thesis Submitted to the University of Dokuz Eylül, İzmir.
- Yıldız, Murat (1999). "Savaş Tecrübesi Yaşayan Boşnaklar Arasında Ölüm Kaygısı-Türk Örnekleme Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. N. 12; 147-162.
- Yıldız, Murat (2001). "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı: Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri". *Journal of Religious Culture*. N. 43: 1-7.
- Yılmaz, Sema (2013). "Death Concept in 8-13 Years Children's Cognitive Development". *Bilimname*. V. 25, N. 2: 169-189.

ŞİA'NIN PEYGAMBER KISSALARINA İLİŞKİN RİVAYETLERDE EHL-İ BEYT'E ATIFLARI -KUMMÎ TEFSİRİ ÖZELİNDE

Sema ÇELEM**

Öz

Şîa mezhebi İslam'da akide ayrılığının sonucu olarak ortaya çıkan ilk mezheplerdendir. İmametin Hz. Ali ve nesline ait olduğunu düşünen İmamiyye, Şîa mezhebinin bir koludur. Bu mezhebin mensupları telif ettikleri tefsirlerde kendi mezhebî görüşlerini destekleyecek yorumlara yer vermişlerdir. Ali b. İbrahim el-Kummî de İmamiyye mezhebine bağlıdır. Müfessir kendisinden sonraki tefsirlere kaynaklık eden tefsirinde, batınî yorumları ile dikkat çekmektedir. el-Kummî'nin Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin kıssalarında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e dair rivayetler nakletmesi mezhebî taassubun boyutunu göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Şîa, Tefsir, Yorum, Kıssa, Ehl-i Beyt.

Shia's References to Ahl Al-Bayt in the Stories of the Prophets: -A Study On Al-Qummi's Tafseer -

Abstract

Shia is one of the first sects emerged due to the differentiation of aqidah (creed) in Islam. Imamiyyah, a branch of Shia, argue that imamah is a right of Ali and his descendents. The followers of this sect have written several commentaries/ tafseers in which their sectarian views were supported. One of the well-known Shia scholar Ali b. Ibrahim al-Qummi is a follower of Imamiyyah. The mufassir draws attention with his esoteric commentaries in his tafseer which is the resource for the following tafseers. al-Qummi's

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: celems@ankara.edu.tr.

giving place to the narratives of Ali and Ahl Al-Bayt when he comments on the Stories of the Prophets before Prophet Muhammad is important to show his sectarian dimension. Anecdotes from the life of the Prophet are widely mentioned in the Quran. Yet, when these are treated in tefsars, it appears that stories that are not originally present in the verses are also related. This article aims to analyze how extant anecdotes of prophets' lifes are treated in Shea tafseer. After a brief explanation on the Shia tafseer's interpretation tradition, the study will be focused on the anecdotes that deal with Muhammed and Ahl Al-Bayt that appear in Ali b. Ibrahim al-Qummitafseer, a reference of the first period of Shea tafseer. It is well known that shea's tefsars are full of interpretations that concord with the cult of the shea sect. Many verses of shea tafseer are associated to Ahl Al-Bayt as they do when mentioning about Ali's caliphate or the negative attitude sonsof Umeyye toward Ahl Al-Bayt. The fact that Qummi presents Ali and imams in anecdotes that deal with Abraham, Moses and Joseph who lived ages before them can constitute a good illustration to our point.

Keywords: Shia, Tafseer, Interpretation, The Stories of The Prophets, Ahl Al-Bayt.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de geniş yer tutan peygamber kıssalarının tefsirlerde ele alınışı esnasında ayetlerde açıklanmayan konulara temas eden pek çok rivayete yer verilmektedir. Bu makale peygamberlere ait kıssalar hakkında günümüze kadar ulaşan bilgilerin Şîî tefsirlerde ele alınış biçimini değerlendirmeyi hedeflemektedir. Makalede Şîî tefsir geleneği ile ilgili bir açıklama yapıldıktan sonra Şîî tefsirinin ilk dönem kaynaklarından¹ Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (v.307/919) tefsirdeki metoduna değinilecektir. El-Kummî kendisinden sonra telif edilen eserlere etkisi yönünden önemli bir örnektir ve muhtasar tefsirinde mezhebî ekolünü ön planda tutan yorumları büyük yer tutmaktadır. Bu yönüyle dikkat çeken müfessirin hakkında yapılan çalışmalarda onun Şîî düşünceye bağlılığı ve tefsirini bu bilinçle oluşturduğu dile getirilmektedir (Shahavatov 2015: 302-309; Yağır 2016: 164-165). Bu makalenin amacı El-Kummî'nin

¹ Bu görüşe göre Şîî tefsirleri zaman ve metod açısından dört aşama şeklinde kategorize etmek mümkündür: Buna göre (1) İlk Dönem veya Birinci Rivayet Dönemi (I-IV. asır), (2) Orta Dönem veya Birinci Dirayet Dönemi (IV-XI. asır), (3) Son Dönem veya İkinci Rivayet Dönemi (XI-XIII. asır), (4) Çağdaş Dönem veya İkinci Dirayet Dönemi (XIV-XV. asır). (Habibov 2010: 192).

mezhebî taassubunun boyutlarını peygamber kıssaları üzerinden göstermektedir. Çünkü müfessir Allah'ın insanlara rehber olarak gönderdiği, Ehl-i Beyt'ten asırlar önce yaşamış elçilerinden bir kısmını Ehl-i Beyt ve imamlarla birlikte anma çabasıdır. Makalede el-Kummî'nin tefsirinde peygamber kıssalarını açıklarken naklettiği rivayetler arasında, Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt ile bağlantı kurdukları ele alınacaktır. Çalışmada örneklendirme yolu tercih edilerek, el-Kummî'nin tefsir metodu seçilen örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

Şîa ve Tefsir İlmindeki Yeri

Şîa “bir iş üzerinde bir araya gelen topluluğa” verilen isimdir. شيعية الرجل dendiği zaman “bir adamın arkadaşları, ona tabi olan, onun yolundan giden kişiler” anlaşılır. (Halil b. Ahmed 2003: 2, 372) Şîa kelimesi İslam literatüründe Hz. Peygamber'den sonra imamlığın ve halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna inanan topluluğa özel ad olmuştur. (ez-Zehebî ty: 2, 5; 3, 9; Fığlalı 1991: 118; Kummî/Nevbahtî 2004: 50; Onat 2016: 23) Şîilik İslam mezheplerinin ilklerindedir ve Hz. Peygamber'in hayatta bulunduğu dönemde (Tabatabaî 2009: 32) veya vefatından sonra ilk halifenin seçimi sırasında ya da Hz. Osman'ın hilafetinin son dönemlerinde ortaya çıkmıştır (ez-Zehebî ty: 2, 5; Fığlalı 1991: 119; Nur Veli 2014: 21). Şîa içinde Hz. Ali'yi ilahlık mertebesinde düşünenler olduğu gibi onu sadece diğer sahabîlerden üstün, halifelğe daha layık görenler vardır (ez-Zehebî ty: 2, 10). Farklı görüşleri ve imamet² tartışmaları nedeniyle kendi içlerinde kollara ayrılan Şîa'nın³ İmamiyye-İsnâ aşeriyye (ez-Zehebî ty: 2, 5; Tabatabaî 2009: 69-71) kolu IV. yüzyılda “on iki imam” doktrinini geliştirmek suretiyle tam teşekküllü bir mezhep haline gelmiştir (Öztürk 2015: 9; Fığlalı, 1991: 140). Bu gruptakiler imamın, aynı peygamber gibi Allah'a ruhen bağlı olduğunu düşünürler. Onlara göre imama iman, Allah'a imanın şartlarından biridir (ez-Zehebî ty: 2, 8; Fığlalı 1991: 142; Demirci 2010: 222). Araf, 7/172'de belirtildiği üzere Allah Adem oğullarından zürriyetlerini çıkararak onları kendilerine şahit tutmuş ve “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sormuştur. Onlar da “Evet (buna) şahit olduk.” demişlerdir. el-Kummî bu ayeti bağlı bulunduğu mezhebe göre şöyle yorum-

² Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderliği görevi. (Mustafa Öz vd. 2000: 22, 201-203)

³ Şîa'nın beş kolu vardır: Keysaniyye, Zeydiyye, İmamiyye, Ğulat ve İsmailiyye. (ez-Zehebî ty: 3, 11)

lamaktadır: “Allah *elest bezminde*⁴ ruhları toplayıp misak alırken rububiyet, nübüvvet ve imamet üzerine almıştır. Ben sizin Rabbiniz, Muhammed Peygamberiniz, Ali imamınız, yol gösterici imamlar önderiniz değil midir? diye sormuş, onlar da *belâ şehidnâ* ‘Evet biz şahitleriz.’ cevabını vermişlerdir.” (el-Kummî 2014: 230)

Şîa mezhebinin mensupları Ali soyuna derin bir sevgi ile bağlı oldukları için Kur'an'da Hz. Ali'nin ve soyunun halifelğine dair işaretler aramışlar, bunun sonucunda Kur'an'ı mezhebi görüşlerine uygun bir şekilde tefsir etmeye başlamışlardır (Ateş 1998: 150). On iki imam görüşünü kabul eden müelliflerin siyasî anlayışlarının akîdeleştirilmesi ve dinin ana kaynağı Kur'an'la temellendirilmesi yanında ilâhî kitabın anlaşılması amacıyla çok sayıda tefsir usulü ve tefsir çalışması gerçekleştirdikleri bilinmektedir (Üzüm 2001: 23, 150). Şîa'nın İnşâ aşeriyye koluna mensup müfessirlerin telif ettiği bir kısmı günümüze ulaşan pek çok tefsir eserinin, aralarındaki aşırılık ve itidal farklılığına rağmen ortak noktası akîdelerinin merkeze alınmış olmasıdır (ez-Zehabî ty: 2, 30). Bu çalışmaları yaparken ön kabulleri “Kur'an'ın tefsirini ancak Kur'an evlerinde inen kimseler yapabilir, bunlar da Peygamber'in Ehl-i Beyt'idir.”⁵ şeklindedir. İmâmiyye Şîasına göre Kur'an'ın hem zahir hem de batın anlamı vardır (Demirci 2010: 222; Tabatabâi 2009: 94). “Kur'an'ın zahirî ve batınî manasını yalnız Ehl-i Beyt bilebilir. Diğer insanlar ise değil batını, zahirin bile birçoğunu bilmezler.”(Ateş 1998: 159). Bu inanış Şîî tefsir geleneğinin ana kaynaklarının Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt imamları olduğunu kabul etmektedir (Öztürk 2010: 247; Habibov 2013: 1, 59). Bu nedenle tefsirlerindeki rivayetlerde sahabe isimlerine Hz. Ali dışında çok fazla rastlanmamaktadır. Klasik İmamiyye kaynaklarında Ehl-i Beyt imamlarından nakledilen, “Yüce Allah Rasulullah'a Kur'ân'ın tenzili ile birlikte te'vilini de öğretti.” ve “Cebrail'in Muhammed'e getirdiği Kur'ân onyedî bin âyetti.” şeklindeki rivayetler Hz. Peygamber'e Kur'an'la birlikte açıklamasına dair bilgiler de verildiğini, Kur'an'da yer almayan bu bilgilerin de vahiy sayılması gerektiğini ifade etmektedir (Habibov 2010: 196-197).

4 Allah'la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan bir tabir. (Yavuz 1992:6, 106-108)

5 Hz. Peygamber'in aile fertleri için kullanılan bir tabirdir. (Öz 1994: 10, 498-501) Arapça aile, akraba, eş vb. anlamında ehl ve ev, mesken, çadır vb. anlamında beyt kavramlarından oluşan bu terkip Şîa tarafından Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'a hasredilmiştir. Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Peygamber'in eşleri ve Hz. Fatıma dışındaki çocukları da bu kavrama dahildir. (Öztürk 2015: 143-166)

Ali b. İbrahim el-Kummî ve Tefsiri

Bu makalede tefsiri üzerindeki mülâhazalara yer verilen müfessir Ali b. İbrahim el-Kummî Şîa'nın İmamiyye-İsnâ aşeriyye koluna mensuptur (ez-Zehebî ty: 2, 31). El-Kummî hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başlarında yaşamıştır. Nispet edildiği Kum şehri İran'ın önemli dini merkezlerinden (Bazin 2002: 26, 361-362) ve tümüyle İmamiyye Şîa'sının meskûn olduğu bir yerdir. El-Kummî'nin tefsiri, rivayet tefsiri kategorisinde ele alınan tek ciltlik muhtasar bir tefsirdir ve müfessirin mezhebî ekolünü destekleyen bir içeriğe sahiptir (ez-Zehebî ty: 2, 31). Müfessir tefsirinin mukaddimesinde Kur'an'ın nasih-mensuh, muhkem-müteşabih, amm-hass, takdim-tehir gibi usul konularına değinmiş ve bu konular hakkında açıklamalar yapmıştır (el-Kummî 2014: 14). El-Kummî'nin rivayet kaynakları kendi deyimiyle "Allah'ın kendilerine itaati farz, velayetlerini zorunlu kıldığı ve amellerini kabul ettiği" hocalarıdır (*meşâyihunâ*) ve hepsi *sikadır*. Allah Kur'an'da onları tanıtmış, kendilerine soru sormayı, bilgiyi onlardan almayı zorunlu tutmuştur.⁶ (el-Kummî 2014: 13) Hz. Peygamber veda haccında Hayf mescidinde onlarla ilgili bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmada ümmeti ile (ahirette) genişliği Busra ve San'a arası kadar olan ve yıldızların sayısınca gümüş kadehlerin bulunduğu havzın başında buluşacağını söyledikten sonra "Dikkat edin! Size *sekaleyni* soracağım!" demiştir. "*Sekaleyn* nedir Ya Rasulallah?" denildiğinde Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: "En büyük *sekal* (yük) bir ucu Allah'ın diğer ucu sizin elinizde olan Allah'ın kitabıdır. Ona sıkı tutunan asla sapkınlığa ve zillete düşmeyecektir. En küçük *sekal* ise Ehl-i Beyt'immin zürriyetidir. Allah onların bana döndürülünceye kadar şu iki parmağım gibi ayrılmayacaklarını bildirdi." diyerek işaret ve orta parmaklarını bir araya getirmiştir (el-Kummî 2014: 13).

el-Kummî tefsirinde tercih ettiği rivayetlerle ayetin nüzul ortamını yansıtmak yerine mezhebî kabullerini ön plana çıkaran bir tutum sergilemektedir (Shahavatov, 2015: 41; 303-304) Bu durum ayetin genel ya da özel bir anlam ifade etmesi, dünya ya da ahiret ahvali ile ilgili olması vb. hangi konuda olursa olsun hiçbir şekilde değişmemektedir. Hatta Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar gönderilmiş peygamberlerin kıssalarında Peygamberimiz'e, Hz. Ali'ye

⁶ Müfessire göre فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (Enbiya,21/7) ayetinde geçen ehl-i zikir kavramı rivayetlerini naklettiği *meşâyih* için kullanılmıştır. et-Taberî bu ifadeden maksadın Arapların bilmediği daha önceki peygamberlerin varlığından kitapları sayesinde haberdar olan Tevrat ve İncil bilginleri olduğunu nakletmektedir. (et-Taberî 2001: 16, 228) Zikrin Kur'an anlamına geldiğini söyleyenler de vardır. (el-Kurtubî 2006: 11, 272) Bu ayet nazil olduğunda Hz. Ali'nin "Ehl-i zikir biziz" dediği rivayet edilmiştir. (et-Taberî 2001: 16, 229; el-Kurtubî 2006: 11, 272)

ve imamlara atıfta bulunan rivayetler ön plana çıkmaktadır. El-Kummî'nin Kur'an kıssalarının tefsirinde naklettiği haberler kendi babası İbrahim b. Haşim (v.?), Ebu'l-Carud (v.150/767), Ebu Cafer (v.274/887) ve Ebu Abdullah (v.300/912) gibi Ehl-i Sünnet tefsirlerinde yer almayan ravilere aittir. Özellikle Ebu'l-Carud rivayetlerini *وَفِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ* ifadesiyle vurgulamaktadır (el-Kummî 2014: 720, 722, 723 vd.). Müfessir, İmam Ali dışında Hz. Aişe, Hz. Ebu Zer, İbn Abbas gibi sahabelerin rivayetlerine az da olsa yer vermektedir. Tefsirinde adlarını vermeden “*fulân*” (el-Kummî 2014: 376) diye bahsettiği kişiler Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dır (Öztürk 2010: 257). Hz. Ali'den çoğunlukla ismini vermeden sadece *Emîru'l-Müminîn* diyerek söz etmektedir (el-Kummî, 2014: 376).

Eserinde Ehl-i Beyt'i öne çıkaran yorumlarıyla dikkat çeken el-Kummî birçok ayetin yorumunda ilk üç halife olmak üzere Şîa tarafından muhalif kabul edilen kişiler ve mezhepler hakkında ağır ifadeler kullanmıştır (Öztürk 2015: 11). İsrâ suresinin “...Sana gösterdiğimiz o rüyayı da, Kur'an'da lanetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık...” ifadelerinin yer aldığı 60. ayetinde Hz. Adem ve şeytanla ilişkili bir kavram olarak karşımıza çıkan *ve's-ş-şecerate'l-mel'unete* ifadesi ile anlatılmak istenen el-Kummî'ye göre Ehl-i Beyt'in muhalifi Benî Umeyye'dir (el-Kummî 2014: 381). Yine *فَلَمَّا أَحْسَبُوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ* “Onlar azabımızı hissedince hemen oradan süratle kaçıyorlardı.” (Enbiya, 22/12) ayetinde sözü geçenler de Benî Umeyye'dir (el-Kummî 2014: 425). *وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ* ayetinde (Hakka, 69/25) kitabı soldan verilenlerden maksat Muaviye'dir (el-Kummî 2014: 719). el-Kummî'ye göre *فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى* “O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır.” (Bakara, 2/256) ayetinde *tâğût* kavramı Âl-i Muhammed'in haklarını gaspeden kimse-ler, *urvetu'l-vuskâ* ise velayet için kullanılmıştır (el-Kummî 2014: 80).

El-Kummî rivayetleri arasında Ehl-i Beyt'in faziletini ön plana çıkarmaya çalışırken ayette gelen kelimeyi değiştirecek kadar ileri gidenler vardır. Anlama yönelik lafızda yapılan bu tür bir değişiklik Kur'an için bir nevi tahrif demektir. Rivayete göre İbn Sinan Ebu Abdullah'ın yanında *كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ* “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz.” (Al-i İmran, 3/110) ayetini okur. Ebu

Abdillah “Müminlerin emirini, Hasan ve Hüseyin’i öldürenler mi ümmetin hayırlısı?” deyince kârî “Canım sana feda olsun, bu ayet nasıl nazil oldu?” diye sorar. Ebu Abdillah “ümme” kelimesi yerine “eimme” kelimesi ile nazil olduğunu söyledikten sonra ayetin devamına işaret ederek “Görmüyor musun, Allah onları nasıl övüyor!” demiştir (el-Kummî 2014: 106). Bu konuya verilecek bir başka örnek Furkan suresinde geçmektedir. Ebu Abdillah’ın yanında “Rabbimiz bize gözümüzün nuru eşler ve çocuklar ver ve bizi muttakilere önder kıl.” (Furkan, 25/77) ayeti okunmuş, bunun üzerine o “Allah’tan kendilerini muttakilere önder yapmalarını istiyorlar!” demiştir. Kendisine ayetin aslı sorulunca, Allah’ın ayeti “Bizim için muttakileri imam eyle!” şeklinde indirdiğini söylemiştir. Böylece Kur’an’da *وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا* şeklinde yer alan ibare, Şîî rivayetlerinde *وَاجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُتَّقِينَ إِمَامًا* haline dönüştürülmüştür (el-Kummî 2014: 474).

El-Kummî pek çok ayetin manasını Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’le sınırlamaktadır. O, Yusuf suresi 108. ayette “(Rasulüm) De ki: ‘İşte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar aydınlık bir yol üzereyiz.’” ayetindeki “bana uyanlar” ifadesiyle kastedilenin Ali b. Ebî Talib ve Âl-i Muhammed olduğu görüşündedir (el-Kummî 2014: 333). Oysa Ehl-i Sünnet tefsirlerinde ayette yer alan *عَلَى دِينِي* ifadesine “dinime uyan” (Mukâtil 2002: 2, 353) *وَصَدَّقَنِي وَأَمَنَ بِي* “beni tasdik eden, bana iman eden” (et-Taberî 2001: 16, 291) *أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي إِلَى سِيرَتِي وَطَرِيقَتِي وَسِيرَةَ أَتْبَاعِي الدَّعْوَةَ إِلَى اللَّهِ* “bana ve sünnetime uyanlar ve Allah’a davette bana tabi olanların yoluna uyanlar” (er-Râzî 1981: 18, 520) şeklinde bütün inananları kapsayan bir anlam verilmektedir. El-Kummî *ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِبُهُمْ وَيَقُولُ أَيَّنَ شُرَكَائِي الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ* (Nahl, 16/ 27) ayetinin (Nahl, 16/ 27) anlamını da benzer bir şekilde daraltarak yorumlamaktadır. O’na göre bu ayette “kendilerine ilim verilenlerden” maksat imamlardır ve düşmanlarına “Hani dünyadayken itaat ettiğiniz ortaklarınız nerede?” diyeceklerdir (el-Kummî 2014: 359).

El-Kummî ayetlerin te’vilinde çoğu zaman aklın sınırlarını zorlamakta, zahirî manayla asla örtüşmeyecek yorumlar yapmaktadır. Müfessir 69/Hakka suresi 17. ayete böyle bir anlam yüklemiş, ayetin zahirinde sözü geçen “O

gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.” ifadesini, dördü öncekilerden, dördü sonrakilerden olmak üzere sekiz seçkin insan olarak anlamıştır. Öncekiler “Nuh, İbrahim, Musa ve İsa” sonrakiler “Muhammed, Ali, Hasan ve Hüseyin”dir (el-Kummî, 2014: 719). Oysa Ehl-i Sünnet müfessirleri **وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً** ayetinde bağlamı dikkate alarak sekiz sayısından muradın “melekler” olduğunu söylemişlerdir (Mukâtil 2002: 4, 423; et-Taberî 2001: 23, 583; İbn Ebî Hâtim 1419: 10, 3258; es-Sa‘lebî 1282: 10, 28).

Görüldüğü gibi ayetlerde anlamı daraltan ya da parçacı bir anlayışla tek bir kelime üzerinde yorumlarda bulunan el-Kummî, tefsirini mezhebî görüşlerini yansıtan bir kaynağa dönüştürmüş, Allah’ın muradını tespit etmek yerine ayetleri kendi görüşlerini desteklemek için kullanmıştır. Aslında bu durumun mezhebî tefsirlerde görülmesi normal karşılanmaktadır. Çünkü bu tefsirlerin hazırlanış amacı büyük ölçüde “kendilerini savunmak için en kuvvetli delilin Kur’an’da olduğuna inanmaları, onu kendilerini savunacak şekilde tefsir ve te’vil etmeleridir.” (Cerrahoğlu 1971: 291). Ancak el-Kummî’nin ayetleri Âli-i Muhammed’e hasrederek tefsir etmesine Hz. Muhammed’den önceki peygamberlerin kıssa anlatımlarında da rastlamak Şîi tefsirlerin yorumlarındaki aşırılığın boyutunu ortaya koymaktadır.

Tefsiru’l-Kummî’deki Peygamber Kıssalarına Ait Rivayetlerde Ehl-i Beyt’e Atıflar

El-Kummî Hz. Muhammed’den önceki peygamberlerden bir kısmını Ehl-i Beyt’le aynı rivayette buluşturmuştur. Ancak bu, bütün peygamberler için tercih ettiği bir yol değildir. Aşağıda hakkında sözü edilen türden rivayetler tespit edilen peygamberlere dair bazı örneklere yer verilmiştir. Örnekler incelendiğinde El-Kummî’nin peygamberlerle ilgili rivayetlerinde anakronizme düştüğü görülmektedir.

Hz. Adem

Kur’an-ı Kerim’in bildirdiğine göre Allah yeryüzünde bir halife yaratacağını meleklerle bildirdiğinde aralarında bir konuşma geçmiş, melekler Allah’a “Biz hamdinle seni tesbih ve takdis ederken yeryüzünde fesat çıkaracak orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun?” demişler, Allahu Teala da cevaben **قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.” (Bakara, 2/30)

buyurmuştur. El-Kummî bu ayetin izahında Allah'ın "Ben bir varlık yaratmak istiyorum. Onun neslinden nebiler, rasuller, salih kullar ve yol gösterici imamlar yaratacağım. Onları da yeryüzünde, yarattığım diğer varlıklara halife yapacağım, insanları yasakladıklarımın sakındırıp azabıma karşı uyaracaklar ve onları bana itaat etmeye sevk edeceklerdir." (el-Kummî 2014: 40) dediğini söyleyerek *eimme-i muhtedîn* -yol gösterici imamlar- kavramını Hz. Adem'in yaratılış sürecine taşımıştır.

Taha suresinde Hz. Adem'den Allah'ın bir söz aldığına değinen *وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسْبِيٍّ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا* ayetinde (Taha, 20/115) el-Kummî'nin Ebu Cafer'den naklettiğine göre Allah'ın Adem'den aldığı söz Hz. Muhammed ve ondan sonra gelen imamlar hakkındadır. Hz. Adem verdiği sözünü tutma hususunda azmetmemiş, Hz. Muhammed ve vasileri konusunda verdiği sözü tutanlar *ulu'l-azm* sayılmışlardır⁷ (el-Kummî 2014: 421-422).

Hz. Nuh

El-Kummî Nuh kıssası ile ilgili rivayetlerde Ebu Abdillah'tan bir habere yer vermiştir. Bu haberde ısrarla tekrarlanan on iki bin sayısı Şîa'nın on iki imam inancını çağrıştırmaktadır: "Hz. Nuh kavmini üç yüz sene imana davet eder ama davetine kimse icabet etmez. Bunun üzerine peygamber onlara beddua etmeyi aklından geçirince güneşin doğuşu sırasında dünya seması meleklerinden on iki bin topluluk huzuruna çıkar. Onlar meleklerin büyükleridir. Nuh onlara 'Siz kimsiniz?' diye sorunca 'Biz dünya seması meleklerinden on iki bin grubuz. Dünya semasına ulaşmak beş yüz sene, dünya semasından dünyaya ulaşmak beş yüz senedir. Biz güneş doğarken çıktık, bu vakitte huzuruna geldik. Senden kavmine beddua etmemeni istiyoruz.' derler. Hz. Nuh bedduasını üç yüz sene erteler. Böylece altı yüz sene geçmiş olur, yine iman etmezler. Bu defa Hz. Nuh tekrar onlara beddua etmeye niyetlenir. İkinci gök katının meleklerinden on iki bin grup gelir. Peygamberle aralarında daha öncekilere benzer bir konuşma geçer. Bu seferkilerin yolu diğerlerinden iki kat fazladır. Bu nedenle kuşluk vakti gelebilmişlerdir. Yine Hz. Nuh'tan kavmine beddua etmemesini istemektedirler. Peygamber kabul eder ve bedduasını üç yüz sene ertelediğini söyler. Sonunda dokuz yüz sene geçmiş kimse iman etmemiştir.

⁷ Ayette asıl olarak anlatılan Hz. Adem'e yapılan uyarıdır. Allah şeytanın düşmanlığı konusunda onu uyarmış ancak Hz. Adem şeytanın teşvikine sabırlı ve kararlı bir şekilde karşı koymamıştır. Hz. Adem'in Allah'ın emrine muhalefet etmesi konusundaki görüşler için bk. (et-Taberî 2001: 20, 182).

Peygamber kavmine beddua etmek isteyince Allah ona artık kimsenin iman etmeyeceğini bildiren ayeti (Hud, 11/36) indirir.” (el-Kummî 2014: 303)

El-Kummî tefsirinde dikkat çeken rivayetlerden bir diğeri insanlık soyunun Hz. Nuh'un kızından devam ettiğini bildiren haberdır. Ehl-i Sünnet tefsirlerinde Hz. Nuh'la ilgili olarak yer almayan bu “kız evlat ve zürriyetin ondan devamı” bilgisi Hz. Peygamber'in neslinin kızı Hz. Fatıma'dan devam etmesi hadisesine benzemektedir (el-Kummî 2014: 306).

El-Kummî Kur'an'da “Şüphesiz, (Nûh zamanında) su bastığı vakit, sizi gemide biz taşıdık ki, bu olayı sizin için bir uyarı yapalım ve bellecek kulluklar da onu bellesin.”(Hakka, 69/11) manasındaki Hz. Nuh ve ona iman edenlerin bindiği gemiden bahseden ayeti “Emîru'l-Müminîn ve ashabı” olarak tefsir etmiştir (el-Kummî 2014: 719). Bu açıklamayı yaparken Hz. Nuh'un gemisinde Hz. Ali ve arkadaşlarının bulunmasının mümkün olup olmadığını ise tartışmamaktadır.

El-Kummî "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı” (Şura,43/13) ayetinin tefsirinde “yani dini öğretmenizi” açıklamasını yaptıktan sonra Allah'ın ayette adı geçen Nuh, İbrahim, Musa ve İsa Peygamberlerle birlikte Peygamberimizin insanlara öğretmeleri gereken emirlerini şöyle sıralamaktadır: Tevhid, namaz kılmak, zekat vermek, Ramazan orucu tutmak, sünnetler, kitaplarda yazan hükümler ve Emîru'l-Müminîn'in velayetini ikrar (el-Kummî 2014: 614). El-Kummî'ye göre Allah'ın emirlerini tebliğ eden peygamberler Hz. Ali'nin velayetini yüzlerce yıl önce bir iman esası olarak ümmetlerine duyurmakla yükümlü tutulmuşlardır ki böyle bir yorumla ayeti açıklama yönüne gitmek izahı mümkün olmayan bir durumdur.

Hz. İbrahim

Meryem,19/49 ve 50. ayetlerde Allah tarafından, İshak ve Yakub'un putlara tapan kavminden uzaklaştıktan sonra Hz. İbrahim'e bağışlandığı, her birinin peygamber olduğu ve kendileri için “yüce bir doğruluk dili var edildiği” (güzel bir söz ile anılmalarının temin edildiği) anlatılmaktadır. Açık bir şekilde isimleri zikredilen peygamberlerle ilgili olan bu ayetlerde el-Kummî وَوَهَبْنَا لَهُمْ ifadesini Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakup, مِنْ رَحْمَتِنَا ifadesini Rasulullah (s.a.v), لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا ifadesini ise Emîru'l-Mü'minîn (Hz. Ali) olarak açıklamaktadır (el-Kummî 2014: 408). Ona göre Şuara 84. ayette yer alan Hz. İbrahim'in وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ duasında söz geçen Emîru'l-Mü'minîn'dir (el-Kummî 2014: 479).

El-Kummî Hz. İbrahim ateşe atıldığı zaman yaşanan bir kısım olaylara işaret etmektedir. Tefsirinde bildirdiğine göre Nemrud Hz. İbrahim'i ateşe attığında ateşin onu nasıl yaktığını görmek için bir bina yaptırmış, hiç kimse ateşe yaklaşmadığı için İblis, İbrahim'i ateşe atmak üzere onlara mancınık hazırlamıştı. Allah meleklerini dünya semasına indirdi. Yeryüzü Allah'a "Ya Rabbi, benim üzerimde bundan başka sana kulluk yapan kalmadı, o da yanacak." melekler de "Ya Rabbi, Halil'in yanıyor!" dediler. Allah onların bu yakarışlarına "Bana dua ederse ona kafi olurum." cevabını verdi. Bunun üzerine İbrahim Rabbine ihlas suresiyle dua etti: "Ya Allah, Ya Vahid, Ya Ehad, Ya Samed, Ya men lem yelid ve lem yûled ve lem yekun lehû kufuven ehad. Neccinî mine'n-nâr birahmetike." Hz. İbrahimmancınıktayken Cebrail yanına geldi ve "Benden bir şey istiyor musun?" diye sordu. İbrahim "Senden hayır ama Rabbinden evet!" deyince Cebrail üzerinde "*Lâilâhe illallâh Muhammedun rasulullâh elc'etu zahrî ilallâh ve esnedtu emrî ilallâh ve fevvedtu emrî ilallâh*" yazılı bir mührü ona doğru attı. Bunun üzerine Allah ateşe soğumasını emretti, ateş öyle soğudu ki Hz. İbrahim'in dişleri soğuktan birbirine çarpmaya başladı (el-Kummî 2014: 429). Cebrail'in Hz. İbrahim'in ateşine, üzerinde Hz. Muhammed'in adının geçtiği bir mühür atması ve Allah'ın bunun üzerine ateşe sönmeyi emretmesi el-Kummî'nin tefsirinde karşımıza çıkan bir durumdur.⁸

43/Zuhruf suresi 26-27. Ayetlerde Hz. İbrahim'in babasına ve topluluğuna hitaben söylediği "Ben sizin taptıklarınızdan uzağım, beni yaratan başkadır. O bana doğru yolu gösterecektir." mealindeki sözlerini takip eden ayette "Bunu peşinden gelecekler arasında devam edecek bir söz olarak dile getirdi. Umulur ki buna dönerler." (Zuhruf, 43/ 28) buyrulmuştur. El-Kummî bu ayeti Hz. İbrahim'in imamları zikrederek "Onlar yeryüzüne dönerler" dediği şeklinde yorumlamış, konuyu Şiâ'nın imamların dünyaya ric'ati görüşüne dayandırmıştır (el-Kummî 2014: 322).

Hz. Yusuf

El-Kummî Hz. Yusuf'un kıssasında da Ehl-i Beyt'e dayalı yorumlara yer vermiştir. O, "Yusuf, onlardan kurtulacağımı düşündüğü kişiye, "Efendinin ya-

⁸ et-Taberî tefsirinde Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında Allah'tan yardım istemek için yaptığı iki farklı dua yer almaktadır: *حسبي الله ونعم الوكيل*; لك الحمد، لا إله إلا أنت سبحانك رب العالمين، لك الحمد، و لك الملك لا شريك لك Hz. İbrahim bu dualarla Allah'tan başka ilah olmadığını dile getirerek Allah'a sığınmıştır. Rivayette Hz. Peygamber'in adı geçmemektedir (et-Taberî 2001: 16, 306-309) Dua benzer kalıplarla farklı kaynaklarda yer almaktadır (es-Salebî 2002: 6, 281 ve el-Beğavî 1997: 5, 327)

nında beni an" dedi. Fakat şeytan O'nu efendisine hatırlatmayı unutturdu da bu yüzden O, birkaç yıl daha zindanda kaldı.”(Yusuf, 12/42) ayetinin tefsirinde Ebu Abdillâh'tan gelen bir rivayeti şöyle aktarmaktadır: Cebrail Yusuf'a geldi ve O'na ey Yusuf alemlerin Rabbi Allah sana selam söyledi ve senin için şöyle buyurdu: “Senin yaratılışını güzel yapan kimdir?” Yûsuf bağırdı ve yanağını yere koyarak şöyle dedi: Sen Ya Rabbi! “Kardeşlerini değil seni babana kim sevdirdi?” Yusuf bağırdı ve yanağını yere koydu: Sen Ya Rabbi! “Seni kim düştükten ve yok olacağından emin olduktan sonra kuyudan çıkardı?” Yusuf bağırdı ve yanağını yere koydu: Sen Ya Rabbi! Bunun üzerine Cebrail şöyle dedi: “Senin Rabbin O'ndan başkasından yardım istemen yüzünden sana ceza verdi ve hapiste birkaç sene daha kaldın.” Yusuf yanağını yere koydu: Ya Rabbi! Eğer günahlarım senin katında benim yüzümü eskitmişse sana salih atalarımın, İbrahim'in, İsmail'in, İshak'ın ve Yakup'un yüzüyle yönelirim.” diyerek dua etti. Allah O'nun duasını kabul etti ve onu kurtardı. Dedim ki: Canım sana feda olsun, böyle dua edebilir miyiz? Dedi ki şöyle et: Allah'ım günahıma karşılık sana yönelirim sana rahmet peygamberin Muhammed ve âli, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve imamlarla yönelirim. (el-Kummî 2014: 322) Bu rivayeti destekleyen benzer bir rivayette ise Hz. Yusuf kuyuda bulunduğu sırada Cebrail ona gelerek kuyudan çıkaracak bir duayı öğretmektedir. Bu duada Hz. Yusuf Allah'ı hamd edip, isimleriyle övdükten sonra Hz. Muhammed ve âli Muhammed'e salat ile yalvarmaktadır:

اللهم اني اسألك فان لك الحمد كله لا اله الا انت الحنان المنان بديع السموات و الارض
ذوالجلال و الاكرام صل على محمد و ال محمد واجعل لي من امري فرجا و مخرجا
وارزقني من حيث احتسب و من حيث لا احتسب

Allah Yusuf'un bu duasını kabul etmiş, onu kuyudan ve kadının tuzağından kurtarmıştır. Ona beklemediği yerden Mısır'ın mülkünü verilmiştir (el-Kummî 2014: 330).

Hz. Musa

El-Kummî'de anlatıldığına göre Hz. Musa bir gün Allah'a münacatta bulunurken Allah “Ancak yüceliğim karşısında tevazu gösteren, benden korkusu kalbini kuşatmış olan, gündüzünü beni anarak geçiren, günahı yüzünden, dostlarımın ve sevdiklerimin hakkını bilen kimselerin dualarını kabul ederim” der. Hz. Musa “Dostların ve sevdikleriyle kastettiğin İbrahim, İsmail ve İshak mıdır Ya Rabbi?” diye sorunca Allah “Onlar gibi ancak Adem'i, Havva'yı,

cenneti ve cehennemi onun sebebine yarattığım kimseyi diledim ” cevabını verir. Hz. Musa onun kim olduğunu sorar. Allah “O Muhammed Ahmet’tir. İsmi kendisi benimden verdim. Çünkü ben el-Mahmud’um, o Muhammed.” deyince Musa “Beni de onun ümmeti eyle Ya Rabbi!” diye dua eder. Bunun üzerine Allah “Eğer onu ve onun değerini ve Ehl-i Beyt’inin değerini bilirsen onun ümmetindensin! Onun ve Ehl-i Beyt’inin yarattıklarım arasındaki misali cennetler arasında Firdevs’in misali gibidir ki yaprakları dökülmez, tadı değişmez. Kim onları tanır ve kıymetlerini bilirse ona cahilken ilim, karanlık-tayken ışık yaratırım. Dua etmeden icabet eder, istemeden veririm” der (el-Kummî 2014: 226).

el-Kummî Kehf suresinde Hz. Musa’nın *abden min ibâdinâ* “kulları-mızdan bir kul”(Kehf, 18/65) diyerek tarif ettiği kişiyle buluşmasını anlatan ayetlerin açıklamasında bir rivayete yer vermektedir. Ebu’l-Hasan Rıza’dan (v.203/?) nakledilen bu rivayete göre Hz. Musa buluşmak istediği âlime denizdeki adalardan birinde ulaşır. O’na selam verir, âlim selamın mevcut olmadığı bu yerde onun selamını almaz. Ancak “Sen kimsin?” diye sorar ve aralarında şöyle bir konuşma geçer: “Ben Musa b. İmran’ım. Sen Allah’ın kendisiyle konuştuğu Musa b. İmran’mısın? Evet. Ne istiyorsun?” Bana doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için geldim.” Âlim “Ben senin gücünün yetmeyeceği bir işe vekil oldum ve sende benim gücümün yetmeyeceği bir işe vekil oldun.” der ve Hz. Musa’ya Âl-i Muhammed’in başına gelen belayı ve düşmanlarının tuzaklarını anlatır. Öyle ki ikisi de şiddetli bir şekilde ağlarlar. Sonra âlim Hz. Musa’ya Âl-i Muhammed’in üstünlüğünden söz eder. Musa “Keşke ben de Âl-i Muhammed’den olsaydım!” deyince bu sefer âlim ona “Hz. Peygamber’in kavmine peygamber olarak gönderilişini, kavminin O’nu yalanlayışını ve *أَوَّلَ مَرَّةٍ بِهِ نُؤْمِنُوا بِهِ* (En’am, 5/110) ayetinin te’vilini anlatır. (el-Kummî 2014: 397)

El-Kummî İsra suresinde Hz. Musa’nın elçi olarak gönderildiği İsrailoğullarına hitap eden “Biz, Kitap’ta (Tevrat’ta) İsrailoğullarına, ‘Yeryüzünde muhakkak iki defa bozgunculuk yapacaksınız ve büyük bir kibre kapılarak böbürleneceksiniz’ diye hükmettik.” (İsra, 17/4) ayetinde “sözün İsrailoğullarından Muhammed ümmetine döndüğünü” söyleyerek yorumlarını hilafet konusuna çevirmektedir. Böylece ayetin başlangıcındaki *الْكِتَابِ فِي إِسْرَائِيلَ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ* bölümü İsrailoğulları’ndan bahsederken hemen sonraki *فِي الْأَرْضِ مَرَّيْنٍ* bölümü *fulan ve fulan*

(yani Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer) ile ikisinin ahabından ve ahidlerini bozmalarından bahsetmektedir. *وَلْتَعْلَنَ عَلُوا كَبِيرًا* demek “Hz. Ali'nin hilafetten uzaklaştırılması” demektir. *فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا* ifadesinde “İlk bozgunculuktan ilkinin zamanının gelmesi” ile kastedilen “Cemel günü”, *بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ* “Onları cezalandırmak için üzerlerine çok güçlü kulların gönderilmesi” ile anlaşılan ise “Hz. Ali ve ahabı”dır (el-Kummî 2014: 376) El-Kummî bu yorumuyla geçmiş ümmetlerden İsrailoğulları ile ilgili ayetleri, Kur'an'ın nüzul dönemi tamamlandıktan ve Hz. Peygamber vefat ettikten sonra yaşanan bir olayla örtüştürerek batınî bir tefsir yapmaktan öte anakronik bir hataya düşmektedir.

Kehf suresinin Hz. Musa kıssasının anlatıldığı bölümünde geçen “Duvara gelince şehirde iki yetim çocuğun idi; altında onlara ait bir hazine vardı; babaları ise iyi bir kimse idi. Rabbin o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar istedi.”(Kehf, 18/82) ayetindeki *وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا* “Altında onlara ait bir hazine vardı” ifadesi el-Kummî tefsirinde şöyle açıklanmaktadır: Bu hazine altından bir levha idi. Üzerinde “Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın Rasulü, imamlar Allah'ın hüccetidir. Ölüme inananın ferah içinde olmasına, kadere inananın hüznüne, ateşi bilenin gülmesine, dünya ve onun insanlara tasarrufunu gören kimse'nin dünya ile mutmain olmasına şaşılır.” yazmaktaydı.(el-Kummî 2014: 398) Benzer bir haber Ehl-i Sünnet tefsir kaynaklarından *el-Câmi'u liahkâmi'l-Kur'an*'da İbn Abbas rivayeti olarak karşımıza çıkmaktadır:“Rahman ve rahîm olan Allah'ın adıyla, kadere inanıpüzülene, rızka inanıp yorulana,ölüme inanıp ferah içinde olana, hesaba inanıp gaffet içinde olana, dünyaya ve onun içindekilere karşı değişik muamelesini bilenin dünya ile mutmain olmasına şaşarım. Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın Rasulü'dür.”⁹ (el-Kurtubî 2006: 13, 355) Osman b. Affan aynı haberi Hz. Peygamber'den merfu hadis olarak rivayet etmiştir.¹⁰ Konuyla ilgili rivayeti “İmamlar Allah'ın delilleridir.” ilavesiyle veren el-Kummî böylelikle imamların yüceliğini bir kez de Hz. Musa'nın bilge kişi ile yaptığı yolculuk çerçevesinde anmış görünmektedir.

⁹ et-Taberî de benzer bir rivayete yer vermektedir. (et-Taberî 2001: 15, 363-364)

¹⁰ Bu haber muteber hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

Hz. Davud

Neml, 27/15. ayette geçen “Davud’a ve Süleyman’a ilim verdik.” ifadesi hakkında el-Kummî “Davud ve Süleyman’a ikisi dışında hiçbir peygambere verilmeyen ayetler verilmiştir. Allah onlara kuşlarla konuşmayı öğretti, demiri ve pirinç madenini onlara ateş olmadan yumuşak kıldı. Dağlar Davud’la beraber Allah’ı tesbih ederdi. Allah içinde tevhid, temcid, dua, Rasulullah’ın, Emîru’l-Müminîn’in ve O’nun zürriyetinden olan imamların haberlerini, ric’atın ve kâimin (son imam) haberlerinin bulunduğu Zebur’u gönderdi.” yorumunu yapmaktadır. Üstelik bu yorumunu desteklemek üzere “وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ” Andolsun, Zikir’den (Tevrat’tan) sonra Zebûr’da da, ‘Yere muhakkak benim iyi kullarım varis olacaktır’ diye yazmıştık.” (Enbiya, 21/105) ayetini delil göstermektedir (el-Kummî 2014: 484).

Hz. İlyas

El-Kummî عَلٰى اِلٰى يٰسِيْنَ (Saffat,37/130) “İlyas’a selam olsun!” ayetinde adı geçen peygamberden hiçbir şekilde söz etmemiş, muhtemeldir ki kelimeyi *Âl-i Yâsîn* okumak suretiyle “Yasin Muhammed, âl-i Muhammed imamlardır.” açıklamasını yapmıştır (el-Kummî 2014: 574). Örnekler arasında bu yorumun yer almasının nedeni el-Kummî tefsirde Ehl-i Beyt ve imamları anmak için her türlü çağrışımı nasıl değerlendirdiğini göstermektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tefsir Allah’ın, vahiy ve elçi yoluyla kullarına ulaştırdığı haberlerdeki muradını anlamaya çalışma faaliyetidir. Sahih tefsirin pek çok kaynağı vardır. Kur’an ayetlerinin bu kaynaklara başvurmadan, iniş sebebinden ve bağlamından uzaklaştırılarak yorumlanması farklı sonuçlar doğurmakta, her anlayış, her görüş kendince bir yoruma kayarken, asıl manadan uzaklaşan farklı din anlayışları ortaya çıkmaktadır. Oysa Kur’an ideolojilere hizmet etmek üzere değil, insanlığa hidayet ve rehber olsun diye gönderilmiştir.

Şîa’ya ait tefsirlerin Şîîliğin mezhebî ekollerine uygun yorumlarla dolu olduğu, bu alanı bilen herkesin malumudur. Şîa tefsirlerinde pek çok ayet Hz. Ali’nin hilafeti, Hz. Hüseyin’in şehadeti, Umeyye oğullarının Ehl-i Beyt’e karşı olumsuz tutumları vb. konular üzerinden Ehl-i Beyt’le ilişkilendirilmektedir. Şîa’nın İmamiyye koluna mensup müfessir el-Kummî’nin tefsiri

Kur'an'ın Hz. Ali ve soyundan haber vermek üzere indiğini düşündürecek, ümmetin tek sorununun imamet olduğu izlenimini verecek düzeyde yorumlar içermektedir. Bu makalede ortaya konmak istenen Kur'an'ın nüzul ortamında yaşananları ve inen ayetleri Ehl-i Beyt çerçevesinde değerlendirmeyi anlamının güçlüğü yanında, Ehl-i Beyt'ten asırlar önce yaşamış bir peygamberin kıssasına onları yerleştirmenin inanılmaz gayretidir. Şîa'nın temel kaynaklarından el-Kummî'de gözlemediğimiz, olabirliğini asla tartışmadan bazen doğrudan bazen çağrışım yoluyla Hz. Adem ile Hz. Muhammed'in risaleti arasında Allah tarafından gönderilmiş Rasullerin Ehl-i Beyt'le aynı rivayette buluşturulmasıdır. Üzerinde araştırma yaptığımız bu kaynaktaki Hz. Peygamber ve ailesinden asırlar önce yaşamış, Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Yusuf gibi peygamberler Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'ten haberdar olmuş görünmektedir. Ancak bu tür rivayetlerin bütün peygamber kıssaları için geçerli olmadığı da bir gerçektir. Mesela Hz. Salih, Hz. Eyyup, Hz. Yunus gibi kıssaları Kur'an-ı Kerim'de oldukça detaylı yer alan peygamberlerin hayatlarında el-Kummî'nin Ehl-i Beyt'e ilişkin bir haberi mevcut değildir. Bazı peygamberlerin kıssalarında Ehl-i Beyt rivayetlerinin varlığı ile birlikte diğer peygamberlerde olmamasının nedenini açıklamak, bu eser açısından mümkün görünmemektedir. Konu ile ilgili olarak söylenebilecek en önemli şey Ali b. İbrahim el-Kummî'nin Şîa'nın ilk tefsir kaynaklarından olan eserinde dile getirdiği bu tür haberlerle bazen kendisi, bazen ravileri aracılığı ile anakronik hatalar yaptığıdır. Makale bu durumun örneklerini tespit ederek Şîa tefsir geleneğinin aşırılıklarını, mezhebî ayrışmanın Kur'an tefsirine yansımalarını bir de peygamber kıssaları üzerinden ortaya koymaktadır.

Kaynaklar/References

- Ateş, Süleyman (1988). *İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Bazin, Marcel (2002). "Kum". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* C. 26, S. 361-362.
- el-Beğavî, Ebu Muhammed Huseyn b. Mes'ud (1997). *Meâlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'an*. Tah. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî.
- Cerrahoğlu, İsmail (1971). *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Demirci, Muhsin (2010). *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fiğlalı, Ruhi (1991). *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Habibov, Aslan (2010). "İlk Dönem Şîa Tefsirinin Kaynakları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 28, 191-219.
- Habibov, Aslan (2015). "Şîa Tefsir Geleneği" *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Ya-

yınları.

- Halil b. Ahmed (2003). *Kitābu'l-'Ayn*.Tah. Abdulhamid Hindâvî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed (1419). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*.Tah. Esad Muhammed Tayyib, Suudi Arabistan: Mektebetu'n-Nezzâr.
- el-Kummî, Ali b. İbrahim. (2014). *Tefsîru'l-Kummî*. Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî.
- Kummî/Nevbahtî. (2004). *Şîi Firkalar*.Çev. Hasan Onat vd., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh (2006). *el-Câmi'u liahkâmi'l-Kur'ân*. Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Mukâtil b. Suleymân (2002). *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*.Tah. Abdullah Mahmud Şehhâte, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Nur Veli, Abdülaziz Muhammed (2014). *Şia ve Tarihi Rivayetler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Onat, Hasan (2016). *Emeviler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Öz, Mustafa (1994). “Ehl-i Beyt”.*Diyanet İslam Ansiklopedisi* C. 10, S. 498-501.
- Öz, Mustafa ve Avni İlhan (2000) İmamet. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* C. 22. S.201-203.
- Öztürk, Mustafa (2015).*Tefsîr'de Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, Mustafa (2010). “Şîi İmâmî Tefsîr Kültürünün Genel Karakteristikleri”*Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsîr Akademisi.
- er-Râzî, Muhammed Fahrüddîn (1981). *Mefâtîhu'l-Çayb*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Shahavatov, Sabuhi (2015). “Mezhep Taassubunun Öne Çıktığı Bir Rivayet/Dirayet Tefsiri-Kummî Tefsiri”*Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 41, S. 299-311.
- es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (2002). *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an*. Tah. Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Daru İhyai't-Turâs el-Arabî.
- es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (1282). *Arâisu'l-Mecâlis*, Beyrut: Matbaatu'l-Kastaliyye.
- Tabatabai, Hüseyin(2009). *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia*. Çev. Kadir Akaras vd., İstanbul: Kevser Yayınları.
- et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (2001). *Câmi'ul-Beyân an Te'vilî Âyi'l-Kur'ân*. Tah. Abdullâh Abdulmuhsin et-Turkî, Kâhîre: Merkezi'l-Buhus ve'd-Dirâsât el-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Dâr-ı Hicre.
- Üzüm, İlyas.(2001) “İsnââşeriyye (Literatür)”*Diyanet İslam Ansiklopedisi*C. 23, S.149-153.
- Yağır, Mehmet Yusuf (2016). “İlk Üç Suredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şîi Eksenli Yorumları” *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.Sayı: 14, C. VII, S.164-182.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1992).“Bezm-i Elest”*Diyanet İslam Ansiklopedisi*C.6, S.106-108.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin (ty). *et-Tefsîr ve'l-Mufessirun*, Avand Danesh Ltd.

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

Ahmet Hamdi CAN* - Betül CAN** - Emad ALY***

الملخص

يدرس هذا البحث الزمن في الجملة اللغوية العربية داخل القرآن الكريم، وتغير دلالة هذه الجملة تبعًا للسياق الذي جاءت فيه، تبعًا لأسباب عدة تخدم المعنى الخاص بتلك الظاهرة، ففي اللغة العربية قد يعبر المضارع عن الحاضر والمستقبل، وفي اللغة العربية قد تبدأ الجملة بزمن ثم تنتقل إلى فعل أو زمن آخر، وتغير الزمن من مسببات تغير المعنى داخل الجملة، فالفعل (جاء) يعبر عن الزمن الماضي، لكن في قوله تعالى: {إذا جاء نصر الله والفتح..} (النصر: 1) انتقل التعبير من الزمن الماضي إلى الزمن المستقبل.

ظهر تغير الزمن في الجملة اللغوية في العديد من الآيات القرآنية، ويحاول البحث تتبع تلك الآيات القرآنية وتفسيرها من خلال حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، كما سيتتبع البحث هذه الظاهرة من خلال النظر في ترجمة تفسير البيضاوي إلى اللغة التركية، ومتابعة الحواشي عليها؛ من خلال مراجعة ما قيل في "حاشية القونوي على تفسير البيضاوي" ليقدم البحث نظرة جديدة على جهود مترجمي تفسير البيضاوي.

الكلمات المفتاحية: تغير المعنى، تغير الزمن، تفسير البيضاوي، الآيات القرآنية،

حاشية القونوي.

* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
E-posta: ahamdican@kmu.edu.tr.

** Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu.
E-posta: canbetul@gmail.com.

*** Öğr. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
E-posta: emadaly@kmu.edu.tr.

76 • تغيير المعنى الزمني داخل الجملة العربية
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

Abstract

The Semantic Change of Tenses in Arabic Sentences: A Linguistic Study on Tafsir of Beydâvî

This study deals with sentence structure on the Qur'an in terms of tenses. Indicators of these sentences are naturally undergo a change during the course. In addition, for some reasons, specific meanings are also placed behind the aspect. The Arabic *muzari* tense expresses present and future tenses. Sentences in the Arabic begin with the tenses then transit to another verb or tense. For some reasons, tense shift causes changes in meaning in the sentence. For example, "جاء / came", this verb refers to past time, but in this verse from the Quran: "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ" / *When there comes Allah's (God's) help*" refers to future tense. This verse can be translated in this meaning "When Allah's (God's) help will come". This is due to the use of verb "جاء" in conjunction with preposition "إِذَا". As mentioned above with the tense shift demonstrate itself in many verses from the Quran. The study in hand analyzes these verses of Quran and the glosses of same verses from Nâsiruddîn Ebi'l-Hayr Abdullah b. Umar b. Muhammed eṣ-Şirâzî eṣ-Şâfi'î's writings for *Tafsir of Beydâvi*. Furthermore, the same fact will be evaluated in the Turkish translations of *Tafsir of Beydâvi*, taking into consideration of "Hâşiyetu'l-Konevî 'Alâ Tefsîri'l-Beydâvî" in order to bring a different viewpoint to the subject.

Keywords: Semantic Change, Tense Shift, Tafsir of Beydâvî, Meaning Transportation, Verses of Quran.

البحث

تنوعت طرق التأليف في تفسير كتاب الله عز وجل، ويرجع هذا التنوع إلى كثرة المدارس التي تناولت كتاب الله بالشرح، حيث اختلفت التفاسير تبعاً لاختلاف المدارس التي ينتمي إليها كل مفسر، لذلك فقد تعددت كتب التفاسير التي تتناول كتاب الله عز وجل بالشرح والتوضيح تعدداً يعكس تنوع الثقافة العربية الإسلامية واتساعها لتشمل مختلف الثقافات، ومن أهم المدارس التي اهتمت بتفسير كتاب الله عز وجل مدرسة التفسير بالمأثور في مقابل مدرسة التفسير بالرأي؛ وهي مدرسة اهتمت في تفسيرها لكتاب الله عز وجل بجمع ما قيل عند الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، فالتفسير بالمأثور هو "ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة بيانياً لمراد الله تعالى من كتابه" (الزرقاني 1998: II، 17). وقد استعانت التفاسير بهذه الآثار والأقوال ودونها واستعانت بها في تفسير كتاب الله عز وجل.

وكما تعددت كتب التفاسير تعددت أيضاً الطرق والغايات الخاصة بكل تفسير؛ فمن التفاسير ما يهتم بالجانب البلاغي، ومنها ما يهتم بشرح المعنى وأسباب النزول، ومنها ما يهتم بالقراءات ومنها ما يهتم بالجانب النحوي واللغوي، ويأتي تفسير "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" للبيضاوي (ت: 685) في مقدمة التفاسير المهمة التي تولي غايتها صوب الجانب اللغوي في القرآن الكريم؛ حيث جاء على قواعد اللغة العربية، وهو يعد من أهم كتب التفاسير وأعظمها فائدة لذلك تكثر الحواشي والتعليقات عليه، التي منها (حاشية زاده)، وكذلك (حاشية الشهاب)، وهناك (حاشية القونوي)، وغيرها التي منها المطبوع ومنها المخطوط.

ويتبنى هذا البحث المنظور النحوي اللغوي في تفسير البيضاوي للقرآن الكريم من خلال النظر إلى العلاقة بين اللغة والنحو والتفسير، فلا يمكن فهم التراكيب واللغة العربية بدون الجانب النحوي واللغوي، ولا يمكن فهم التفسير بدون علوم اللغة والنحو.

والتفسير لغوياً يعني: "الإبانة والتوضيح" (آب ادي 2003: II، 110). وفي مختار الصحاح مادة "ف.س.ر": البيان وبابه ضرب، والتفسير مثله، واستفسره كذا؛ أي سأله أن يفسره " (السراري 2002: 503). وفي القرآن الكريم جاء مصطلح التفسير بنفس المعنى السابق، يقول تعالى في سورة الفرقان: وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية • 78
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (الفرقان:33) والمقصود أحسن بياناً وتفصيلاً وإيضاحاً، (السعد يذ: 13) (1991) أما عن التفسير اصطلاحاً فقد قال الزركشي عن التفسير إنه: "التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد (ص) وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلى البيان وأصول الفقه والقراءات" (زركشي 2004: II، 107). كما قال أبو حيان الأندلسي عن التفسير أنه: "التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب." (محمد بن يوسف 1992: I، 11). أي أنه محاولة الاجتهاد لمعرفة مقصود كتاب الله تعالى وفهم دلالاته، من خلال التبحر داخل الآيات القرآنية والسور الكريمة، وفهم ألفاظ القرآن الكريم والمدلولات من خلال النظر لحالة التركيب التي تعود في الأصل إلى علوم النحو واللغة؛ فالكلام عن الأحكام التركيبية والإفرادية يشمل الإعراب والنحو.

يرجع السبب في نشأة علم النحو في الأصل إلى شيوع اللحن بسبب اتساع رقعة الدولة الإسلامية ودخول مختلف الأجناس إلى دين الله أفواجا، ونتج عن ذلك اختلاف الألسنة فظهرت الحاجة إلى علم يضبط الألسنة مرة أخرى، فظهر علم النحو؛ ويرجع اسم علم النحو إلى ما روي عن أبي الأسود الدؤلي حين وضع وجوه العربية "قال للناس: انحوه نحوه، فسمي (نحوًا) .. ويعني القصد والطريق" (309، 2010: روظنم ن.ب.). كما قال الجرجاني إن النحو هو "علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء واغيرهما، وقيل النحو علم يعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال، وقيل: "علم بأصول ما يعرف بها صحيح الكلام وفساده" (1990 الجرجاني: 259). وقد عرّف ابن جني علم النحو بأنه: "انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منها، وإن شذ بعضهم عنها رد به إليها." (ابن جني: 34) فالهدف في النهاية هو بلوغ الفصاحة ومعرفة وفهم اللسان العربي والنطق باللغة العربية. ولكن المشكلة الكبيرة كانت في انتشار اللحن في القرآن الكريم، فقد "سمع عليٌّ - رضي الله عنه - أعرابياً يقرأ (لا يأكله إلا الخاطئين) فوضع النحو." (الأنباري 2003:

14) فالأصل في الآية الكريمة أن يقال: { لا يأكله إلا الخاطئون } لكن قرأ الأعرابي بطريقة خاطئة، على أن الروايات التي تحكي قصة وأسباب بداية علم النحو كثيرة ومتعددة.

هنا ظهرت العلاقة بين التفسير والنحو، فعلم التفسير يهدف إلى معرفة كيفية نطق ألفاظ القرآن الكريم، ومعرفة دلالات كتاب الله تعالى وفهم آياته، وعلم النحو يهدف إلى بلوغ الفصاحة وفهم اللغة العربية والنطق بها.

والعلاقة بين علم النحو وعلم التفسير علاقة قديمة؛ حتى إن أكثر الروايات التي تكلمت عن نشأة علم النحو تُرجع سبب ذلك إلى اللحن في القرآن الكريم خاصة وفي اللغة العربية بشكل عام، ومن القصص الشهيرة في هذا أن أبا الأسود الدؤلي ذهب إلى زياد بن أبيه والي العراق من قبل معاوية بن أبي سفيان وقال له: "إني أرى العرب قد خالطت الأعاجم وتغيرت ألسنتهم، أفأذن لي أن أضع للعرب كلاماً يُعرفون، أو يقيمون به كلامهم؟ قال: لا، قال: فجاء رجل إلى زياد فقال: أصلح الله الأمير، توفي أبانا وترك بنوناً، فقال زياد: توفي أبانا وترك بنونا؟ ادع لي أبا الأسود، فقال: ضع للناس الذي نهيتك أن تضع لهم." (1985م سدي رافي: 35). ومن هنا ظهر علم النحو والتأليف فيه، كما ظهرت العديد من كتب التفسير التي تجتهد لتأويل كتاب الله تعالى وفهم معانيه والمراد من آياته، ويأتي تفسير البيضاوي على رأس تلك التفسيرات.

ظهرت العديد من كتب التفسير التي قامت بالشرح والتأويل لكتاب الله تعالى لفهم مقصود آياته الكريمة، على أن الحقل اللغوي في حاجة إلى دراسة تقوم على متابعة الحواشي وفهمها والمقارنة بينها، خاصة وأن الكثير من الحواشي قامت على كتب المفسرين، ويأتي تفسير البيضاوي في أوائل التفسيرات التي قامت عليها الحواشي بالشرح والتفسير والإضافة والتحرير.

استمد البيضاوي تفسيره من تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي، ومن تفسير الراغب الأصفهاني، وقد اهتم بالجانب اللغوي والنحوي في عرض التفسير، كما أن أسلوبه اتسم بالإيجاز والاختصار في العرض، وقد عرض البيضاوي للعديد من الظواهر النحوية واللغوية، ومن تلك الظواهر ظاهرة تغير المعنى الزمني داخل الآيات القرآنية.

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية • 80
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

قسّم النحاة الفعل إلى ثلاثة أقسام؛ ماضٍ ومضارع وأمر، ولكن هذا التقسيم لم يكن محل اتفاق بين جميع النحاة، حيث إن صيغة الزمن قد تختلف تبعًا للسياق اللغوي الذي وردت فيه، فهذا التقسيم يهمل السياق الذي جاء فيه الزمن، ولذلك فقد ظهر من اللغويين المحدثين من يقسم الزمن تبعًا للمعنى الإجمالي إلى نوعين هما:

أولاً: الزمن الصرفي.

وهو الزمن الذي تدل عليه الصيغة المفردة خارج السياق.

ثانياً: الزمن النحوي.

أو يسمى الزمن السياقي التركيبي. "ح سان (4991): (240).

فالفعل في صيغته المفردة يأتي ليعبر عن زمن محدد، سواء كان زمن الفعل الماضي أو زمن الفعل المضارع أو زمن المستقبل، لكن نفس الفعل الزمني تتغير دلالاته تبعًا للسياق الذي ورد فيه، وهو ما تكلم عنه الكثير من اللغويين في حديثهم عن المعنى المعجمي والمعنى السياقي؛ فالأول هو الذي نقرأه بين دفتي المعجم، وهو معنى الكلمة في حالتها الإفرادية، أما المعنى الثاني فهو يتحدد تبعًا للسياق الذي وردت فيه الكلمة، وبالتالي فهو يتغير بتغير هذا السياق، ومن هذا نفهم أن المعنى المعجمي معنى ثابت لا يتغير، أما المعنى السياقي فهو معنى متغير بل ومتعدد بتعدد السياقات التي ترد فيها الكلمة. وقد وردت هذه الظاهرة في العديد من الآيات القرآنية، لكننا سنحاول متابعة هذه الظاهرة في مجموعة من الآيات التي تعبر عنها داخل السور المختلفة من القرآن الكريم، من مثل قوله عز وجل:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۖ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۖ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (البقرة: 87)

والفعل المضارع يأتي في العادة للتعبير عن التجدد والاستمرار، لذا يمكن أن نقول إن الفعل المضارع (تقتلون) جاء بصيغة المضارع عوضًا عن الماضي للدلالة على استمرار قتلهم للأنبياء من قبل واستمرار غدرهم إلى الآن.

يقول تفسير البيضاوي: " (ففریقاً كذبتم) كموسى وعيسى عليهما السلام والفاء للسببية أو للتفصيل (وفريقاً تقتلون) كزكريا ويحيى وإنما ذكر بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية استحضاراً لها في النفوس فإن الأمر فطبيع ومراعاة للفواصل أو للدلالة على أنكم بعد فيه فإنكم تحومون حول قتل محمد - صلى الله عليه وسلم - لولا أني أعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسمتم له الشاة. " (الشيرازي الشافعي: II، 200)

ويقول الشهاب: " (قوله والفاء للسببية أو للتفصيل الخ) لأن ما ذكر نشأ من استكبارهم من أتباعهم وإن أريد أظهر التكبر بفعل ما لا يليق فهو تفصيل له والأول أولى ولذا قدّم وتقتلون بمعنى قتل أبائكم فأسند إليهم للرضا به ولِلحوق مَدْمَتَهُ بهم وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية واستحضاراً لصورتها لفظاعتها واستعظامها وأما كونه لرعاية الفواصل ولذا قدم مفعوله فوجهه أنه من قبيل المشاكلة للأفعال المضارعة فيما قبله فلا يقال أن التعبير عن الماضي بالمضارع لرعاية الفواصل مما لا يوجد في كتب العربية لكنه لا يبعد عن الاعتبار (قوله أو للدلالة على أنكم مازلتم بعد.. الخ) أي بعد ما مضى والمراد الآن قيل وقوله تقتلون تغليب لدخول محمد - صلى الله عليه وسلم - في هذا الفريق وليس مخصوصاً وقوله لولا أني أعصمه يدل على أنه أراد بالقتل أعم من القتل بالفعل والعزم عليه وهو تكلف لا حاجة إليه لأنه عليه الصلاة والسلام قتل بالسم حقيقة، ويصح استقبال تقتلون بالنظر إلى ما قبله من التكذيب وفيه أن قتل النبي - صلى الله عليه وسلم - لنيل مرتبة الشهادة لم يكن وقت نزول الآية فلا يفيد الحمل عليه دفع، وقصة السحر وسم اليهود له شاة وأكله منها مذكورة في الصحيحين وسنأتي الأولى في المعوذتين. " (الشيرازي الشافعي: II، 200-201).

ويقول القنوي في حاشيته: "ذكر بلفظ المضارع للاستمرار في الأزمنة الثلاثة لا أنه للحال أو الاستقبال، فهو مجاز أيضاً ولما كان كونه لحكاية الحال الماضية مفيداً لكمال شناعته ولكون تلك الحال أهم بمشاهدته لغرابته وكمال شناعته قدمه ورجحه أيضاً الدوران حول القتل غير قتل ويحتاج إلى التمهل في صورة حمله على الاستمرار ومن هذا قيل: ففي قوله تقتلون تغليب لدخول محمد - صلى الله عليه وسلم - في هذا الفريق وليس مخصوصاً به حتى يصح من غير تغليب لأن الفريق لا يحتمل التخصيص به، زموماً ذكرناه غير ما قيل

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية • 82
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

الظاهر أن المراد من قال فيه تغليب هو أنه غلب محمد – عليه السلام – المتوقع قتله في الحال أو الاستقبال على الرسل المقتولين في الماضي، فعبر بالصيغة الدالة على الحال والاستقبال عن قتل المجموع فإن ما ذكرناه هو أن القتل لم يقع قط، بل وقع قصد القتل فالتمهل في تعميم تقتلون إلى القتل بالفعل وإلى قصد القتل، وما ذكره في تعميم القتل إلى القتل في الماضي وإلى القتل في المستقبل، وهذا إنما يتم إذا وقع في المستقبل وليس كذلك." (عمر 2001: IV، 13).

ف فعل القتل لم يتم، وإنما تم استخدام الفعل المضارع للدلالة على أن طبيعة الغدر مترسخة فيهم على اختلاف الزمان، واختلاف الأنبياء، كما أن الأفعال تتحول صيغتها من الدلالة على الماضي إلى الدلالة على الاستقبال إذا جاءت بعد (كلما) وهو ما يظهر في قوله تعالى: {كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودًا غيرها ليذوقوا العذاب} (النساء: 56) كما أن الفعل في هذا الحالة يدل على الاستمرار والتجدد.

وقد ظهر غدر اليهود وخداعهم أيضًا ومحاولتهم الدائمة لقتل الأنبياء والرسل في مواطن كثيرة، فنجد مثالا على تغير المعنى المعجمي في الزمن تبعًا للسياق اللغوي قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَأْمِنُوا بِمَا نُنزِلُ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} (البقرة: 91)

يقول تفسير البيضاوي: "(وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله) يعم الكتب المنزلة بأسرها (قالوا تؤمن بما أنزل علينا) أي بالتوراة (ويكفرون بما وراءه) حال من الضمير في قالوا، ووراء في الأصل جعل ظرفاً، ويضاف إلى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه، وإلى المفعول فيراد به ما يواريه وهو قدامه، ولذلك عد من الأضداد. (وهو الحق) الضمير لما وراءه والمراد به القرآن (مصدقاً لما معهم) حال مؤكدة تتضمن رد مقالتهم فإنهم لما كفروا بما يوافق التوراة فقد كفروا بها (قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين) اعتراض عليهم بقتل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع ادعاء الإيمان بالتوراة والتوراة لا تسوغه وإنما أسنده إليهم لأنه فعل آبائهم وأنهم راضون به عازمون عليه". (الشيرازي الشافعي: II، 204-205).

ويقول الشهاب: "(قوله يعم الكتب المنزلة بأسرها الخ) فيه دلالة على أن ما بمعنى الذي تفيد العموم لأنه تعالى أمرهم أن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا بالبعض دون البعض منهم على ذلك فلولا العموم لما حسن هذا الذم وفيه نظر (قوله حال من الضمير) إما بتقدير وهو يكفرون أو بناء على جواز دخول الواو على المضارع وهو مذهب الزمخشري كما مر ولم يجعله معطوفاً على ما قبله والتعبير بالمضارع لحكاية الحال ولا استئنافاً كما قيل لأن الحال أدخل في رد مقالتهم أي قالوا ذلك مع مقارنته لما يشهد ببطلانه". (الشيرازي الشافعي: II، 204).

وتقول نسخة القنوي: "والتعبير بالمضارع لحكاية حال الماضية في المتعاطفين". (عمر 2001: IV، 28).

وهنا نلاحظ اتفاق حاشية الشهاب مع حاشية القنوي في أن التعبير بزمن الفعل المضارع من قبيل حكاية الحال وليس من قبيل التجدد والاستمرار، الذي ينافي العقل، لأن الموقف حكاية لحدث انتهى، إلا أن أثر الحدث باق، فمزال اليهود على غدرهم وخذاعهم، ويدل على هذا محاولتهم قتلهم لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- من قبل، وهم مازالوا في غيهم من نقض العهود.

وقريب من هذا قوله تعالى: {إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ} (البقرة: 166).

تقول نسخة البيضاوي: "(إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) بدل من إذ يرون أي إذ تبرأ المتبوعون من الاتباع وقرئ بالعكس أي تبرأ الاتباع من الرؤساء (ورأوا العذاب) أي راين له والواو للحال وقد مضرة وقيل عطف على تبرأ (وتقطعت بهم الأسباب) يحتمل العطف على تبرأ أو ورأوا أو الحال والأول أظهر والأسباب الوصل التي كانت بينهم من الاتباع والإنفاق على الدين والأغراض الداعية إلى ذلك وأصل السبب الحبل الذي يرتقي به الشجر وقرئ تقطعت على البناء للمفعول (وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا) لو للتمني ولذلك أجيب بالفاء أي ليت لنا كرة إلى الدنيا فنتبرأ منهم (كذلك) مثل ذلك الآراء الفطيع (يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم) ندامات وهي ثالث مفاعيل يرى إن كان من رؤية القلب والإفعال (وما هم بخارجين من النار) أصله وما

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية • 84
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

يخرجون فعدل به إلى هذه العبارة للمبالغة في الخلود والإقناط عن الإخلاص والرجوع إلى الدنيا." (الشرازي الشافعي: II، 264-265).

وتقول نسخة الشهاب: "وقوله والواو للحال (الخ) رجح الحالية على العطف لتأديه إلى إبدال رأو العذاب من إذ يرون العذاب وليس فيه كبير فائدة، ولأن الحيق بالاستعظام والاستقظاع هو تبرؤهم في حال رؤية العذاب لا هو نفسه وقيل عليه أن البديل الوقت المضاف إلى الأمرين والمبدل منه الوقت المضاف إلى واحد وليس بينه وبين إبدال الوقت المضاف إلى التبري مقيداً برؤية العذاب كبير فرق وقوله والأول أظهر لاستقلاله في الاستقظاع والحالية إما من فاعل تبرأ أو رأوا فتكون متداخلة وبامبهم للسببية بتقدير مضاف أي بكفرهم أو الحالية أي ملتبسة وقيل إنها للتعدية واستبعدت الحالية بأن تقطعها ليس في حال تلبسهم بها وفيه نظر (قوله وأصل السبب الخ) قال الراغب في مفرداته السبب الحبل الذي يصعد به النخل ومثل هذه القيود بناء على الأكثر فيها فلا يرد ما قيل أن هذا القيد غير مذكور في كتب اللغة والوصل بضم الواو وفتح الصاد المهملة جمع وصلة بسكونها (قوله لو أن لنا كرة الخ) المراد من النكرة الرجوع إلى الدنيا أي لبت لنا كرة في موضع رفع أي لو ثبت أن الخ وتبرأ مع أن المضمر عطف عليه وإنما تمنوا ذلك لأن التبري منهم في الآخرة لم يكن لهذا التمني معنى بل ينبغي أن يكون هذا من المتبوعين على ما قيل أن حقه أن يقرأ وقال الذين اتبعوا على البناء للمفعول واعترض بأن هذا يكون تمنياً لذل الدنيا بعد ذل الآخرة وفيه نظر ووجه النظر أن ذل الآخرة مشترك بينهما وأنهم بعد ما اتضح الحال لو رجعوا إلى الدنيا لم يتعوهم حتى يتبرأ الرؤساء منهم فلا يليق مثله في النظم وهو ظاهر." (الشرازي الشافعي: II، 264-265).

وتقول نسخة الفتوي: "والواو للحال أي لربط الحال وقد مضمرة لأن قد لا بد في الماضي المثبت ظاهرة أو مقدر على القول المرجوح من المتبوعين الرؤساء المستكبرين والظاهر أنه حال من الاتباع الشاملة للرؤساء أيضاً كما مر توضيحه ورجح الحالية لأن الانق بالإستقظاع تبرؤهم في حال رؤية العذاب لا هو نفسه وأيضاً الجامع غير ظاهر وأيضاً في العطف شائبة تكرر إذ يكون بدلا من إذ يرون عذاب فيلزم نوع تكرر وأما في الحالية وإن لزم تكرر لكن بطريق التبعية.

فيكون بدلاً من إذ يرون وصيغة المستقبل لما كانت تجري مجرى الماضي لتحققه كان البديل والمبدل منه متحدين في الماضوية تأويلاً والمبدل منه والبديل كلاهما مقصودان بالنسبة وليس المبدل منه في حكم السقوط هنا.

أي العطف على تبرأ أو رأوا أظهر من الحالية عكس ما مر إما لفظاً فلأن الأصل في الواو العطف وإما معنى فلاستقلاله في الإستفتاء وأيضاً يحتاج إلى تقدير قد في الحال والسلامة عنه حسبما أمكن حسن والحال إما من فاعل تبرأ أو رأوا فتكون متداخلة وعلى الأول مترادفة هذا إن قيل إن رأوا العذاب حال كما هو المختار وأما إن قيل إنه عطف على تبرأ فلا يكون الحال كذلك والباء في تقطعت بهم للسببية لكن بتقدير مضاف أي بشركهم واتخاذهم أندادا أي بسبب شركهم الذي كانوا يرجون به النجاة أو للملابسة فيكون حالاً عن الأسباب أي تقطعت ملتبسة بهم أو للتعدية أي قطعتم الأسباب وفيه مبالغة وإنما عدي بالباء دون التضعيف لأنها تفيد الإستصحاب دونه.

لو للتمني حمله على التمني لكونه مجاباً بالفاء وإلاً فأصل معناه هنا صحيح إذ امتناع التبرء لإمتناع الكرة لكن جوابه لم يأت بالفاء الكرة الرجوع إلى الحالة الأولى والمراد الرجوع إلى الدنيا والنون عبارة عن الاتباع والمتبوعين وإنما قيد إلى الدنيا لأن التبرؤ في الآخرة واقع وإنما تمنوا ذلك لأن التبرؤ في يوم القيامة لا يضرهم لأنهم في دهشة عظيمة والتعرف والإلفة بينهم منقطعة فمرادهم بالتبرء الإذلال والتحقير وهذا مؤيد لقراءة {إذ تبرأ الذين اتبعوا} بصيغة المجهول {من الذي اتبعوا} بصيغة المعلوم وأما قراءة العكس فالمعنى لو أنّ لنا كرة فنتبرأ منهم في الدنيا تبرءاً مثل تبرؤنا في الآخرة قولهم كما تبرؤوا منا معناه كما تبرأ المتبوعون حين تبرأنا منهم فوضع كما تبرؤوا منا موضع كما تبرأنا في الآخرة إشعاراً بسرعة تبرئهم منهم حين تبرأ المتبوعون منهم حتى كان تبرؤهم من المتبوعين تبرأ المتبوعون منهم وفي حال قوله تعالى {لو يعجل الله للناس الشر استعجالهم} {يونس 11} الآية تفصيل يؤيد ما قلنا هنا فتأمل وكن على بصيرة فإن البعض استصعب حله على قراءة مجاهد، (عمر 2001: IV، 418-415). فالتعبير بصيغة الماضي عوضاً عن المستقبل يأتي في سياق حديث الله تعالى وإخباره بمشاهد يوم القيامة؛ للتأكيد على أن هذا مؤكد الحدوث لا محالة، وللتأكيد على الناس على أن هذه المشاهد هي ما ينتظرهم يوم القيامة.

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية • 86
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

فالفعل (رأوا) والفعل (تبرأ) جاء بصيغة الماضي للتنبية على تحقيق وقوعهما وأن هذا المشهد في موضع اليقين، والقريظة قوله سبحانه في الآية بعد ذلك {كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم} (البقرة: 167) في الزمن المضارع، والزمن المضارع هنا لتجدد العذاب الذي لا ينتهي.

ومن مثل تغير صيغ الزمن في السياق القرآني قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} (البقرة: 210).

على الرغم من أن الزمن هنا في كلمة (قضي) هو زمن الفعل الماضي، إلا أن المراد منه المستقبل ويقول تفسير البيضاوي في ذلك: " (هل ينظرون) استفهام في معنى النفي ولذلك جاء بعده (إلا أن يأتيهم الله) أي يأتيهم أمر، أو بأسنا أو يأتيهم الله ببيأسه فحذف المأتي به للدلالة عليه بقوله تعالى أن الله عزيز حكيم (في ظلال) جمع ظلة كقلة وقلل وهي ما أظلك وقرئ ظلال كقلال (من الغمام) السحاب الأبيض وإنما يأتيهم العذاب فيه لأنه مظنة الرحمة فإذا جاء منه العذاب كان أفظع لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أصعب فكيف إذا جاء من حيث يحتسب الخير (والملائكة) فإنهم الوسطة في إتيان أمره أو الآتون على الحقيقة ببيأسه وقرئ بالجر عطفًا على ظلال أو الغمام (وقضى الأمر) أتم أمر إهلاكهم وفرغ منه، ووضع الماضي موضع المستقبل لدنوه وتيقن وقوعه وقرئ وقضاء الأمر عطفًا على الملائكة (وإلى الله ترجع الأمور) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم على البناء للمفعول على أنه من الرجوع وقرأ الباقون على البناء للفاعل بالتأنيث غير يعقوب على أنه من الرجوع وقرئ أيضًا بالتذكير وبناء المفعول. " (الشرازي الشافعي: II، 296-297).

وتقول نسخة الشهاب: "نظر هنا بمعنى انتظر والاستفهام إنكاري وهو نفي في المعنى فلذا وقع بعده الاستثناء المفرغ ولما كان الاتيان لا يسند حقيقة إليه أول بأن المراد يأتي حكمه وأمره أو المراد يأتيهم الله ببيأسه أي يوصله إليهم لأن أتى قد يتعدى للثاني بالبناء فالمأتي محذوف لدلالة ما قبله عليه من التلويح للانتقام وقوله بقوله تعالى إن الله عزيز حكيم بفتح الهمزة على الحكاية ولم يقل فاعلموا أن الله عزيز حكيم لأن الدال عليه وصفه بذلك ولا دخل لقوله اعلموا فيه فلا يرد عليه أن الصواب أن يقال فاعلموا الخ... " (الشرازي الشافعي:

وتقول نسخة القنوي "فمقتضي الظاهر المضارع وعن هذا قال وضع الماضي الخ قوله لدنوه الخ علاقة الإستعارة أي شبه النسبة في المستقبل بالنسبة في الماضي في التيقن وعدم إحتمال خلافه فذكر لفظ المشبه به وأريد المشبه ولم يحمل علي التغليب لقوله (هل ينظرون) {البقرة: 210} فإنه يقتضي ظاهراً أنه من باب وضع الماضي موضع المستقبل، (عمر 2001: V، 166) حيث إن الظاهر من الآية فهم المعنى في صيغة المستقبل، وهو ما يفهم من سياق الحديث لكن التعبير بالماضي هنا لتحقق الأمور، وأن الأمر كله في ملك الله وفي علمه ويقينه وهو محقق الوقوع ولا مفر منه، وبالتالي يجب الحرص والانتباه.

ومن الأمثلة على هذه الظاهرة قوله تعالى: {وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلِّ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ ۖ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ۗ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ ۖ وَنُودُوا أَنْ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} (الأعراف: 43).

يقول البيضاوي في تفسيره: "لولا هداية الله وتوفيقه، واللام لتوكيد النفي وجواب لولا محذوف دل عليه ما قبله وقرأ ابن عامر ما كنا بغير واو على أنها مبنية للأولى (لقد جاءت رسل ربنا بالحق) فاهتدينا بإرشادهم يقولون ذلك اغتباطاً وتبجحاً بأن ما علموه يقيناً في الدنيا صار لهم عيد اليقين في الآخرة (ونودوا أن تلكم الجنة) إذا رآوها من بعيد أو بعد دخولها والمنادى له بالذات (أورثتموها بما كنتم تعملون) أي اعطيتموها بسبب أعمالكم وهو حال من الجنة والعامل فيها معنى الإشارة أو خبر، والجنة صفة لتلكم وأن في المواقع الخمسة هي المخففة أو المفسرة لأن المناداة والتأذين من القول .." (الشيرازي الشافعي: IV، 170).
وتقول نسخة الشهاب: "قوله واللام لتوكيد النفي الخ) هذه هي اللام التي تسمى لام الجحود وتزاد بعد كان المنفية للتأكيد وتفصيلها مذكور في النحو ولم يجعل الجواب ما قبله لامتناع تقدمه على الصحيح والواو حالية أو استئنافية وعلى قراءة إسقاط الواو فالجملة بيانية وهو ظاهر (قوله يقولون ذلك اغتباطاً وتبجحاً الخ) أي من قوله الحمد لله إلى هنا فلا يرد عليه ما قيل إنه لا يلائم قوله فاهتدينا بإرشادهم فإن المقصود بالجملة القسمية على هذا بيان صدق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في وعدهم بالجنة لا تعليل الاهتداء فتأمل، والاعتباط بالغين المعجزة السرور وأن يصير الشخص بحال يغتبط فيها كما في تاج المصادر والتبجح بتقديم

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية • 88
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

الجيم على الحاء المهملة الفرح فليس قولهم ذلك إلا لاظهار ما ذكر لا للتعبد والتقرب لأن
الجنة ليست دار تكليف وعبادة كما قيل. " (الشيرازي الشافعي: IV، 170).

يقول القنوي: "أَيُّ نَزَعْنَا ماضٍ لفظًا مستقبلي معني." (عمر 2001: VIII، 384).

فالحديث هنا عن أهل الجنة في الدار الآخرة، حيث تصف النعيم الذي ينتعمون فيه،
ورغم أن المفهوم اللغوي للآية يقول إن هذا الأمر تم في الزمن الماضي، إلا أن المفهوم
المنطقي يقول إن هذا ما سوف يحدث في المستقبل، لأنه بطبيعة الحال هذا الأمر لم يتم،
وإنما هو وعد الله .. لمن آمن به واتقاه، فالمعنى المعجمي يقول إنَّ (نزعنا) فعل للزمن
الماضي، إلا أن المعنى السياقي للآية الكريمة يقول إن الفعل هنا جاء ليعبر عن المستقبل،
وقد جاءت الأفعال (نزعنا - قالوا) للدلالة على تأكيد وقوع الفعل، وجاء الفعل (تجري)
بصيغة المضارع للدلالة على تجدد الجريان والنعيم والاستمرار فيه.

ونلاحظ أن حاشية الشهاب وحاشية القنوي تستكملان من هذه الوجهة فهم ما
استشكل من تفسير البيضاوي، حيث لا يوجد شبهة اختلاف، بل الزمن يأتي على حكاية ما
سيحدث وهو في علم الله كأنه حدث، كما أن القنوي اكتفى في حاشيته بالتعليق والتأكيد على
أن الفعل تغير صيغته الزمنية بتغير سياقه في الجملة التركيبية، حيث إن الفعل في حالته
الإفرادية يختلف عنه في حالته المركبة.

ومن مثل ذلك قوله سبحانه: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ} (الأعراف: 73).
وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

وهنا نلاحظ أن الآية الكريمة بدأت بقوله تعالى (قال - اعبدوا - جاءكم) لكن بعد
ذلك تم العدول إلى الحديث بصيغة الزمن، وإذا نظرنا إلى تفسير البيضاوي نجده يقول معلقًا
على الآية الكريمة: "(ولا تمسوها بسوء) نهي عن المس الذي هو مقدمة الإصابة بالسوء
الجامع لأنواع الأذى مبالغة في الأمر وإزاحة للعدر (فيأخذكم عذاب أليم) جواب للنهي
(واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض) أرض الحجر (تتخذون من
سهولها قصورًا) أي تبنون في سهولها أو من سهولة الأرض بما تعملون منها كاللبن والأجر
(وتتحتون الجبال بيوتًا) وقرئ تحتون بالفتح وتحتاتون بالإشباع وانتصاب بيوتًا على الحال

المقدرة أو المفعول على أن التقدير بيوتًا من الجبال أو تتحنون بمعنى تتخذون. " (الشيرازي الشافعي: IV، 183-184).

وتقول نسخة الشهاب: "قوله نهى عن المس الذي هو مقدمة الإصابة الخ) فهو كقوله ولا تقربوا مال اليتيم إذ المعنى لا تجعلوا الأذى ما سألها ولا يلزم من المجاورة والمس التأثير ألا ترى أنه لا يلزم من مس السكين الجرح والقطع ويلزم من عدم المس عدمه بالطريق الأولى فلا وجه لما قيل أن عليه منعًا ظاهرًا فإن المنهي عنه ليس مطلق المس بل هو المقيد بمقارنة السوء كالنهي في قوله لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى إلا أن يجعل بسوء حالًا من الفاعل والمعنى ولا تمسوها مع قصد السوء بها فضلًا عن الإصابة (قوله جواب للنهي) أي منصوب في جوابه والمعنى لا تجمعوا بين المس وأخذ العذاب إياكم وأخذ العذاب وإن لم يكن من صنعهم لكنهم تعاطوا أسبابه وقوله من بعد عاد لم يقل خلفاء عاد مع أنه أخطر إشارة إلى أن بينهما زمانًا طويل وبؤكم بمعنى أنزلكم ... " (الشيرازي الشافعي: IV، 184).

وعلى الرغم من أننا لم نجد تعليقًا لحاشية القنوي إلا أننا وجدنا حاشية الشهاب تقول إن عدم المس بالسوء ينتج عنه عدم المس بالعذاب، إلا أن التشبيه القائم بين (لا تقربوا مال اليتيم – لا تقربوا الصلاة) و(لا تمسوها بسوء) لا يستقيم في كل الأحوال، فقوله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم) هو قول مفهوم بالضرورة، لأن القول يعني عدم ظلم اليتيم بأخذ حقه وماله في كل الأوقات، لكن قوله تعالى (لا تمسوها بسوء) هو قول لوقت وموقف محدد، إلا أن المعنى يفهم هنا عندما أن السياق جاء لتحذير جميع الأمم بعدم إتيان أسباب غضب الله وعذابه، خاصة وأن القرآن الكريم مليء بقصص الأنبياء والرسل السابقين لأخذ العبرة والعظة.

ومن هذا قوله تعالى: {وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دُخْرَيْنِ} (النمل: 87)

يقول البيضاوي: " (ويوم ينفخ في الصور) في الصور أو القرن وقيل إنه تمثيل لانبعاث الموتى بانبعاث الجيش إذا نفخ في البوق (ففزع من في السماوات ومن في الأرض) من الهول، وعبر عنه بالماضي لتحقق وقوعه. " (الشيرازي الشافعي: VII، 60).

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية • 90
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

وتقول نسخة الشهاب: "وقوله في الصور بضم الصاد وفتح الواو جمع صور بناء على أن الصور بسكون الواو بمعناه والبوق بضم الباء وسكون الواو والقاف معرب بوري، وعلى هذا فهو استعارة تمثيلية شبه هيئة انبعاثهم من الصور إلى المحشر وقد نفخ في الصور بجيش نفخ لهم في المزمار المعروف فساروا إلى ما يريدون، وقوله من الهول أي هول النفخ أو هول المحشر." (الشيرازي الشافعي: VII، 60).

وقريب من هذا قوله سبحانه وتعالى: وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ { (الزمر: 68).

يقول البيضاوي: "ونفخ في الصور) يعني المرة الأولى (فصعق من في السماوات ومن في الأرض) خر ميئاً أو مغشياً عليه (إلا من شاء الله) قيل جبريل وميكائيل وإسرافيل فإنهم يموتون بعد، وقيل حملة العرش (ثم نفخ فيه أخرى) نفخة أخرى وهي تدل على أن المراد بالأولى ونفخ في الصور نفخة واحدة كما صرح في مواضع، وأخرى تحتل النصب والرفع (فإذا هم قيام) قائمون من قبورهم ومتوقعون وقرئ بالنصب على أن الخبر (ينظرون) وهو حال من ضميره والمعنى يقبلون أبصارهم في الجوانب كالمبهوتين أو ينتظرون ما يفعل بهم." (الشيرازي الشافعي: VII، 352).

وتقول نسخة الشهاب تعليقا: "قوله يعني المرة الأولى) يعني النفخة الأولى وقد اختلف في عدد النفخات فقول هي ثلاث؛ نفخة الفزع ونفخة الصعق ونفخة البعث وقيل هما نفختان ونفخة الفزع هي نفخة الصعق والأمران لازمان فيهم ففزعوا حتى ماتوا قال القرطبي في التذكرة والذي دلت عليه الأحاديث الصحيحة أنهما نفختان لا ثلاث فالأولى يميت الله بها كل حي والثانية يحيي الله بها كل ميت وقوله خرَّ ميئاً وفي نسخة خروا وهي تحريف وقوله مغشياً عليه في نسخة عليهم باعتبار معنى من وصعق يكون بمعنى مات وغشي عليه ولذا فسره المصنف رحمه الله بهما." (الشيرازي الشافعي: VII، 352).

ويقول القنوي: "ونفخ في الصور: أي إذا نُفِّخَ في الصور لكن لتحقيق وقوعه وعبر بالماضي. ويقول أيضاً: "قدر مضاف في الموضعين لأن سلاسة المعنى يقتضي ذلك لأن نفخ الصور نفسه ليس يوم الوعيد، وهو ظاهر وبعد تقدير الوقت فذلك الوقت، فذلك الوقت ليس وقت يوم الوعيد بل تحقق يوم الوعيد وقت إنجازهِ والاكتفاء بالوعيد لكونه أهم كما

اكتفى بالانذار في أكثر المواضع فلا يقال هذا مناسب لكون الخطاب للفاجر وهذا أولى من أن يقال واكتفى بالوعيد لمراعاة الفاصلة لأنه إذا كان الوعد مقدماً يوجد الفاصلة أيضاً." (عمر 2001: XVI، 159).

فالآية الكريمة بدأت الحديث بالزمن الماضي (نفخ - صعق) ثم استكملت الحديث عن مشاهد يوم القيامة، وعلى الرغم من أن استخدام الزمن الماضي يأتي لتحقيق وقوع الفعل ، إلا أن حاشية القنوي لجأت إلى التأويل بإضافة (إذا) لفهم المعنى وأنه في المستقبل، لأن (إذا) عندما تضاف إلى زمن الفعل الماضي تحول دلالاته إلى التعبير عن المستقبل، ولأن هذا ما يفهم من معنى السياق، وهذا يحدث أيضاً في صيغة الماضي إذا جاءت في جملة الشرط. ويقول تعالى في سورة الزمر أيضاً: { وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا } (الزمر: 71).

يقول تفسير البيضاوي: "(وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة) إسراعاً بهم إلى دار الكرامة وقيل سيق مراكبهم إذ لا يذهب بهم إلا راكبين (زمرًا) لتفاوت مراتبهم في الشرف وعلو الطبقة (حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها) حذف جواب إذا للدلالة على أن لهم حينئذ من الكرامة والتعظيم ما لا يحيط به الوصف وأن أبواب الجنة تفتح لهم قبل مجيئها منتظرين وقرأ الكوفيون فتحت بالتخفيف." (الشيرازي الشافعي: VII، 354).

وتقول نسخة الشهاب: "(قوله إسراعاً بهم إلى دار الكرامة) جواب عما يقال من أنه عبر عن ذهاب الفريقين بالسوق وهو مناسب في حق الجهنميين لما في السوق من الازعاج وإشعاره بالإهانة بأنه شتان ما بين السوقين فإن الأول لتعجيلهم إلى العقاب والألام ها لاسراعهم إلى الإكرام واختير للمشاكلة وقوله إلى الجنة يدفع إيهام الإهانة مع أنه قد يقال إنهم لما أحبوا لقاء الله أحب الله لقاءهم فلذا حثوا على دخول دار كرامته ثم أجاب بجواب آخر اختاره الزمخشري بأن المراد هنا بسوقهم سوق دوابهم لأنه ورد في الحديث يحشر الناس على ثلاثة أصناف صنف مشاة وصنف ركبان وصنف يجرون على وجوههم والأول المخطون والثاني المخلصون والثالث العصاة ومرضه لأنه لا قرينة في النظم عليه ولأن الحديث خصه بصنف وما هنا عام وقوله على تفاوت مراتبهم الخ فلذا جعلوا زمرًا وكذلك يدعون من أبواب متعددة ومنهم من يسرع ومن يكون كالبرق الخاطف إلى غير ذلك مما

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية • 92
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

ورد في الأحاديث (قوله حذف جواب إذا الخ) لأن الحذف يشعر بأنه لا ينحصر ولا يحيط به نطاق البيان والدلالة على تقدم الفتح لأنه جملة حالية بتقدير قد فهم جاؤها بعدما كانت مفتحة لهم كما يدل عليه مقارنته للمجيء والحال الماضية مشعرة بالتقدم واحتمال العطف الصادق بالمعنية هنا مرجوح وهو كالممنوع في حكم البلاغة لأنه ورد في آية أخرى جنات عدن مفتحة لهم الأبواب والقرآن يفسر بعضه بعضاً ومخالفته لما قبله لفظاً تقتضي مخالفته معنى ولا يكون إلا بما ذكر إذ لو قصد المعية جعل جواباً لأنه يفيد فاقول بأنه بالعطف يتم المرام من جملة الأوهام، (قوله منتظرين) حال وهو بصيغة المفعول أو الفاعل من فاعل المجيء أو فتح المقدر فالمعنى أن خزنة الجنان فتحوها ووقفوا منتظرين لهم أو هي فتحت قبل مجيئهم بصفة الانتظار وظاهر كلامه مشعر بأن الجواب مقدر هنا فيكون قوله وقال لهم الخ معطوفاً على الجواب والزمخشري قدره بعد قوله خالد بن وكان المصنف خالفه لأنه يكون بعض الجواب مذكوراً وهذا أولى لكن ما ذكره الزمخشري أقوى بحسب المعنى لأنه إذا قدر هنا فازوا بما لا يعد ولا يحصى من التكريم والنعيم صار قوله وقال الخ مستغني عنه بخلاف ما إذا قدر بعده ولأن الظاهر أن هذه الجملة متعاطفة فالتقدير بينها خلاف الظاهر وهذا هو مراد السعد بقوله إذ عنده يتم الشرط بذكر المعطوفات فلا يرد عليه المنع كما قيل. " (الشيرازي الشافعي: VII، 354-355).

على الرغم من طول الاقتباس إلا أن أهميته هنا تكمن في تتبعه لتفسير البيضاوي بالشرح والتوضيح، وكذلك توضح مقارنته - التي تظهر أحياناً - بين كلام البيضاوي وكلام الزمخشري محاولته الترجيح بين الروايات في بعض الأوقات، بل والانتصار لرواية على أخرى في أوقات أخرى.

وتقول نسخة القنوي: "علي تفاوت أقدامهم الخ يساق المتبوعون أولاً ثم التابعون ثانيًا." (عمر 2001: XVI، 582).

ونلاحظ أن حاشية القنوي قدم تفسيراً من الناحية اللغوية لمعنى كلمة (سبق) حيث إن الكلمة تصور مشاهد يوم القيامة والجميع يساقون جماعات ويتقدمهم أكثرهم فجوراً ومعصية وهو (المتبوعون) ورغم محاولتهم التبرأ من متبعيهم إلا أن هذا لا يتفَع يوم القيامة،

وهذا ما ظهر أيضاً في قوله تعالى: {إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ} (البقرة: 166).

وقريب من هذا قوله تعالى: {اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ} (الحديد: 20).

يقول البيضاوي في تفسيره: "اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد) لما ذكر حال الفريقين في الآخرة حقر أمور الدنيا أعني ما لا يتوصل به إلى الفوز الآجل بأن بين أنها أمور خيالية قليلة النفع سريعة الزوال لأنها لعب يتعب الناس فيه أنفسهم جداً إتعاب الصبيان في الملاعب من غير فائدة ولهو يلهون به أنفسهم عما يهتمهم وزينة كالملابس الحسنة والمراكب البهية والمنازل الرفيعة وتفاخر بالأنساب أو تكاثر بالعدة والعدد ثم قرر ذلك بقوله (كمثل غيث الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً) وهو تمثيل لها في سرعة تقضيها وقلة جدواها بحال نبات أنبته الغيث فاستوى أعجب به الحرات أو الكافرون بالله لأنهم أشد إعجاباً بزينة الدنيا ولأن المؤمن إذا رأى معجباً انتقل فكره إلى قدرة صانعه فأعجب بها والكافر لا يتخطى فكره عما أحس به فيستغرق فيه إعجاباً ثم هاج أي يبس بعاهة فاصفر ثم صار حطاماً ثم عظم أمور الآخرة الأبدية بقوله (وفي الآخرة عذاب شديد) تنفيراً عن الانهماك في الدنيا وحنأ على ما يوجب كرامة العقبي ثم أكد ذلك بقوله (ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) أي لمن أقبل عليها ولم يطلب بها الآخرة." (الشيرازي الشافعي: VIII، 160).

وتقول نسخة الشهاب: "قوله (حقر أمور الدنيا) ليس المراد أن فيه مضافاً قبل الحياة الدنيا بل إن الحياة الدنيا عبارة عما فيها من الأمور وقوله أعني وفي نسخة وهي والمراد به تخصيص المحقر منها للنور المذكور لا يخفى ودخل فيه المباح وقوله بأن متعلق بحقر وقوله أمور خيالية الخ من قوله لهو ولعب فإن مثله مما يتلهى به وتشغل بمثله الصبيان كذلك وقوله ثم قرر عطف على قوله حقر الخ والعدد بفتح العين الكثرة والعدد بضمها جمع عدة وهو ما يعد ويدخر ونحوه (قوله وهو تمثيل الخ) أي قوله كمثال الخ تمثيل

تغير المعنى الزمني داخل الجملة العربية • 94
دراسة لغوية في تفسير البيضاوي

للحياة الدنيا وقوله في سرعة تقضيها السرعة مأخوذة من تشبيه جميع ما فيها من السنين الكثيرة بمدة نبت غيث واحد فإنه في أقل من سنة فلا وجه لما قيل الأولى طرح السرعة فإن ثم لا تناسبه (قوله أعجب به الحراث) جمع حارث ككافر وكفار وهو تفسير للكفار بالحراث لأنه يقال للحارث كافر بمعنى سائر لستره ما بذره في الأرض وإنما فسره به لأن التخصيص بالكفار لا وجه له بحسب الظاهر. " (الشيرازي الشافعي: VIII، 160).

ويقول القنوي في حاشيته: "ولذا قيل ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه وأبلغ منه ما قيل ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله ثم هاج أشار إلى أن المضارع بمعنى الماضي بقرينة أعجب الكفار والأحسن أن يكون الماضي والمضارع للإستمرار إذ الحكم كذلك إلى يوم القيامة فاصفر معنى فتراه مصفراً للتنبية على ما ماضويته قوله ثم صار الخ معنى ثم يكون حطاماً أي يكون بمعنى صار للإنتقال وقد عرفت أن ثم في الموضوعين لا ينافي سرعة التقضي ولك أن تقول إن ثم فيهما للإستبعاد الحطام ما يبس وتكسر والهيجان بمعنى اليبس فهو أعم من الحطام ولذا ذكر أولاً قوله {يهيج} ثم حطاماً." (عمر 2001: XVIII، 464).

فالعلان (يهيج - يكون) جاءا للتعبير عن الزمن الماضي والمشهد كله لغوي بلاغي، حيث تم تصوير الحياة الدنيا ومشاهد يوم القيامة وما فيها من أهوال في آية واحدة، على أننا نلاحظ كيفية اتفاق واختلاف القنوي مع تفسير البيضاوي وحاشية الشهاب، فالمضارع هنا بمعنى الماضي لوجود قرينة لفظية موجودة في السياق اللغوي للآية الكريمة هي (أعجب الكفار).

ومن هذه الأمثلة قوله عز وجل: {فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ} (الملك: 27).

يقول البيضاوي: " (فلما رأوه) أي الوعد فإنه بمعنى الموعود (زلفة) ذا زلفة أي قرب منهم (سيئت وجوه الذين كفروا) بأن علتها الكآبة وساءتها رؤية العذاب (وقيل هذا الذي كنتم به تدعون) به تطلبون وتستعجلون تفتعلون من الدعاء أو تدعون أن لا بعث فهو من الدعوى." (الشيرازي الشافعي: VIII، 226).

وتقول نسخة الشهاب: " (قوله ذا زلفة) هو منصوب على الحال أو الظرفية وإنما يحتاج إلى التقدير إذا كان بمعنى القرب أما بمعنى القريب فلا وقوله بأن علتها الكآبة أي

ظهر عليها آثارها فإن الكآبة الغم والانكسار والحزن والضمير للوجوه وقوله ساءتها الخ إشارة إلى فاعله المقدر ولا يلزم أن يكون فاعلاً حقيقياً." (الشيرازي الشافعي: VIII، 226).

فالسباق في الآية الكريمة يعبر عن مشاهد يوم القيامة وعن المستقبل، إلا أن الأفعال جاءت في الزمن الماضي، وهذا من الدلالة العقلية، حيث إن هذه مشاهد يوم القيامة رغم أنها من الغيبيات إلا أن وقوعها مؤكد رغم أنها ليست مادية ولا من المحسوسات.

نستطيع أن نقول إن هذا البحث حاول الوقوف على ظاهرة مهمة من ظواهر اللغة العربية والتي كان لها أثرها الواضح في القرآن، فقد نزل القرآن الكريم بلغة عربية فظهرت فيه خصائص وسمات اللغة العربية، فتحول المعنى الزمني في السياق القرآني إنما يثير انتباه المتلقي والقارئ ويحثه على محاولة إعادة فهم ما استشكل عليه لمتابعة جميع الأبعاد الدلالية للمعنى اللغوي في الآيات القرآنية.

كما أن الأمثلة السابقة تدل على أن الزمن في اللغة العربية متعدد وليس قاصراً فقط على الأزمنة الثلاثة (الماضي – المضارع – الأمر) فالفعل الماضي قد يدل على الحال الواقع في الزمن الحاضر، كما قد يدل أحياناً على ما يستقبل من الزمان وما سوف يحدث، كما يوجد مجموعة من الحروف والأدوات يمكن أن تدخل على الفعل فتغير دلالاته الزمنية إلى دلالة زمنية أخرى، مما يدل على تعدد الزمن في اللغة العربية.

كذلك لم يقتصر الأمر على القرآن الكريم فقط، بل هو موجود أيضاً في كلام العرب وحديثهم وأشعارهم كقول الفرزدق:

كتبت وعجلت البرادة، إنني إذا حاجة طالبت عجت ركابها

ولي ببلاد الهند، عتد أميرها حوائج جمّات وعندي ثوابها

(الحاوي 1983: 144).

فكلمة (عجلت) هي فعل ماضٍ في بنائها على أنها جاءت في سياق حوّل دلالتها إلى زمن المضارع، وبالتالي نلاحظ تغير المعنى الزمني هنا.

وفي النهاية نستطيع أن نقول إن البحث قد توصل إلى مجموعة من النتائج.

النتائج

يهدف علم التفسير إلى معرفة كيفية نطق ألفاظ القرآن الكريم، ومعرفة دلالات كتاب الله تعالى وفهم آياته، وعلم النحو يهدف إلى بلوغ الفصاحة وفهم اللغة العربية والنطق بها. العلاقة بين علم النحو وعلم التفسير علاقة قديمة؛ حتى إن أكثر الروايات التي تكلمت عن نشأة علم النحو تُرجع سبب ذلك إلى اللحن في القرآن الكريم.

تفاعلت حاشية الشهاب مع تفسير البيضاوي بالاختلاف أحياناً والاتفاق في أحيان أخرى. أحياناً لا تعلق حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي وتقدم تفسيراً مختلفاً من وجهة نظر أخرى. اشتركت حاشية الشهاب مع حاشية القنوي في بعض التعليقات والحواشي والآراء، وفي بعض الأحيان تستكملان سوياً فهم ما صعب فهمه في تفسير البيضاوي. جاءت أبرز مشاهد يوم القيامة في سياق الزمن الماضي، وقد أجمع المفسرين أن هذا لتأكيد وتحقق الوقوع.

نستطيع أن نفهم الأفعال الزمنية في الآيات القرآنية من خلال السياق اللغوي الذي جاءت فيه وليس من خلال المعنى المعجمي فحسب. تغير معنى الزمن اللغوي من خلال السياق القرآني أعطى معاني عديدة أبرزها التأكيد على وقوع الحدث، كما أن هذا التغيير ساهم في رؤية مشاهد يوم القيامة في صورة المشاهد الحقيقية المؤكد وقوعها.

ساهمت حاشية الشهاب في توضيح تأثير البيضاوي بتفسير الزمخشري بين دفتي التفسير، كما أوضحت مخالفة البيضاوي للزمخشري في أوقات أخرى. إن مجموعة من الدراسات النحوية واللغوية حول تفسير القرآن الكريم من شأنها أن توضح بواطن ومعاني جليلة للغة العربية لغة القرآن الكريم.

الظواهر اللغوية النحوية تؤكد على تعدد إعجاز وبيان القرآن الكريم كما تؤكد على إمكانية التعدد في الدلالات والتعبير باللغة العربية. اللغة العربية غنية بالمفردات الدالة على الزمن، فالفعل الواحد قد يأتي للدلالة على أكثر من زمن تبعاً للسياق الذي جاء فيه.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

ابن جني (د.ت.). الخصائص، (تحقيق: محمد علي النجار). بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر.

ابن منظور (2010). لسان العرب، ط 3، I-XV. بيروت، دار صادر
 الأنباري، أبو بركات عبد الرحمن بن محمد (2003). نزهة الألباب في طبقات الأدباء،
 (ت: محمد أبو الفضل إبراهيم). ط 1، بيروت، المكتبة العصرية.
 الجرجاني، علي بن محمد الشريف (1990). كتاب التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان.
 الزرقاني، محمد عبد العظيم (1998). مناهل العرفان في علوم القرآن، I-II. بيروت، دار
 قتيبة.

الزركشي، بدر الدين (2004). البرهان في علوم القرآن، (ت: محمد أبو الفضل إبراهيم). I-
 IV. القاهرة، المكتبة العصرية.

السراري، أبي بكر (2002). مختار الصحاح، بيروت، دار الكتاب العربي.
 السعيد، عبد الستار فتح الله (1991). المدخل على التفسير الموضوعي، ط 2، القاهرة، دار
 التوزيع والنشر الإعلامية.

السيرافي، الحسن بن عبد الله (1985). أخبار النحويين والبصريين، (ت: محمد إبراهيم
 البنا). القاهرة، دار الاعتصام.

الشيرازي الشافعي، ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد (د.ت.). أنوار التنزيل
 وأسرار التأويل عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي، I-VIII. بيروت،
 دار صادر.

آبادي، الفيروز (2003). القاموس المحيط، ط 7، بيروت، مؤسسة الرسالة.
 الحاوي، إيليا (1983). شرح ديوان الفرزدق، ط 1، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
 حسان، تمام (1994). اللغة العربية مبناها ومعناها، الدار البيضاء، دار الثقافة.
 عمر، عبد الله محمود محمد (2001). حاشية القنوي علي تفسير الإمام البيضاوي، ط 1، I-
 XX. بيروت، دار الكتب العلمية.

محمد بن يوسف، أبو حيان (1992). البحر المحيط، I-VIII. بيروت، دار الفكر.

DİN SOSYOLOJİSİ'NDE BİR DİNİ OTORİTE TİPİ OLARAK DİN KURUCUSU

Niyazi AKYÜZ*

Öz

“Din kurucusu”, J. Wach’ın, dini otorite tipolojisinin önemli kavramlarından biridir. Weber, dinî otoritenin karizma sayesinde kullanıldığını belirtir. Wach, Weber’in dinî otorite tipleri konusundaki ilk sistematik incelemesinden ilham almıştır. O, dinî otoriteyi kullananları çeşitli niteliklerine göre sınıflandırmıştır. ‘Din Kurucusu’ kavramı, karizmatik şahsiyetin temel niteliğini veya faaliyetini değil, onun yaptıkları ve söylemlerinin, tarihi ve sosyal süreçte yaptığı etkiyi ifade eder. Evrensel dinlerin önemli bir özelliği, bir kurucusunun olmasıdır, uzak doğu dinlerinde üstad, İslam’da Peygamber veya Hıristiyanlıkta Hz. İsa gibi. Bu kurucuların her biri emsalsiz bir tecrübeyi temsil etmiş ve insanların inanç ve ümitlerinin timsali haline gelmişlerdir. Kurucunun mesajı, kişisel karizmasının meydana getirdiği etkinin dışında, sosyolojik olarak bir “kristalleşme” merkezi yaratmıştır. Kurucular, dengeli ve aşırılıktan uzak davranışlarıyla temayüz ederler. Bütün din kurucuları, milli din bağına muhalefet ederek dini/milli topluluğu yeni ve evrensel mesajlarıyla sarsmışlardır. O ana kadar millî dinî toplulukta geçerli olan mükellefiyetleri kaldırarak yeni ve yüksek değerleri vurgulamışlardır. Büyük kurucular, kendi toplumunda belli bir sosyal sınıfa mensuptu. Fakat onların mensup olduğu sosyal sınıfın özelliklerinin o dinin mesajı üzerinde büyük bir etkisi olmamıştır. Kurucuların doğduğu milli dinî toplulukların karakteristik özelliği “kutsal adetler”dir. Kurucular, yeni dinin protestosunu özellikle bu ‘kutsal adetler’e yöneltmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, J. Wach, Dini Otorite Tipolojisi, Dini Gruplar, Din Kurucusu.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: niyaziakyuz06@hotmail.com.

Religious Founder as A Religious Authority Type in Sociology of Religion

Abstract

“Founder of religion” is a important concept of Wach’s religious authority typology. Weber indicates that the religious authority is used with charisma. Wach was inspired by Weber's first systematic review of religious authority types. He has classified the users of religious authority according to various characteristics. The concept 'founder of religion' refers to the effect of the charismatic personality's actions and discourses on historical and social processes, not on his basic character or activity. Having a founder is an important feature of universal religions like a master in far eastern religions, Prophet in Islam or Jesus in Christianity. Each of these founders represented an unprecedented experience and became a model of people's faith and hope. The message of the founder has created a sociological "crystallization" center, apart from the effect of his personal charisma. The behaviors of the founders stand out with being balanced and far from extremism. All founders of religion have shaken the religious/national community with new and universal messages by opposing the national bond of religion. They have removed the obligations in the national religious community which have existed so far and emphasized new and high values. Great founders are members of a particular social class in their society. But the characteristics of the social class to which the great founders belonged didn’t greatly affect that religion’s message. The characteristic feature of the national religious communities where the founders were born is "sacred customs". The founders have especially directed the new protest of religion to these 'sacred customs'.

Keywords: Sociology of Religion, J. Wach, Religious Authority Typology, Religious Groups, Founder of Religion.

İnsan toplumsal bir varlıktır ve tarih boyunca yalnız yaşamamıştır. Bazı yalnız yaşama örnekleri ya ferdi kalmış ya da sadece romanlarda yer almıştır. Tarih boyunca ilkel kabilelerde olsun, günümüzde olsun din, insanları gruplaşmalara sevk eden değer ve inançlardan biridir.

Dini gruplaşmalar, insanlık tarihinin ilk bilinçli gruplaşmalarından biridir. Bununla birlikte bu bilinçli gruplaşmalar, diğer toplumsal organizasyonlarda olduğu gibi, dini organizasyonlar içinde de ortaya çıkmıştır. Bu bilinçli gruplaşmalar tarihi olarak evrensel dinlerle birlikte sürekli tezahürler haline

gelmişlerdir. Toplumdaki gruplar çeşitli açılardan sınıflandırılabilir. Grup üyelerinin birbiri ile ilişkilerinin türü açısından yapılan bir sınıflamayı temel aldığımızda; biri, üyeler arasında yüz yüze ilişkinin yoğun, dayanışmanın güçlü olduğu birincil grup, diğeri ilişkilerin resmi ve biçimsel olduğu ikincil grup olarak isimlendirebiliriz. İşte dini gruplaşmalar, üyeler arasında yüz yüze ilişkilerin hakim olduğu, çok güçlü dayanışma duygularıyla birbirine kenetlenen kişilerin mensubiyetiyle karakterize edilen gruplaşmalardır. Dini gruplaşmalar meselesini iki şekilde inceleyebiliriz. Birincisi din dışında kalan sebeplerle ve dinin ortaya çıkışından önce mevcut olan grupların dinin taşıyıcısı olma halidir. Kan birliğine dayalı grupların aynı zamanda ibadet ve inanç birliği haline gelmesi böyle gerçekleşir. Bu durumda mevcut grup bağının din vasıtasıyla daha da güçlenmesi beklenebilir. İkincisi, dinin kendiliğinden yeni gruplaşma prensiplerine dayalı gruplar yaratmasıdır. Böyle grupların birinci durumdaki gruplarla hiç bir benzerlik ve ilgisi yoktur. Dini tarikatlar, kardeşlik grupları, mezhepler ve kiliseler böyle gruplardandır (Freyer 1964: 39). Bu iki halden birincisine tabii dini gruplar, ikincisine sırf dini gruplar denir. Sırf dini gruplar, evrensel dinlerle birlikte sürekli olgular haline gelmişlerdir. Grup yapılarının en önemli özelliği, grupta bir liderin olması, bu liderin, grup üyelerini çeşitli özellikleriyle etkilemesi ve liderin arkasından gitmelerini sağlamasıdır (Freedman vd. 1989: 435–436). İlkel topluluklarda bile, toplumun çeşitli kesimleri üzerinde büyük etkisi olan, dini kabiliyetlere sahip şahsiyetlerin varlığı bilinmektedir. Tarihte dinlerin gelişiminde önemli rol oynamış olan bu şahsiyetlerden bazıları düşünce, eylem ya da sosyal teşkilata yenilikler katmış, bir taraftan iman ve ibadette canlılık meydana getirip onları yeniden şekillendirirken; diğeri taraftan vahiy ve ilhamları geleneksel kalıplarla yorumlamışlardır (Wach 1995: 178).

Kavram Olarak Din Kurucusu: Esasen evrensel dinleri karakterize eden önemli bir husus, dini kuran ya da temellendiren ve oluşumunu gerçekleştiren bir kişinin varlığıdır. Bu durumda onlar için “din kurucusu” gibi genel bir terim kullanılabilir. Bu kimseler uzak doğu dinlerinde dini öğretene, hoca, üstat; İslam’da Peygamber; Hıristiyanlık’ta ise İsa’nın zatıdır (Freyer 1964: 50). Bu kişiler çeşitli toplumlar veya dinlerde az veya çok sıklıkla ortaya çıkabilir. Yeni bir dinî mesaj ile harekete geçirilen kitleler tarafından kendisine dinî bir karizma atfedilen şahıslar, bu yolla bir dinî otoriteyi de kullanırlar. Bu tür şahıslara, ister ferdî, ister gruplaşmış olsun pek çok ilkel kabileden bile rastlanmaktadır. İnsanlar ile ruhlar arasında tavassut etmeyi meslek haline getirmiş olanlara ve onları bu ilişkiye elverişli kılmak amacıyla bazı ayinleri icra edenlere ilkel toplumlarda farklı derecelerde saygı gösterilir. Hemen bütün

dinî millî topluluklarda dinî bir güce sahip olan ve dinî tasavvurlar üzerinde temellenen birçok egemenlik şekilleri görülmektedir. Geçmiş dönemlerde egemenlik şekilleriyle ilgili tüm icraatların kabile şefi ya da kralın şahsında toplandığı anlaşılmaktadır (Mensching 1994: 39). Geçmiş dönemlerde idare etme kabiliyeti, ilâhî bir görünüm şeklinde anlaşılmış ve ilâhî bir cevher (ya da ilâhî vergi) olarak tasvir edilmiştir. Gerek ilkel kabilelerde olduğu gibi geçmiş dönem krallarının kurtuluş getirerek gökten inmiş oldukları kabul edilsin, gerek kabile şefi ve krallarda karizmatik bir gücün olduğu düşünülün, her iki durumda da hükümdarın ilâhî bir güce sahip olduğuna inanılmaktadır. Mesele Avesta'da, Eski Farsça'da "mutluluk parıltısı" anlamına gelen "chvarnah" kavramına rastlanmaktadır ki bu konuda Lommel şunları söyler: "Aslında mutluluk parıltısı, ilahi bir işaret ve herkesten önce kral olmaya davet edilen kişinin mistik farklılığıdır" (Mensching 1994: 40). İlkel kabilelerdeki kabile başkanları, krallar ve nispeten gelişmiş topluluklardaki bütün din önderleri, cemaat ya da halk tarafından kendilerinde bulunduğu inanılan bir güç, yetenek yoluyla olsun, kendilerine atfedilen bu karizma ile dinî bir otoriteyi kullanırlar. Çoğunlukla dinî tecrübe ile ilgili otorite, bir hazırlanmaya veya mesleki formasyona değil, kişisel bir karizmaya (ilahi lutfu) bağlıdır. Bu karizmayla donanmış şahsa, kendisiyle ilişki atfedilen o ruh veya ilah aracılığıyla konuştuğu bir ağız olarak bakılır. Eski Ahit'teki peygamberlerin büyük sorunu, gerçek ve sahte peygamberlerin özelliklerinin birbirine karışmasıdır. Her ikisi de dünyanın normal gidişatının dışına çıkarlar. Bu sebeple onlara, bazan adına konuştuğu ilah için saygı, bazan da kötü ruh tarafından sahip olunan varlık için saygı, merhamet ve tahkir karışımı olan bir korkuyla bakılır. "Karizmatik peygamberlik" ile "kişisel anormallik", çoğu zaman çakışır. Bununla birlikte dinî otorite, her zaman için olağanüstü bir psiko-fizyolojik yapıya bağlı değildir. Manevi, zihnî ve ahlâkî büyük yetenekler, din önderinin çevresi tarafından saygı görmesine ve yüceltilmesine katkı sağlayabilir. (Wach 1995: 394).

Dini önderler, çeşitli kabiliyet ve özelliklere sahip olabilirler. Dinî otorite konusunda hangi şahsiyet tiplerinin, diğerlerine oranla daha kolay iddia sahibi olduğunu belirleyecek kriterler acaba mevcut mudur? Bu tür bir otoritenin öncelikle fertlere fizyolojik olarak atfedilmiş bir nitelikten ileri gelebileceği anlaşılmaktadır. Şöyle ki bir şahıs, diğerlerinden "asabi" mizacı bakımından farklı olabilir. Ancak ne zaman ki, ona özel bir tabiat ve güçler atfedilir, onun orijinal bir varlığı ya da hareket tarzı olduğu fark edilir, işte o zaman ona korku ile bakıldığı görülür. Fakat bu durum, genelde aşağı kültür seviyelerinde görülür. Kültürün yüksek seviyelerinde ise daha ince ve belirli ayırımlardan hareket edilir. Bu topluluklarda vücut ya da zihnin tüm anormal ve olağanüstü

durumları "kutsal" olarak değerlendirilmez. Görünmez olanla temasın söz konusu olduğu bu gruplarda bu teması gerçekleştiren kişi, ilâhî varlığın bir "organı" veya "ağzı" haline gelebilir. Yine bu kişi, görünen ve görünmeyen dünya arasında bir "elçi" veya "aracı" olduğunu öne sürerek, kendisine kuvvetli bir nüfuz sağlayan otoriteyi elde edebilir (Wach 1995: 395).

Karizma: Bütün din kurucularında, peygamberlerde, dini teşkilatın liderleri olan rahiplerde mevcut olduğuna inanıldığı için 'karizma' terimine de açıklık getirmek gerekiyor. "Karizma" terimi sosyolojiye Weber tarafından dahil edilmiştir. O, bu terimi yoğun olarak, iktidarın ve gücün meşrulaştırılma türlerini açıklamak için kurduğu hakimiyet sosyolojisi alanında kullanır. Karizma ve karizmatik şahsiyetin çeşitli tipleri mevcut olmakla beraber, temel olan tip, dinle ilgilidir. Kavram Yeni Ahit'in Yunancasından türetilmiştir (karizma=lütfu ilahinin vergisi); fakat bu olay bütün dünyada bilinir. İlkel topluluklar "mana"dan söz ederler ki aynı şeye delalet eder. Farsça'da, dini önderin kendisiyle dolu olduğu farz olunan "chvarnah=şöhret" ile karşılanmaktadır. Cermen kabileleri, bazı klan veya aileleri buna benzer bir vasıfla mükafatlandırıyorlardı. Weber, dinî otoriteyi kullanma yetkisini ellerinde bulduran şahısların, bunu, karizma sayesinde kullandığını belirtir. Dinî otoriteyi kullananları çeşitli niteliklerine göre tasnif eden Wach, ilgili bölümde, Weber'in dinî otorite tipleri konusundaki ilk sistematik incelemesine dayanmıştır (Turner 1991: 40).

Din Kurucularının Nitelikleri: "Din kurucusu", J. Wach'ın, dini otorite tipolojisinin önemli kavramlarından biridir. O, dini otoritenin en önemli tiplerinden olan din kurucularının şahsiyetlerini inceleyerek işe başladığında, onların toplumsal faaliyetlerinin etkisi hakkında genel sonuçlar çıkarmanın zorlaştığını söyler. Yani Hz. Muhammed, Hz. İsa, Buda, Konfüçyüs, Zerdüş, Lao-tse ve Mani arasında karşılaştırma yapmak zor bir iştir. Bu kurucuların her biri eşi bulunmaz bir tecrübeyi temsil etmiş ve insanların inanç ve ümitlerinin birer sembolü haline gelmiştir. Araştırıldığında büyük kurucuların hayat hikayelerinde dikkat çekici benzerlikler görülür. Aynı şekilde bu önderlerin çevreleriyle olan ilişkilerinde ve taraftarları arasındaki insan tipleri içinde de benzerlikler görmek hayret vericidir. Bu kurucuların şahsiyetleri ve tebliğlerinin bütünleştirici gücü çok önemli bir konudur. 'Kurucu' kavramı, şahsiyetin temel özelliğini veya faaliyetini değil, karizmanın tarihi ve sosyal süreçte yaptığı etkiyi ifade eder. Büyük kurucuların hiç biri 'din kurduğunu' öne sürmemiştir: Onların her biri kendine has tarzıyla, Tanrı, dünya ve insanlar karşısındaki tutumunu belirleyen bir tecrübeyi sonuna kadar sürdürmekle

meşgul olmuştur. Bir ilahiyatçı, bir reformcu ve bir “peygamber” olan Hz. İsa’ya, çağdaşlarının pek çoğu bir ‘büyücü’ gözüyle bakmışlardır. Sosyolojik olarak değerlendirildiğinde O, başka birçok kişi gibi bir dini grubun rehberiydi. Ancak bu, sıradan bir rehberlikten çok farklıdır. Onların ölümünden sonra onun peşinden gidenler hesaba katılmadığında bile bu sosyolojik tanımlama, bu rehberliğin gücünü tam olarak anlatamaz. Semavi dinleri dikkate almasak bile Hz. Muhammed, Hz. İsa, Konfüçyüs, Buda, Zerdüşt ve diğerleri gibi büyük din kurucularının ömürleri boyunca yaptıklarının yanında, Wach’ın, Peygamber, Din Kurucusu, İlahiyatçı, Reformcu, Rahip gibi tipolojik kavramlarının ifade ettikleri sönük kalır. Onların taraftarlarının ya da öğrencilerinin sayısının hiçbir önemi yoktur. Taraftarları üzerinde şahsiyetleri yoluyla elde ettikleri nüfuzları sayesinde Hz. Muhammed, Hz. İsa, Konfüçyüs, Buda, Zerdüşt ve diğerlerinin, büyük dini yapıların kurucusu ya da önderleri haline gelmeleri hem tarihi hem de sosyolojik olarak büyük bir başarıdır. Tarihçi, büyük din kurucularının otoritesinin dünyada meydana getirdiği değişikliklerle ilgilenirken, sosyolog dikkatini, kurucunun ortaya çıkışının, toplumun teşkilatı ve insan ilişkileri üzerindeki etkileri üzerinde toplar (Çapcıoğlu vd. 2010: 58-59).

Din Kurucusuna Saygı/Tapma: Büyük kurucuları, tipolojinin diğer dini şahsiyetlerinden ayırt etmek için başka bir faktöre başvurmak zorunda kalırız. Gerçekte tüm kurucular bizzat dini bir saygıya mazhar olmuşlardır. Fakat bu saygının derecesi ya da götürüldüğü aşırı boyutlar farklılık arz etmektedir. Kurucu kültürünü İslamiyet, Hıristiyanlık, Konfüçyanizm, Budizm, Caynizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Taoizm’de buluyoruz. Diğer dinlerin kurucuları için de böyledir. Ancak Hz. Musa, Luther vb. gibi kurucular ya da başkanların gördükleri saygının derecesi ne olursa olsun, iş tapınmaya kadar götürülmemiştir. Örneğin İsrail’de din adamlarına gösterilen büyük saygıya rağmen, çoğunlukla ibadet konusu olmamışlardır. İsrail’de rastlanmayan farklı bir manzarayı, bize Greko-romen dünya sunmaktadır. Orada Helenik dünyada “theios”a, peygambere, filozofa, krala, falcıya veya o topraklar üzerinde çok etkili olmuş pek çok tipe saygı gösterme, ‘kahramana tapınma’ şeklinde ortaya çıkmıştır.

Din Kurucusunun Şahsiyeti-Tebliğ: Büyük dinlerin tarihi incelendiğinde, kurucunun şahsiyetinin önemi konusunda büyük bir çeşitlilik karşımıza çıkar. Nübüvvet ve hilafet konusunda Müslümanların tartışmalarında, Buda hakkında Hinayana ya da Mahayanistler arasındaki münazaralarda derin fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların toplumsal yankıları büyük ol-

muştur. Büyük ilahiyatçıların veya kurucuların çevresinde, onların şahsı ve tebliği ile ilgili açıklamaya şiddetle bağlı olanlar toplanmışlardı. Kurucunun mesajı, onun temel tecrübesinden gelen dini bir ideal ve değerler skalasını kurmada asli bir öneme sahip olmuştu. Kurucu şahsın karizmasının meydana getirdiği etkiden bağımsız olarak bu temel tecrübe de sosyolojik olarak bir “kristalleşme” merkezi yaratmıştır. Kurucuların iki ortak özelliği ‘vaaz etme’ ve ‘öğretim’dir. Her kurucunun önceliği, kurtuluş ve mükemmellik bildirisini başkalarına nakletmek ve onlara, tecrübe ettiği vahy gerçeğini kabul ettirmek olmuştu. Bu çerçevede yaptıkları etkili ve önemli işler arasında, iyileştirme, yiyecek dağıtımı, şekil değiştirmek, Allah katına yükselmek (miraç), ayı ikiye bölmek vb. mucizevi olaylar da bulunmaktaydı. Bu tür olayların karizmatik ve sosyolojik etki yaratması için, bu toplulukların gelenek ve literatürleri içinde gerekli sosyo-kültürel ortamlar mevcuttu.

Din Kurucusunun ‘Seçilmişlik-Örneklik’i: Kurucu kavramının dini literatürdeki anlamını karşılayan Peygamber, kendisine ‘çağrı’ geldiğinde, ‘seçilmiş’ olduğunun bilincindedir. Bu görevin karakteristik özelliği, ilan edenin kişiliği, onun mücehhez olduğu sürekli güç ile mesajın temel birliğidir. Hz. Muhammed Allah’ın kulu ve elçisi idi. Hz. İsa, (sonradan baba özelliği atfedilen) Tanrı tarafından gönderilmiş olduğunun bilincindeydi. Zerdüş Ahura-mazda’nın, Lao-tse Tao’nun sözcüsüydü. Bu şahsiyetler karakter itibarıyla farklı olsalar bile, onların hepsi ortak bir özelliğe sahipti: “büyüklük”. Üstelik onların davranışı dengeliydi. Onların hiçbirinde ifrat ve mübalağa (aşırılık) yoktu. Hz. Muhammed’in karakteri ve tutumu, mü’minlerin gözünde mükemmelliğin timsali haline gelmişti. Dinler Tarihi açısından peygamberler ve İslam dini söz konusu olduğunda Hz. Muhammed, inananlar açısından söz ve davranışlarıyla bir ahlaki örneklik ortaya koymuştur (Çapcıoğlu 2015: 110). O, diğerlerinden kendini ayıracak başka bir ünvana da layıktı: Diğer büyük kurucular hayatlarını dini tebliğlerini ilan etmeye vakfetmişken Hz. Muhammed, önderlik ettiği halk ve topraklar üzerinde siyasal ve toplumsal bir düzen kurmaya çalışmıştı. Bu noktada O, başka tipolojik kavramlarda ifadesini bulan büyük dini önderler Calvin, Kromvel ve Brigham vb. ile ortak niteliği paylaşmaktadır (Wach 1995: 413-419).

Din Kurucularının Gelenekle İlişkisi

Bütün din kurucuları belli bir milli topluluk içinde yaşamış, fakat kurucular, milli topluluğu, yeni ve evrensel mesajlarıyla sarsmıştı. Elbette onlar, önceden geçerli olan milli, doğal bağlara dayalı dinî gruplaşma prensiplerine

karşı çıkmışlar, onların yerine yeni yüksek değerler ve prensipler koymuşlardı.

Din Kurucularının Milli/Dini/Sosyal Teşkilatın Değerleriyle Mücadelesi: Yeni dinin mü'minlerine nüfuz eden bu tutumlar, din kurucularının ortaya koyduğu muhalefet tavrı, önerdiği alternatif sistem ve dünya görüşü ile beslenmesine rağmen bu durum, kurucuların millî dinlerle ilişkilerini tamamen kestiklerini göstermez. Aksine bütün din kurucuları bir millî dinî topluluktan çıkmıştır. Bu millî dinî topluluk, bu yaratıcı karizmaya sahip kişilerin ferdiyetçi dindarlıkları ve evrensel mesajlarının etkisiyle sarsılmıştı. Onlar millî din bağına muhalefet etmişler, o ana kadar millî dinî toplulukta geçerli olan mükellefiyetleri kaldırarak yeni ve yüksek değerleri vurgulamışlardır. Buda, milletin kast teşkilatlanmasına dayanan Brahmanların dinine karşı çıkmış, onların hegemonyasına, kült pratiklerine ve Veda'nın normatif otoritesine başkaldırmıştı. Buda'nın mesajı, bütün insanlığa, yani hayatın ıstırap çarklarından canı yanan bütün fertlere hitap ediyordu. Hz. İsa, millî dinî topluluğun şeriat kurallarının içine kutsal kitaptaki yüce değerleri dahil etmeye çalışmıştı. Bu anlamda Tora'nın karmaşık emirleri Hz. İsa tarafından, "Tanrı'yı ve komşuyu sevmek" gibi 'iki emr'e indirilmişti. O, hep "eskilerin geleneğini ihlal etmek" le suçlanmıştı. O, bu geleneğe ait olan "seçilmiş millet" karakterini açıkça kınamış ve mevcut dinî geleneği ve otoriteyi reddetmişti. O, kendini öncelikle milletine gönderilmiş kabul ediyor, fakat pratikte Yahudi olmayanlara da hitap ederek mesajını evrenselleştiriyordu. Bu evrensellik, Yahudilerin ilk Hıristiyan topluluğuna karşı gösterdikleri muhafazakar tutuma, St. Paul tarafından gösterilen muhalefet ile somut hale gelmişti (Mensching 1994: 171-172). Hz. Muhammed ise ilk eleştiriyi, mevcut topluluktaki kabile hayatının cemaatçi ilişkilerine yöneltmiş, atalarının inanıp yaptıklarının değil, kendilerinin ne yaptıklarının önemli olduğunu vurgulayıp, ferdî sorumluluğu ön plana çıkarmaya çalışmıştı. Hz. Muhammed'in diğer önderlerden farkı, ilk olarak toplulukta evvelce mevcut olmasına rağmen uygulanmayan gelenekleri -yoksulu doyurmak, yetime ve yaşlıya iyi davranmak, zayıfı korumak gibi niteliklerin yokluğunu- eleştirmesidir. İkincisi Tanrı'nın niteliği ile ilgili -Tanrı'nın putlarla ve insanlarla ilişkileri gibi- tasavvurları, kız çocuklarının diri diri gömülmelelerini, içkiyi ve zinayı tümüyle reddetmesiydi. O, kendi kabilesiyle bile büyük bir zıtlasma içine girmiş, sonunda yurdunu terk etmek zorunda kalmıştı.

Din Kurucularının Sosyal Sınıfları: Şüphesiz bu büyük üstadlar, kendi toplumunda belli bir sosyal sınıfa mensuptu. Bu sebeple bu evrensel dinler, uzun süre kurucunun mensup olduğu sosyal sınıfların karakteristik özelliklerle-

riyle paralel olarak değerlendirildi. Kurucuların mensup olduğu sosyal sınıfın özelliklerinin o dinin mesajı üzerinde önemli bir etkisi olmadı. Buna karşılık onun kişiliği ile mesajlarının muhtevası, dinin esprisinin tanımlanmasında asırlar boyunca önemli bir rol oynadı. Hz. Muhammed'in ailesi orta sınıfa mensuptu. İlk evliliğini de tüccar olan Hz. Hatice ile yaptı. Onun davetine ilk uyanlar özellikle zengin ailelerin çocukları, gençler ve toplumsal sistemden canı yananlardı. Bu sebeple İslam'ın ne aristokratlara ne de aşağı sınıflara dayandığı söylenebilir. Buda hem asil bir kasta hem de savaşçı bir toplumsal sınıfa mensuptu. Tanrı kavramına sahip olmayan spiritüel bir din olan Budizm'e inananlar da asil kasttan geliyordu. Alt sosyal sınıfa mensup olanların istisna teşkil ettiği bu din asil kastın özellikleriyle tanımlanıyordu. Hıristiyanlığa ilk girenler de aşağı sınıflara ait olup, orada aristokratlarla zenginler istisnai bir durum oluşturuyordu (Mensching 1994: 171-172).

Din Kurucularının Milli/Kutsal Adetlerle Mücadelesi: Kurucuların doğduğu milli din toplulukların karakteristik özelliği “kutsal adetler”di. Hiçbir şey yeni dinin protestosunu, Kurucuların adetlere karşı verdiği savaş kadar harekete geçirememiştir. Bu durum özellikle Araplar için geçerlidir. Araplar, atalarından miras kalan kural ve adetlere son derece bağlıydı. Onlara göre tek gerçek ve doğru vardı: Atalarından miras kalan adet ve kavramlarla uyuşanlar. Hz. Muhammed onların içinden çıkmış, onlara cennet-cehennemi, son yargılamayı haber vermişti. Eğer Hz. Muhammed'in söyledikleri, atalarının bildiği ve kendilerine söylenen şeyler olsaydı, hiç itiraz etmeyeceklerdi. İslam, milli din geleneği içinde yerleşmiş bu adetlerin yerine yeni bir adet oluşturmuştu. Putların aracılığı reddetmesi ve Allah'ın “bir”liği üzerindeki ısrarı böyle bir yenilikti. Bazen de bu yenilik, içi boşalmış, anlamını kaybetmiş gelenek ve kavramların içinin yeniden doldurulması şeklinde olmuştur (Akyüz 1999: 52). Aynı durum Hz. İsa ve Buda için de geçerlidir. Hz. İsa, kutsal geleneğin resmi temsilcileriyle çatışmıştı. Buda ise, kendisi bizzat Brahman olmamakla birlikte “kurtuluş” yolunu öğretmiş ve bu durum geleneğin bekçilerini kızdırmıştı. Her iki kurucunun kutsal adet karşısındaki duruşuna rağmen gerek Budizm'de gerek Hıristiyanlıkta kutsal adet ve gelenek yine de belirli bir güce sahip olmuştur. Örneğin Budist kutsal metinleri, sonraki zamanlarda alınan kararlarını ve bütün doktrinini bizzat Buda'ya kadar götürmektedir. Hıristiyanlıkta, Katolik kilisesinde gelenek, doktrin ve hareket kuralı olarak kutsal kitapla hep yana olmuştur (Mensching 1994: 173-174).

SONUÇ

Dini gruplaşmalar, insanlık tarihinin ilk bilinçli gruplaşmalarından biridir. Bu bilinçli gruplaşmalar tarihi olarak evrensel dinlerle birlikte sürekli tezahürler haline gelmişlerdir. Grup yapılarının en önemli özelliği, grupta bir liderin olması, bu liderin, grup üyelerini çeşitli özellikleriyle etkilemesi ve liderin arkasından gitmelerini sağlamasıdır. Şu halde onlar için “din kurucusu” gibi genel bir terim kullanılabilir. “Din kurucusu”, J. Wach’ın, dini otorite tipolojisinin önemli kavramlarından biridir. Weber, dinî otoriteyi kullanma yetkisini ellerinde bulunduran şahısların, bunu karizma sayesinde kullandığını belirtir. Wach, dini otoritenin en önemli tiplerinden olan din kurucularının şahsiyetlerini inceleyerek işe başladığında, onların toplumsal faaliyetlerinin etkisi hakkında genel sonuçlar çıkarmanın zorlaştığını söyler. Yani Hz. Muhammed, Hz. İsa, Buda, Konfüçyüs, Zerdüş, Lao-tse ve Mani arasında karşılaştırma yapmak zor bir iştir. Dinî otoriteyi kullananları çeşitli niteliklerine göre sınıflandıran Wach, Weber’in dinî otorite tipleri konusundaki ilk sistematik incelemesinden ilham almıştır.

‘Din Kurucusu’ kavramı, karizmatik şahsiyetin temel niteliğini veya faaliyetini değil, onun yaptıkları ve söylemlerinin, tarihi ve sosyal süreçte yaptığı etkiyi ifade eder. Evrensel dinlerin önemli bir özelliği, dini kuran ya da oluşumunu gerçekleştiren bir kişinin varlığıdır. Bu kurucuların her biri emsalsiz bir tecrübeyi temsil etmiş ve insanların inanç ve ümitlerinin timsali haline gelmişlerdir. Bu kimseler uzak doğu dinlerinde dini öğreten, hoca, üstat; İslam’da Peygamber; Hıristiyanlık’ta ise Hz. İsa’nın zatıdır. Büyük kurucuların hiç biri ‘din kurduğunu’ öne sürmemiştir: Onların her biri kendine has tarzıyla, Tanrı, dünya ve insanlar karşısındaki tutumunu belirleyen bir tecrübeyi sonuna kadar sürdürmekle meşgul olmuştur. Bir ilahiyatçı, bir reformcu ve bir “peygamber” olan Hz. İsa’ya, çağdaşlarının pek çoğu bir ‘büyücü’ gözüyle bakmışlardır. Sosyolojik olarak değerlendirildiğinde O, başka birçok kişi gibi bir dini grubun rehberiydi. Ancak bu, sıradan bir rehberlikten çok farklıdır.

Büyük dinlerin tarihi incelendiğinde, kurucunun şahsiyetinin önemi konusunda büyük bir çeşitlilik karşımıza çıkar. Nübüvvet ve hilafet konusunda Müslümanların tartışmalarında, Buda hakkında Hinayana ya da Mahayanistler arasındaki münazaralarda derin fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların toplumsal yankıları büyük olmuştur. Büyük ilahiyatçıların veya kurucuların çevresinde, onların şahsı ve tebliği ile ilgili açıklamaya şiddetle bağlı olanlar toplanmışlardır. Kurucunun mesajı, onun temel tecrübesinden gelen dini bir ideal ve değerler skalasını kurmada asli bir öneme sahip olmuştur.

Kurucunun mesajı, kişisel karizmasının meydana getirdiği etkinin dışında, sosyolojik olarak bir “kristalleşme” merkezi yaratmıştır.

Kurucuların iki ortak özelliği ‘vaaz etme’ ve ‘öğretim’dir. Her kurucunun önceliği, kurtuluş ve mükemmellik bildirisini başkalarına nakletmek ve onlara, tecrübe ettiği vahy gerçeğini kabul ettirmek olmuştur. Bu çerçevede yaptıkları etkili ve önemli işler arasında, iyileştirme, yiyecek dağıtımı, şekil değiştirmek, Allah katına yükselmek (miraç), ayı ikiye bölmek vb. mucizevi olaylar da bulunmaktaydı. Bu tür olayların karizmatik ve sosyolojik etki yaratması için, bu toplulukların gelenek ve literatürleri içinde gerekli sosyo-kültürel ortamlar mevcuttu.

Kurucu kavramının dini literatürdeki anlamını karşılayan Peygamber, kendisine ‘çağrı’ geldiğinde, ‘seçilmiş’ olduğunun bilincindedir. Bu görevin karakteristik özelliği, ilan edenin kişiliği, onun mücehhez olduğu sürekli güç ile mesajın temel birliğidir. Hz. Muhammed Allah’ın kulu ve elçisi idi. Hz. İsa, (sonradan baba özelliği atfedilen) Tanrı tarafından gönderilmiş olduğunun bilincindeydi. Zerdüşt Ahura-mazda’nın, Lao-tse Tao’nun sözcüsüydü. Bu şahsiyetler karakter itibarıyla farklı olsalar bile, onların hepsi ortak bir özelliğe sahipti: “büyüklük”.

Kurucular, aşırılıktan uzak ve dengeli davranışlarıyla temayüz ederler. Bütün din kurucuları, dini/millî topluluğu yeni ve evrensel mesajlarıyla sarsmışlardır. Onlar millî din bağına muhalefet etmişler, o ana kadar millî dinî toplulukta geçerli olan mükellefiyetleri kaldırarak yeni ve yüksek değerleri vurgulamışlardır. Buda, milletin kast teşkilatlanmasına dayanan Brahmanların dinine karşı çıkmış, onların hegemonyasına, kült pratiklerine ve Veda’nın normatif otoritesine başkaldırmıştı. Buda’nın mesajı, bütün insanlığa, yani hayatın ıstırap çarklarından canı yanan bütün fertlere hitap ediyordu. Hz. İsa, millî dinî topluluğun şeriat kurallarının içine kutsal kitaptaki yüce değerleri dahil etmeye çalışmıştı. Bu anlamda Tora’nın karmaşık emirleri Hz. İsa tarafından, "Tanrı'ya ve komşuyu sevmek" gibi ‘iki emr’e indirilmişti.

Büyük kurucular, kendi toplumunda belli bir sosyal sınıfa mensuptu. Fakat onların mensup olduğu sosyal sınıfın özelliklerinin o dinin mesajı üzerinde büyük bir etkisi olmamıştır. Kurucuların doğduğu millî dinî toplulukların karakteristik özelliği “kutsal adetler”dir. Kurucular, yeni dinin protestosunu özellikle bu ‘kutsal adetler’e yöneltmiştir. Hiçbir şey yeni dinin protestosunu, Kurucuların adetlere karşı verdiği savaş kadar harekete geçirememiştir. Bu durum özellikle Araplar için geçerlidir. Araplar, atalarından miras kalan kural ve adetlere son derece bağlıydı. Onlara göre tek gerçek ve doğru vardı:

Atalarından miras kalan adet ve kavramlarla uyuşanlar. Hz. Muhammed onların içinden çıkmış, onlara cennet-cehennemi, son yargılamayı haber vermişti. Eğer Hz. Muhammed'in söyledikleri, atalarının bildiği ve kendilerine söylenen şeyler olsaydı, hiç itiraz etmeyeceklerdi. İslam, milli dinî gelenek içinde yerleşmiş bu adetlerin yerine yeni bir adet oluşturmuştu. Putların aracılığını reddetmesi ve Allah'ın "bir"liği üzerindeki ısrarı böyle bir yenilikti. Bazen de bu yenilik, içi boşalmış, anlamını kaybetmiş gelenek ve kavramların içinin yeniden doldurulması şeklinde olmuştur.

Kaynaklar/References

- Akyüz, Niyazi (1999), "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. I, S. 3, Ocak-Nisan 1999, s. 43-64.
- Çapcıoğlu, İhsan, Şahin, Mehmet Cem ve Erdoğan, Nuran (2010), "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl 14, Sayı 2, ss. 51-77.
- Çapcıoğlu, İhsan (2015), "Çağdaş Dünyada Hz. Peygamber'in Örnekliliği: Yeni Bir Dil ya da Üslup Geliştirmenin İmkân ve Gerekliliği", *Bilge Adamlar Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 37, ss. 109-115.
- Freedman, J. L., Sears, D. O., Carlsmith, J. M., (1989), *Sosyal Psikoloji*, Çev.: A. Dönmez, İstanbul, Ara Y.
- Freyer, Hans (1964), *Din Sosyolojisi*, çev. T. Kalpsüz, Ankara: A.Ü.İ.F.Y. No: 54.
- Mensching, Gustave (1994), *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya.
- Turner, Bryan S., (1991), *Max Weber ve İslam*, Çev.: Yasin Aktay, Ankara Vadi Y.
- Wach, Joachim (1995), *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: M.Ü. İ.F.V.Y. No: 98.

KARŞI REFORM HAREKETİ VE DOMİNİKENLER*

Salihe ESEN**

Öz

Katolik Hıristiyanlık 16. yüzyılda Luther ile başladığı kabul edilen bir reform süreci ile karşı karşıya kalmıştır. Luther'in Katolik Kilise'sine yönelttiği eleştirilerin çoğunun daha önce de bazı din adamlarınca dile getirildiği kabul edilmekle beraber, Luther'in başlattığı tartışmalar, Hıristiyanlık içerisinde önu alınamayan bir bölünme ile sonuçlanmıştır. Bu süreçte Katolik din adamları, Luther'in eleştirileri karşısında bazen savunmaya geçmiş bazen karşı suçlamalarla cevap vermiş ve bu süreç Katolik Reformu veya Karşı Reform kavramları ile ifade edilmiştir. Bu dönemde yaşanan tartışmalarda, Katolik Hıristiyanlığın resmi dogmalarını koruma ve savunma yönündeki çabalarda Dominiken Tarikatı da ön saflarda yerini almıştır. Bu çalışmada, Luther'in başlattığı reform hareketine karşı Katolik Kilisesi'nin başlattığı Karşı Reform hareketi döneminde yaşanan gelişmeler ve Dominiken Tarikatı'nın bu süreçte zor durumda kalan Katolik Kilisesi'ne yaptığı katkılara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Luther, Reform, Karşı Reform, Katolik Reformu, Dominiken Tarikatı.

* Bu çalışma yazar tarafından A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) Anabilim Dalı'nda 2015 yılında tamamlanmış olan "Dominiken Tarikatı ve Katolik Kilisesi'ndeki Yeri" adlı Doktora tezindeki bir bölümden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
E-posta: salihe.esen@usak.edu.tr.

Counter Reformation and Dominican Order

Abstract

Christianity is one of the greatest religions among today's religious traditions. However, it is known that Christians do not form a unified community. Because of religious debates, Christians divided into several sub-groups in the process of time. In the wake of the 11th-century East-Orthodox and West-Catholic division, the West Church chose the name Catholic, which means universal, and thereby it regarded itself as the main church. The Catholic Church has assessed all currents that do not embrace their own teaching as heretical and has taken some precautions against them. In the 16th century, Catholic Christianity was faced with a reform process that was considered to have begun with Luther. While many criticisms of Luther's direction to the Catholic Church have been acknowledged before by some clerics, the debates that Luther began have resulted in a division that can not be taken for granted in Christianity. In this process, Catholic clerics responded to Luther's criticism, sometimes with advocacy, sometimes with counterclaims, and this process was expressed in the Catholic Reform or Counter-Reform concepts. In the discussions that lived during this period, the Dominican Order was also in the forefront in efforts to protect and defend the official dogmas of Catholic Christianity. This paper deals with the major developments and the contributions of Dominican Order to the Catholic Church in this adversity period.

Keywords: Luther, Reform, Counter-Reformation, Catholic-Reformation, Dominican Order.

GİRİŞ

Hıristiyanlık yayılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren farklı görüş ve düşünceler Hıristiyanlık tarihinde yerini almıştır. İlk yüzyılın en önemli problemi, özellikle Pavlus'un Hıristiyan olması ile başlayan süreçte Hıristiyanlığın, Yahudilik kökeninden uzaklaşması ve bu durumun beraberinde getirdiği sonuçlardır. Nitekim Yahudi Hıristiyanlar olarak bilinen ilk cemaat, Yahudi şeriatının takip edilmesi konusunda ısrarcı olurken, Pavlus daha çok Hıristiyanlığı farklı coğrafyalara yaymayı ve putperestleri Hıristiyanlaştırmayı hedefliyordu. Bu nedenle Pavlus, bu hedefini gerçekleştirmek için Yahudi şeriatından ciddi ölçüde tavizler vermeye başlamıştır. Bu süreçte yaşanan tartışmalardan Pavlus'un düşüncesi hâkim düşünce olarak ortaya çıkmıştır. An-

cak, bu dönemlerden itibaren Hıristiyanlık içinde sürekli farklı görüş, düşünce ve akımlar varlığını sürdürmüştür.

Hıristiyanlık'ta, ilk yüzyıllardan itibaren inanç, ibadet, sakrament, ayin, oruç gibi konularda yaşanan ihtilafları gidermek için konsil yolu benimsenmiştir. Konsil toplama Hıristiyanlık'ta bir gelenek olmuştur. Sorunlara çözüm bulmak için toplanan konsiller, bazen soruna çözüm bulma yerine yeni sorunlara, zıtlaşmalara ve kamplaşmalara da kapı aralamıştır. İhtilafların net olarak ortaya çıkması ve ciddi bölünmelere yol açmasının dönüm noktası Kadıköy Konsili (451) olmuştur. Bu tartışmalar ve bölünmeler 11. yüzyılda Doğu/ Ortodoks – Batı / Katolik şeklinde bir oluşumun meydana gelmesine, 16. yüzyıldan sonra da Reform Hareketine ve Protestanlığın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yaşanan bu bölünmeler günümüze kadar devam eden mezhepleri/ grupları ortaya çıkarmıştır (Küçük vd. 2015: 420-421).

Latince'de “bir şeye yeniden şekil verme” anlamına gelen *reformare* ve *reformatio* kelimelerinden türeyen reform ve reformasyon kavramları, özellikle 16. yüzyılda Katolik Kilisesi'ni eleştirmek ve Kitâb-ı Mukaddes'i temel almak suretiyle Hıristiyanlığın aslına dönülmesini savunan harekete verilen isimdir (Waardenburg 2007: 530). 16. yüzyılda yaşanan reform hareketi Kilise ile ilgili bir ıslah hareketi olmasının ötesinde bugünkü Avrupa coğrafyasını belirleyecek bir misyona sahip olmuş, Hıristiyanlık tarihinde bir dönüm noktası olmuştur (Erbaş 2004: 63).

Reformun tanımı bu tanımı yapan kişinin bakış açısına göre değişmektedir. Mesela Katolik Kilisesi, Reform hareketini Katolik Kilisesi'ne karşı bir isyan olarak algılamış, Protestan terimini de reform taraftarları için “isyancı” anlamında kullanmıştır. Protestan anlayışa göre ise reform bir devrim değil, mevcut Hıristiyanlığın (Katolik Hıristiyanlığı) otantik Hıristiyanlık lehine bir restorasyonu ve dini hayatı Yeni Ahit kalıbında yeniden şekillendirmek, Hıristiyanlığı saf haline döndürmektir. Seküler tarihçilere göre ise reform devrimsel bir harekettir (Erbaş 2004: 63).

Reform hareketleri, her ne kadar 16. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmaya başlamışsa da, belirtileri daha önceden hissedilmiştir. Birçok kişi veya grup, Luther'den önce, onun fikirlerinin benzerlerini savunmuş, ancak Katolik Kilisesi'nin takibati neticesinde amaçlarına ulaşamamıştır. Mesela; 12. yüzyılda, Fransa'nın Güneyinde, Papalığın görüşlerini kabul etmeyen ye *Albililer* diye nitelenen bir grup ortaya çıkmıştır (Eroğlu 2000: 320). Katharlar olarak da isimlendirilen bu akım taraftarları, kendilerini Hıristiyan olarak adlandırır ve Yeni Ahit'i kabul ederler. Ancak Kilise otoritesini, hiyerarşiyi,

liturjiyi ve Katolik Kilisesi'nin sakramentlerini, haç gibi sembolleri kabul etmezler (Bainton 1956: 52). Katolik Kilisesi'nin çok değer verdiği sakramentlerde kullanılan ekmek, şarap, su gibi pek çok materyali de reddederler (Lawrence 1994: 4). 1209'da, Papa III. Innocent, onlara karşı Haçlı Seferleri başlatmış, binlerce kişi yakılmak veya kılıçtan geçirilmek suretiyle öldürülmüştür (Eroğlu 2000: 320).

Papalığın iman konusundaki dayatmalarına tepki olarak ortaya çıkanlardan biri de Lyonlu Pierre Valdo'dur. Valdo, 1175 yılında, bütün mallarını hayır kurumlarına bağışlayarak kendisini dine adanmış ve yoksulluğu esas alan bir anlayış ortaya koymuştur. Papa'nın ve ruhban sınıfının kullandıkları yetkilere hakları olmadığını savunmuş, Araf'a inanmadığını açıklamıştır. Ayrıca, Hıristiyanların en önemli ayinlerinden biri olan Ekmek-Şarap Ayini'nde kullanılan ekmeğin ve şarabın, İsa'nın gerçekten etine ve kanına dönüşmediğini, bunların sadece simge olduğunu ileri sürmüştür (Eroğlu 2000: 320). Evharistiya, günah itirafı ve vaftiz dışında diğer Hıristiyan sakramentlerini reddeden Valdolar, bütün Katolik bayramlarının ve kutlamalarının İncil'den kaynaklanmadığını ileri sürerek kabul etmemişlerdir. Valdolar'ın, içinden çıktıkları Kilise'nin öğretilerini reddetmeleri onların heretik olarak adlandırılmalarına neden olmuştur (Hıristiyanlık Tarihi 2004:329-330).

14. yüzyıla gelindiğinde Kilise ve Papalık önemli bir krizden geçmiştir denilebilir. Kilise, *Schisma* nedeniyle dünyevi bir kriz, endüljans nedeniyle de uhrevi bir krize girmiş ve bütün bunlar bazı başkaldırı hareketlerinin doğmasına sebep olmuştur. Böyle bir ortamda Oxford'lu teoloji hocası John Wyclif (1320-1384), öğretisi ve eylemleriyle yankı uyandırmıştır. Wyclif, Kilise'nin bünyesini yalnızca Papalık ve din adamlarının oluşturmadığını, esasında Kilise'nin Tanrı tarafından seçilmişlerden oluşan bir cemaat olduğunu bu nedenle mevcut Kilise düzeninin Deccal'e tapan bir Anti-Kilise olduğunu ileri sürmüştür. Evharistiya'da Mesih'in bizzat varlığını reddetmiş, Günah Çıkarma, Endüljans uygulamasına karşı çıkmıştır. Wyclif'e göre, Tanrı ile karşılaşma doğrudan Kutsal Kitaplar vasıtasıyla olur. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes'in Latince metnini İngilizce'ye tercüme etmiştir. Bu girişim Luther tarafından başlatılacak reformasyon hareketinin önemli bir aşaması olarak kabul edilmiştir (Ökten 2000: 46). Diğer bir reformist hareketin lideri Çek ilâhiyatçısı ve din adamı John Hus'tur. Wyclif'in düşüncelerinden etkilenen Hus, vaazlarında kilisenin yanlış yönlendirmelerini ve kilise teşkilâtına mensup din adamlarının ahlâksızlıklarını gündeme getirmiştir. Kısa bir süre Prag Üniversitesi rektörlüğü de yapan Hus kilise tarafından aforoz edilmiş ve Constance

Konsili'nde (1414-1418) yapılan sorgulamada görüşlerinde ısrarlı olması üzerine sapkınlıkla suçlanarak öldürülmüştür (Waardenburg 2007: 530). Bütün bu örneklerden, Protestanlığın eleştirdiği inanç ve uygulamaların Protestanlığın başlatıcısı olarak görülen Luther'den önce de Hıristiyanlar arasında mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Reform hareketinin başlangıcı olarak genellikle 1517 tarihi gösterilir. 31 Ekim 1517'de Luther devrin adetlerine ve tartışmalarına uygun olarak Wittenberg şatosunun Kilise kapısına 95 maddelik iddialarını asmıştır. Bu hareketin tahlili yapıldığında genellikle ortaya çıkan manzarada; Papalık ile hükümdarlar arası kötü ilişkiler, yüksek rütbeli din adamlarının istikrarsız durumları, askeri ve diplomatik faaliyetler, yüksek papaz sınıfının cehaleti, Kilise menfaatlerinin suiistimali, piskoposlar ve keşişler arası otorite çatışmaları, ticari menfaat haline gelen endüljanslar ve kurtuluş problemi gibi sebepler yer almaktadır (Aydın 2000: 247).

Luther ile başlayan süreçte bütün bu memnuniyetsizliklerin dile getirilmesi ve bunun sonucunda da büyük bir reform hareketinin hız kazanması esasında dönemin şartlarıyla da yakından ilgilidir. Çünkü Batı insanı bütün bu durumlardan rahatsız olmaya başlamış ve kilisenin himayesinden tedrici şekilde uzaklaşmıştır. Böylece Modern dünyanın doğumu ile sonuçlanacak yeni bir devir ortaya çıkmıştır. Bu yeni devrin tezahürleri; İman ile akıl arasındaki ahengin kopması, İlk hümanizmin başlaması, subjektif vicdanın gelişmesi, Avrupa'nın politik patlaması, rönesans, büyük coğrafi keşifler, ilim hareketleri, burjuvazi dünyasının ilerleyişi olarak belirmeye başlamıştır (Aydın 1986: 130).

Aslında Luther'in başlattığı hareket, başlangıçta yeni bir mezhep yaratma mücadelesi değildi. Reformcuların asıl istekleri Kilise'nin asli mesajına geri dönmesini sağlamaktır. Daha sonraları Kitâb-ı Mukaddes yorumu çalışmalarına kaynaklık edecek şekilde bir zemin hazırlayacak olan bu dönüşün iki temel yolu vardır: Kutsal kitabın herkes tarafından anlaşılmasını sağlamak ve Papanın otoritesini yahut bu otoritenin biçimlendirdiği geleneği reddetmek. Böylece bütün reformcular, ruhban sınıfının rehberliğini dışlayıp merkezî otoriteden uzak kalan daha orijinal bir örgütlenme biçimi olarak savundukları "pastoral kilise" anlayışına yönelmişlerdir. Otorite, kilisenin ve rehber din adamlarının elinden alınarak kutsal kitabın aracısız anlaşılmasına ve imana devredilmiştir (Demirci 1998:335-336). Ancak Roma Katolik Kilisesi Luther'in isteklerinde bir haklılık olmadığı şeklinde karara varmıştır. Böylece Roma Katolik kilisesi, gerekli reform ve ıslah davasını reddettiği için, Hıristiyan batı, iki kutba ayrıl-

mıştır. Sonuçta din savaşları başlayarak Hıristiyan Avrupa kana bulanmıştır. Romalı ilahiyatçılar, Luther'in haksızlığını ve sapıklığını söylemekle kalmamış, Katolik kilisesinin tutumunu haklı göstermek niyetiyle bir Karşı-Reform başlatmışlardır (Aydın 1986:131).

Karşı Reform veya Katolik Reformu Kavramı

Karşı Reform (*Counter Reformation*) veya Katolik Reformu (*Catholic Reformation*) kavramları modern çağın ilk dönemlerinde Roma Katolikliğini karakterize etmek için kullanılmış ve çoğunlukla Protestanlıkla ilişkili terimlerle tanımlanmıştır (Bireley 2004:521-522).

Karşı Reform ifadesi ilk defa 1776'da, Lutherci Alman tarihçi Johann Stephan Pütter tarafından kullanılmıştır. Bu kavram genellikle Ortaçağda, Protestan reformu karşısında Katolik Kilisesi'nin önemli ölçüde gerilediği ve bu duruma karşı bazı önlemlerin alınmasının zorunlu olduğu düşüncesinin sonucunda Katolik Kilisesi tarafından alınan tedbirleri ifade etmiştir. Bu tedbirler arasında en çok öne çıkanlar; Roma Engizisyonu'nun kurulması (1542), ilk Papalık Yasaklı Kitaplar İndeksi'nin hazırlanması (1554) ve Trent Konsili'nin (1545-1563) toplanmasıdır. Bu önlemlerin çoğu bir savunma ve Protestan hareketlere baskı uygulama yönündeydi. Hatta karşı reform hareketi, Katolik prenslerin ve din adamlarının, Protestanlığı önlemek ve Katolikliği yenileştirmek için giriştikleri askeri ve politik çabalar olarak da tanımlanmıştır. Çünkü Katolik İmparatorlar, 17. yüzyılda Avusturya ve Bolonya'daki çok geniş topraklarda zorla Katolikleştirme kampanyalarına öncülük etmiştir. Karşı reformun askeri ifadesi en belirgin şekilde Fransa'daki din savaşlarında (1562-1598) ve 30 yıl savaşlarında (1618-1648) görülmüştür (Bireley 2004:521-522).

Karşı Reform veya Katolik Reformu olarak adlandırılan bu kavramlar, Katolikliğin yeniden canlanışını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu hareket Papa IV. Pius'un yönetiminde olduğu 1560 yılından başlayarak 30 yıl Savaşları (1648) ile sona eren dönemi içermektedir (<http://newadvent.org/cathen/04437a.htm>, 12.02.2014). Roma Katolik Kilisesi bünyesinde 16. ve 17. yüzyıl boyunca gerçekleşen bu güçlü reform hareketinin ortaya çıkışı ile ilgili öne sürülen nedenler bu hareketin nasıl isimlendirileceği konusunu da belirlemiştir. Bu hareketi Protestan Reformuna bir cevap niteliğinde görenler genellikle Karşı Reform kavramını tercih ederken (Gonzales 1975:178). Katoliklerin çoğunluğu Katolik Reformu kavramını tercih etmişlerdir (The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500–1660, 2010:146).

Karşı reform kavramının kullanılmasının gerekçeleri arasında en etkili olan neden bu dönemdeki Katolik teolojinin Protestan hareketiyle çok fazla meşgul olmasıdır. Çünkü bu dönem Katolik teolojisi, bir yandan Protestanlığın ortaya attığı fikirleri çürütmek için uğraşırken diğer yandan Protestan suçlamalara karşı kendi içinden bazı suçlamalarla cevap vermek için mücadele etmiştir. Ancak, bu geniş hareketi yalnızca Protestan tehlikesine karşı bir hareket olarak görmenin yanlış bir bakış açısı olacağı da dile getirilmiştir. Tarihi bilgilerin tüm dünyanın bu olaylardan etkilendiğini açıkça ortaya koyduğu belirtilmiştir (Gonzales 1975:178-179).

16. yüzyıldaki Katolik reformunun yalnızca bir Karşı Reform hareketi olarak tanımlanmasının hatalı bir anlam ifade ettiğini savunuların ileri sürdüğü iddialara göre, Protestan reformunun ortaya çıktığı dönemlerden çok daha önceki dönemlerde Katolik Reformu zaten başlamıştır. Özellikle Erasmus'un¹ Kilise'deki reform çalışmaları, onu bu konuda sembol olarak ortaya çıkarmıştır. Erasmus, Luther'den çok daha önce günah çıkarma uygulamasına karşı çıkmıştır (Gonzales 1975:179). Bireyin içsel ruh derinliğini vurgulayan Erasmus, ruhban sınıfının koyduğu kuralların ve törenlerin saçmalığını, (Ağaoğulları ve Köker 2001:101), çağının ekonomik yapısını, feodal yaşam düzenini ve Kilise'yi *Deliliğe Övgü* adlı eserinde işlemiş, Hümanizma'nın ideallerini bu kitapta ortaya koymuştur (Ökten 2000: 115). İspanya'daki reform çalışmaları ise Kardinal Ximenes de Cisneros tarafından başlatılmıştır. Ximenes, çok geniş çaplı bir reforma niyetlenmiştir. Bu reformun temeli, Hıristiyan inancının İncil'e ilişkin kaynaklarına dönmek olarak nitelendirilmiştir. Ximenes, çalışmalarının sonucunda "*Complutensian of the Polyglot Bible*" (Çok Dilli İncil Derlemesi) adlı eseri 1517'de derlemiş ve 1522'de ise yayınlamıştır. Büyük çaptaki bu reformun iyi eğitilmiş liderleri gerekli kıldığının farkına varılması bu eğitimin verileceği Alcalá Üniversitesi'nin kurulmasının nedenlerinden biri sayılmıştır. Bu nedenle 16. yüzyılın başında Ximenes Cisneros'un

1 Hümanizmin, Luther dönemindeki en önemli temsilcisi Desiderus Erasmus (1469- 1536), sadece reform döneminin değil, tüm hümanist düşünce sürecinin sembol kişiliğidir ve Luther ile arasındaki ilişki, reform teolojisinin oluşmasında büyük paya sahiptir. Yunanca kutsal kitabı ve patristik metinleri halkın diline göre yeniden düzenleyen Erasmus, edebi kişiliğinin yanı sıra, dinsel anlamda da bir saygınlığa sahiptir. Kilise ve ruhban sınıfının su-iistimallerine yönelik eleştirilerinden dolayı Erasmus, reform hareketine sosyal anlamda bir sempati duymaktaydı (Olgun, 2001:15); Erasmus, insanın kendi selametini ve mukadderatını kendi aklı ve gayretleriyle değiştirip değiştiremeyeceği konusunda Luther ile büyük ayrılığa düşmüş, bunun neticesinde insanın kendi özgürleşmesinin mimarı olabileceğini savunan hümanizma temsilcileriyle birlikte reformasyondan kendilerini uzaklaştırmışlardır (Ökten, 114).

politikalarıyla İspanya’da başlayan sürecin tüm Kilise içinde bir yenilenmeyi meydana getirdiği belirtilmiştir (Gonzales 1975:179).

Bu süreci Katolik Reformu kavramı ile ifade eden çok sayıdaki Katolik’in bakış açısına göre Kilise, 1517’den çok daha uzun zaman önce zorunlu bir reform sürecini zaten başlatmıştı. Bu nedenle Protestan Reformu, Hıristiyan bünye içindeki bölünmenin sorumluluğunu taşımıştır. Ancak Karşı reform ve Katolik Reformu kavramları arasında uzlaşmacı bir çözüm bulma gayreti, II. Dünya Savaşı dönemlerindeki ekümenik zihinlerde geniş bir kabul görmüştür. Buna göre, 1517’den önce Kilise içerisinde başlayan reform, Luther’in saldırılarının şokundan sonra oluşan nehirle birleşen bir akarsuya benzetilmiştir. Sonunda bu süreç Papalığın 1545’de Trent Konsili’ni toplamasına sebep olmuş, hem Katolik Reformu hem de Karşı Reform kavramları 17. yüzyıla kadar Katolik Kilisesi’nin içinde bulunduğu durumu tanımlamak için kullanılmıştır. Ancak bu süreci reform ile ilişkili olarak sınırlandıranların, aslında 16. yüzyıldaki Katolisizm içinde yaşanan çok sayıdaki gelişmeyi gözden kaçırdıkları dile getirilmiştir. Bu düşünceleri dile getirenlere göre, o dönemde yeni dini tarikatların ortaya çıkışı ve denizaşırı ülkelere yapılan misyonerlik çalışmaları gölgede bırakılmıştır. Bütün bu yaklaşımlar içerisinde, Katolik ve Protestan hareketlerine en verimli ve faydalı açıklamanın, her ikisini de, Hıristiyan Kilisesi’ni 16. yüzyılın değişen dünyasına taşıma çabaları olarak görmek gerektiği yönündeki yaklaşım olduğu belirtilmiştir. Zira gelişmiş modern devletler, demokratik ve ekonomik gelişmeler, Avrupalı ilk Koloni İmparatorlukları, bilimsel devrim ve matbaanın icadını içine alan Rönesans ve Protestan meydan okuması, geçmişte de sık sık yaşandığı gibi Hıristiyanlığı, gelişen kültür ve topluma adapte etme ihtiyacı ile karşı karşıya bırakmıştır (The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500–1660, 2010:146).

Karşı Reform veya Katolik Reformunun Sonuçları

Katolik Kilisesi içerisinde Reform taraftarlarının öne sürdüğü birçok suçlamanın doğruluğunu kabul eden, Reformcuların açığa vurduğu suiistimallerin yadsınamayacağını ve bu duruma son verilmesi gerektiğini düşünen Katoliklerin sayısı küçümsenemeyecek kadardı. Diğer taraftan Katolikler Reformcuların başlattıkları süreçte Hıristiyan inancının bazı temel öğretilerinin göz ardı edildiği düşüncesine sahipti. Bu nedenle de Kilise içerisinde başlatılan reform hareketlerine “Karşı Reform” adı verilmiştir (Michel 1992:109).

Katolik Kilisesi içinde özellikle Luther’in başlattığı reform hareketi ile mücadele etmek için çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüş ve bunun sonucu olarak

farklı yöntemler ortaya çıkmıştır. Bu sürecin ortaya çıkardığı sonuçlara bakıldığında temel olarak üç farklı yaklaşımın varlığı dikkat çekmektedir. Bunların ilki liberaller olarak bilinen kişilerin savunduğu yöntemdir. Liberaller ahlaki bir reform yapmayı amaçlamışlardır. Diğer bir yaklaşım ise Cizvitler'in kurulması ile güç kazanmış olan ve ayrılıkçı fikirlere karşı uzlaştırıcı veya onların değerini düşürücü doktrinler geliştirerek bu yolla onları yok etmeyi amaçlayanlardan oluşan grup olmuştur. Son olarak, Roma Engizisyonu'nun kurulmasına neden olan yaklaşımı benimseyen grup ise uzlaşıcı olmayanlardan oluşmuştur. Bu düşünceleri benimseyenler, inanç bulanıklığı içindeki kişilerle veya heretiklerle zorlayıcı, sert önlemlerle mücadeleyi ve tamamen onları yok etmeyi istemişlerdir (Bainton 1956: 151).

Luther'in 1517'de, Tezi'ni Witttemberg'e astığı yıl, İlahi Sevgi Cemiyeti adı altında toplanan ve yaklaşık elli din adamından oluşan bir cemiyet kurulmuştur. Resmi olmayan bu cemiyet Erasmus'un düşüncelerine benzer doğrultuda liberal reformdan yana olmuşlardır. Bu cemiyetin mensupları sık sık biraya gelerek dua ve tefekkür ile birbirlerini yüreklendirmeyi, sevgi ve ahlaki gelişmelerle Kilise'yi reforme etmeyi istemişlerdir. Bu cemiyetin mensupları arasında Kilise hiyerarşisinden çok etkili önderler de yer almıştır. Bunlar arasında Erasmus'un düşünceleri doğrultusunda reforma en sadık olan ve Protestan bakış açısına hoşgörü ile yaklaşanlardan biri kardinal Contarini olmuştur. Contarini, 1541 yılında Regensburg Görüşmesi'ne papalık delegesi olarak katıldığında hem Protestan hem de Roma Kilisesi önderlerinin kabul edebileceği uzlaşmacı bir açıklama yapmaya çaba göstermiştir (Hıristiyanlık Tarihi 2004:413-414).

Katolik Kilisesi içinde başlayan karşı reform hareketinin sonuçlarından biri de yeni manastır düzenlerinin kurulmasıdır. Dini tarikatlar, eğitim, dua, ilim, inancın korunması ve hayırseverlik gibi konular geçmişten itibaren Kilise'nin en önemli silahları arasında yer almıştır. Dini tarikatlar, Katolisizm içinde yaşanan büyük canlanışın öncesinde manevi bir çöküş yaşamış olmakla beraber, Kilise'nin misyonu içindeki rolleri gereği onların yeniden canlanışı çok önemli görülmüş, yaşanan genel değişim içerisinde çok önemli rol üstlenmişlerdir. Kamaldolese, Kapuchin, Karmelit ve Dominikenler gibi tarikatlar Kilise'nin rehberliğinde Protestan reformuna karşı durmuşlardır. Karmelit Tarikatı'nın önde gelen reformcularından SS. Teresa Avila (ö.1582) ve John Cross (ö.1591) gerek organizasyon yetenekleri gerekse kutsallıkları ve mistik yazılarıyla önemli katkılar sağlamışlardır (Lampe 1967:386).

Karşı reform sürecinde, dini tarikatlar içerisinde Katolik Kilisesi için en önemli katkıyı yapanlardan biri Cizvitler'dir. Bir nevi münzeviler grubu

olan bu teşkilât kısa zamanda büyük bir güç elde etti ve Avrupa’da yönetilen misyon hareketlerin ana unsuru olma sıfatını kazandı (Demirci 1991:135). Layolalı İgnatus (ö.23 Kasım 1491) tarafından kurulan Cizvitler, (Güngör 2002: 37) resmi kuruluş onayını 27 Eylül 1540 tarihli “*Regimini Militantis Ecclesiae*” isimli genelge ile Papa III. Paul’den almıştır (Güngör 2002: 44). Cizvitler’in hizmetinin temelinde üç önemli görev yer almıştır. Bunlar; eğitim, Protestanlar’a karşı koymak ve yeni yerlere Müjde’yi yaymaktır. 16. yüzyıl sonunda ve 17. yüzyıl boyunca Katolik Kilisesi için yaptıkları en önemli katkı karşı reform çalışmalarında etkin bir rol almaları olmuştur. Cizvitler birçok bölgede Protestanlar’a karşı yapılan faaliyetlere öncülük etmiş, onları yeniden Roma Kilisesi’ne kazandırmıştır (Hıristiyanlık Tarihi 2004: 423).

Cizvitler, geleneksel tarikat anlayışının temel unsurlarını barındırmakla beraber, bu unsurları sistemli hale getirerek günün şartlarına ve ihtiyaçlarına uyarlayacak metot ve yaklaşımlarıyla bu tarikatlardan farklı, kendine has özelliklere sahip olmuşlardır (Güngör 2002: 34). Karşı Reform’un resmi ve doktrinel boyut kazandığı Trent Konsili’ne papalığın resmi ilahiyatçısı olarak katılan Diego Laynez ve Alfonso Salmeron adlı Cizvitler, başarılı çalışmalarıyla teoloji alanında seslerini duyurmuşlar, Katolik Kilisesi’nin bu dönemde gündemini meşgul eden pek çok probleme çözüm bulmaya çalışmışlardır (Güngör 2002: 93-94).

Katolik Kilisesi’nin Karşı Reform niteliğinde gerçekleştirdiği bir diğer gelişme Trent Konsili’nin (1545-1563) toplanmasıdır. Konsil Protestan reformunun ortaya attığı pek çok problemin Katolik Kilisesi için ciddi bir sorun oluşturmaya başlaması üzerine, Katolik Kilisesi öğretilerini savunmak ve ortaya atılan tartışmaları çözüme kavuşturarak geleneksel Katolik öğretisini yeniden teyit etmek amacıyla toplanmıştır.

Papa III. Paul döneminde, Aralık 1545’de Papalık delegeleri tarafından Trent Konsili’nin oturumları başlatılmıştır. Toplantıda Katolikler tam bir kontrol sağlamış, Papa’nın otoritesi hissettirilmiştir. Papalık delegeleri, tartışma konularını belirleme ve kongre komitesinin seçimine karar verme yetkisine sahip olmuştur. Kardinal Caraffave Cizvitler tarafından temsil edilen gelenekçiler, reformist düşüncelere sempatiyle yaklaşan Katolikler üzerine zafer kazanmıştır. Konsil’de eski öğretiler, hemen hemen hiçbir değişiklik yapılmadan ileri sürülmüş, reformist düşünceler değil, dogmatik konular ele alınmıştır (Fisher 1907: 388). Konsil’in temel konuları doktrinel ve disiplin meseleleri ile ilgili olmuştur. Katolik temsilciler doktrinel tartışmalara Kitab-ı Mukaddes’e uygun yorumlarla açıklık getirme noktasında son derece titiz davranmışlardır. Bu konular aklanma (*Justification*) ve inayet, asli günah, Papa’nın otoritesi,

sakramentlerin sayısı ve doğası, liturjik uygulamalar, azizlere adanma, hac yerleri gibi konulardı. Ayrıca yönetimle ilgili reformlar düzenlenmiş, atamalar, piskoposların ikamet yerleri, ruhban okulu ile ilgili düzenlemeler ve vaaz konularında yenilikler yapılmıştır. XIX. Ekümenik Konsil olan Trent Konsili, yaklaşık 20 yılda tamamlanmıştır (Woods 1989: 260). 1563'te IV. Pius döneminde sona eren Trent Konsili'nin en önemli sonuçları; geleneğin de Kitab-ı Mukaddes'in otoritesi ile eşdeğer bir bilgi kaynağı olduğunun onaylanması, Papalığın otoritesine, gücüne yönelik her türlü teşebbüsün ustalıkla bertaraf edilmesi, çatışmaların geride kalması ve Roma'nın öncekinden daha güçlü bir görünüme kavuşmasıdır (Fisher 1907: 388). Katoliklere göre, Kriz yüz yılında toplanan bu konsille, Protestan liderler tarafından ortaya atılan çok sayıda doktrin ile kirlenmiş olan teolojik atmosfer temizlenmeye çalışılmıştır (Lampe 1967:387).

Protestan Reformuna karşı düşünülmüş gelişmeler içerisinde yer alan diğer önlemler ise yasaklayıcı sert tedbirlerdir. Protestanlığın yayılmasına karşı tedbir olarak Papa II. Paulus, 1542'de Engizisyonu tekrar harekete geçirmiştir. Engizisyonun amacı Katolik inancını kabul etmeyenleri cezalandırmaktır (Dvornik 1990: 47). Engizisyon mahkemeleri, 11. ve 12. yüzyıllarda baş gösteren, din ve devleti tehlikeye düşürdüğü iddia edilen yeni mezheplere ve Yahudilere karşı bir müdafaa tedbiri olarak ortaya çıkmış, (Wood 1938:5). 13. yüzyıldan sonra muayyen bir şekil almış ve 19. yüzyıl ortalarına kadar etkisini sürdürmüştür. Avrupa'da Hıristiyan inançlarına aykırı kişilere veya gruplara resmi kilise sorgulamaları her ne kadar 13. yüzyılda başlamış gözükse de aşırı sayılan gruplara yönelik adli takibat ve baskılar Konstantin'in Hıristiyanlığı resmen tanımasından ve kurumsallaşmaya başlamasından hemen sonra ortaya çıkmıştır. (Demirci 1995: 238).

Heretik hareketlerle mücadelenin, Konstantin döneminde Hıristiyanlığın iktidara geçmesinden sonra, bir çeşit eskinin intikamı olarak, kendisine karşı olanlara yönelik yaptığı bir hareket olarak başladığı belirtilmektedir. Hıristiyanlar, resmen tanınmadan önce çok ciddi takibat ve zulme maruz kalmış, bu nedenle bundan sonra kendisini savunmaya geçmiştir. Öncelikle Putperest ve Yahudilere karşı başlamış olan şiddet uygulamaları, zamanla Hıristiyanlığın zaafa uğramasıyla, kendi içinden çıkan mezheplere karşı da sergilenmeye başlanmıştır. Hıristiyan Kilisesi bütün bunlara karşı şiddetle karşı çıkmıştır (Wood 1938:8-10).

Reform hareketi, engizisyonu, yasaklanmış kitaplar listesini ve bunlara ilaveten politik ve askeri tedbirleri, din savaşlarını harekete geçirmiştir

(The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500–1660, 2010:146). Roma Engizisyonunun yenilenmesi ve karşı reform için kullanılmasında Kardinal Caraffa'nın çalışmalarının etkisi büyük olmuştur. Caraffa teolojik olarak ılımlı biri olduğu halde Protestan Reformunun gelişmesi karşısında tutucu olmaya başlamış ve Protestanlar'a karşı baskı, sansür ve propaganda ile savaşılmalarını teşvik ederek, Roma Engizisyonu'nun kurulmasını sağlamıştır. Roma Engizisyonu denilmesinin sebebi Roma'da Papalık tarafından kontrol edilmesidir (Hıristiyanlık Tarihi 2004: 424).

Hıristiyan öğretiyi savunma amacıyla 1542 yılında kurulan Roma Engizisyonu ile Roma'da yayınlanan kitapların Kilise otoritesine ters düşüp düşmediği kontrol edilmiş ve baskı altına alınmıştır. 1542 ve sonrasında İngilizce kataloglar; V. Charles'in bildirimleri, 1526-1540 yılları arasında basılan kitaplar, Kilise öğretilerinin öngördüğü şekilde yeniden gözden geçirilmiş ve Kilise yetkililerinin denetimi altına alınmıştır. Ancak Kilise'nin bu tavrının olumlu bir sonuç vermediği, Luther taraftarlarının tepkisine neden olduğu hatta Lutheranların daha çok zemin bulmasını sağladığı belirtilmiştir. 1542'de Papa III. Paul tarafından "Congregation of TheHoly Office" (Kutsal Görev Cemaati) adıyla kurulan bu mahkemenin 1965'den sonra ismi değişmiş, günümüzde "Congregation for the Doctrine of the Faith" (İnanç Doktrini Cemaati) adıyla aktif olarak varlığını sürdürmüştür (Ziya Paşa 2011: 29).

Dönemin Teolojik Tartışmaları ve Dominikenler

Katolik Kilisesi 16. yüzyılda Luther ile başlayan reform hareketi karşısında zor bir döneme girmiştir. Ancak, Luther ile başlayan bu süreçten önce Kilise içerisinde 12. yüzyılda başlayan ve Dominiken Tarikatı'nın kurulmasına zemin hazırlayan önemli gelişmeler yaşanmıştır. Katolik Kilisesi, tarih boyunca kendi resmi öğretisi ile uyuşmayan hareketleri heretik olarak nitelendirmiş ve bunlarla mücadele etmiştir. Dominiken Tarikatı'nın ortaya çıktığı dönemde Kilise'nin içinde bulunduğu en büyük problem heretik akımlardır. Bu dönemde Dominikenler Katolik reformun önemli bir temsilcisi olarak yeni bir tarikat anlayışı olarak ortaya çıkmıştır.

Valdolar'ın ve Albililerin ortaya çıkışı, Hıristiyan yaşamı için yeni şekillerin varlığını zorunlu hale getirmiştir. Asisi'li Fransis İtalya'da, Dominik ise İspanya'da etkileyici bir yaşam geliştirmiştir. Bu hareket İncil'in ideallerini kapsayan yeni bir yol olarak ortaya çıkmış ve kafasında reform düşüncesi olan birçok şehirli halk bu hareketten etkilenerak Valdolar'dan ve Albililer'den uzaklaşıp tekrar Kilise'ye dönmüştür. Dominik'in geliştirdiği bu vizyon zamanının kadın ve erkeklerinin beklentilerine cevap vermeye başlamıştır (Mc-

gonigle ve Zagano 2006: XIV). Dominikenler, Katolik öğretisinin korunması ve Kilise'nin İncil'i yayma misyonunda en önemli yardımcı gücü olmuş, gerek vaaz yoluyla gerekse engizisyon mahkemelerindeki aktif çalışmalarıyla heretik hareketlerle mücadelede etkili bir unsur olarak yer almıştır.

Luther ile başlayan reform sürecinde Katolik Kilisesi'nin içinden başlatılan Karşı Reform faaliyetlerinde geleneksel Katolik doktrinlerin en güçlü savunucuları arasında Dominikenler yer almıştır. Dominikenler'in bu yöndeki çalışmaları tarihçiler tarafından da genel bir kabul görmüştür. Cizvit tarihçi Tacchi Venturi'nin, "Dominikenler diğer Katolik savunuculardan zaman, sayı ve mükemmel bir doktrin bakımından en başta koşanlardır." dediği kaydedilmiştir. Ayrıca Dominikenler'in, Lutheranizme karşı hareketini araştıran Nicholas Paulus'un, hiç bir tarikatın, Dominik'in tarikatı kadar çok sayıda önemli edebi eser ortaya koymadığını bildirdiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda İtalya'da, Protestanlığa karşı yazılmış 1464 edebi eserin Dominikenler'e ait olduğu kaydedilmiştir (Hinnebush 1985:120).

Katolisizmi savunmada Fransisken Tarikatı da etkili çalışmalar yapmış olmakla beraber, 16. yüzyılda Dominikenler'in, Fransiskenler'e nazaran daha güçlü bir görünüm ortaya koyduğu belirtilmiştir. Bunun sebebi, bu dönemde Fransisken geleneğinin çok fazla dallara ayrılması ve az sayıda orijinal teolojik çalışma ortaya koyması gösterilmiştir. 16. yüzyılın erken dönemlerinde, Dominikenler'in etkisi altında olan Roma Katolik teolojisi, daha sonra Cizvitler'in kurulması ile bu iki tarikatın etkisinde kalmıştır (Gonzales 1975: 188).

Protestanlık karşıtı polemiklerin yaşandığı 16. yüzyılda Dominikenler'den çok sayıda teolog bu çalışmalarda yer almıştır. Bunlardan Kardinal Cajeten, Francisco de Vitoria ve Domingo Banez, Katolik teolojiye gözle görünür ciddi katkılar sağlamışlardır (Gonzales 1975: 180). Protestanlık karşısında Katolisizmin yeniden filizlenmeye başlaması skolâstik felsefede, özellikle Thomizm'de² önemli bir canlanmayı meydana getirmiştir (Dickens1979: 19).

² Thomizm: Thomas Aquinas'ın eserleri ve düşünceleri ölümünün ardından da tartışılmaya ve yayılmaya devam etmiştir. Onun teolojik ve felsefi yaklaşımını benimseyenler "Thomizm" olarak adlandırılan yeni bir akımın ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Ancak Thomizm adıyla anılacak tek bir akımdan söz edilemeyeceği, Aquinas'ın ölümünden günümüze kadar üç Thomist düşünce akımı yer aldığı belirtilmiştir. Buna göre; XIII- XVI. yüzyıllar arasında varlığını sürdüren ilk Thomizm, Ortaçağ'da etkin olan diğer felsefi ve teolojik ekollere karşı Aquinas'ın düşüncelerini savunmaya çalışmıştır. İkinci Thomizm (XVI-XVIII. yüzyıllar) Aquinas'ın eserleri üzerine şerhlerin ve ansiklopedilerin yazıldığı dönemi temsil etmektedir. Üçüncü Thomizm ise 1840- 1960 yılları arasında sürdürülmüştür. Yeni Thomizm olarak da adlandırılan bu akımın en önemli temsilcileri Etienne Gilson (ö. 1978) ve Jacques

Dominikenler'in bu etkisi, Thomas, Aquinas'ın *Summa Theologica* eserinin, Peter Lombard'ın *Sentences* adlı eserinin yerini alması süreci ile ilişkilendirilmiştir. Thomas'ın artan etkisi 1567'de Papa V. Pius'un onu Kilise doktoru olarak ilan etmesiyle doruk noktasına ulaşmıştır. Bunun sonucu olarak, 13. ve 15. yüzyıllarda "*Sentences*" üzerine çok sayıda teolojik tefsir yazılmış iken bunun yerini 16. yüzyılda "*Summa*" üzerine yapılan teolojik çalışmalar almıştır (Gonzales 1975: 180).

Thomistik teorinin canlanmasında büyük bir rolü olan Cizvitler'den önemli bir figür Francisco de Suarez (1548–1617)'dir. Ancak Suarez'den yarım yüzyıl önce bu yükselişin Dominikenler arasında başladığı görülmüştür. Thomas'ın *Summa* adlı eseri üzerine yayınlanan ilk tefsiri yazan Kardinal Cajetan olarak ün yapmış Thomas de Vio'dur. Cajetan, Padova'daki eğitimi sırasında (1494–1497) Aquinas üzerine "*De Ente et Essentia*" (*Varlık ve Özü*) adlı tezini hazırlamış, 1507–1522 arasında ise *Summa Theologica* üzerine tefsirini tamamlamıştır. Bu tefsir, Neo-Thomizm'in ilk büyük eseri olarak kabul görmüş, canlanmanın klasikleri arasında yer almış, (Dickens 1979: 19). Reformasyona karşı mücadelede koruyucu nitelikte bir eser olarak görülmüştür. Cajetan, Protestanlığın meydan okumasına karşı Katolikliği savunmak için İncil temelli çalışmalar yapmanın gerekliliğini fark etmiş, bu amaçla çok sayıda İncil tefsiri yapmıştır. 1534'de öldüğünde, Vahiy bölümü dışında tüm Yeni Ahit'in tefsirini yapmıştır. Cajetan, Vahiy bölümünü anlamadığını, bu nedenle de tefsirini yapmadığını söylemiştir. Ayrıca İşaya'dan başlayarak Eski Ahit'in tefsirini de tamamlamıştır. Cajetan'ın tefsirlerinde göze çarpan metodun, 16. yüzyılda çok yaygın olmasına rağmen allegoriden kaçınması gösterilmiştir. Cajetan dışında Salamanca Üniversitesi'nin teoloji kürsüsünde Dominiken teolojisinde Vitoria, Cano, Soto, Medina ve Banez gibi önde gelen bilim adamları yer almıştır (Gonzales 1975: 189-190). Bunlar arasında Domingo Banez (1528–1604)'in çalışmaları da dikkat çeken konular arasında yer almıştır. Banez'in teolojiye yaklaşımı skolâstiktir. İnyet, kader ve özgür irade konularında Katolik Kilisesi'ne önemli katkılar sağlamıştır (Gonzales 1975: 196-197). Ayrıca Banez'in, Protestan bakış açısını çürütmek için Kilise otoritesini katı bir şekilde savunduğu bilinmektedir. Banez, Kilise otoritesini Kitab-ı Mukaddes metinlerine dayanarak savunmuştur. Ona göre, Kitab-ı Mukaddes her şeyden önce Kilise'nin kalbidir. Bunun dışında ikinci derecede ise

Maritain'dir (ö. 1973). Bu dönemde artık Thomas Aquinas'ın felsefesinin zirveye ulaştığı, Katolik Kilisesi tarafından tüm felsefecilere model olarak tavsiye edildiği ve tüm Katolik okullarında onun felsefesinin okutulduğu dönemdir. (Geniş bilgi için bk. Tarakçı 2006: 21-23).

Kitab-ı Mukaddes ile ilgili yayınlar yer almaktadır (Gonzales 1975: 196).

Dominiken Tarikatı Protestan Reformu ve Trent Konsili'ni takip eden dönemde çok önemli teolojik konular ile de yakından ilgilenmiş ve Katolik Kilisesi'nin temel ilkelerini savunma noktasında önemli katkılar sağlamıştır. Dominiken teologlar, Thomas Aquinas'ın öğretileri doğrultusunda geliştirdikleri fikirleri ile Kilise otoritesini savunmak için çalışmışlardır. Bu dönemin en çok tartışılan temel teolojik sorunları inayet, özgür irade ve kader konuları çevresinde şekillenmiştir. Bu konularda Protestan teologlar ve Katolik teologlar arasında, hatta Katolik teologlar kendi aralarında tartışmışlardır. Özellikle Dominikenler ve Cizvitler, Protestan teologlara karşı Katolik öğretiyi savunurken, zaman zaman da kendi aralarında önemli tartışmalara girmişlerdir.

Hıristiyan yaşamı üzerinde inayetin rolü üzerine yapılan tartışmalar, reformun temel konuları arasında yer almıştır. Trent Konsili'nde (1545–1563) yayılmakta olan Protestanlık kontrol edilmeye çalışılmış ve bu konuda Dominiken piskoposların oldukça etkili olduğu görülmüştür. Thomas Aquinas'ın inayet teolojisi, Dominiken teologlar tarafından sıkı bir şekilde takip edilmiştir (Ashley 1995: 21). Luther'in savunduğu katı kadercı yaklaşımda, insanın çabalarının kurtuluşa ulaşma konusundaki etkisi tamamen reddedilmiş, kurtuluşun yalnızca saf iman ve bunun sonucunda Tanrı'nın bahşedeceği inayet ile gerçekleşeceği vurgulanmıştır (Olgun 2001: 120-121). Dominikenler ise, Tanrı'nın inayetine tam bir inanca öncelik vermiş olmakla beraber kişinin kendi faaliyetlerini de önemsemişlerdir. Çünkü onlara göre Tanrı, insanın kendi faaliyetlerinin ve sınırlı anlayışının çok ötesinde bir gelecek sunmaktadır. Bu inanç ise kişiye sakin ve huzurlu bir maneviyat sağlamaktadır (Schillebeeckx, "Dominican Sprituality", [http:// dominicans.ca/ Documents/ articles/ schillebeeckx1. html](http://dominicans.ca/Documents/articles/schillebeeckx1.html), 25.05.2014).

Dominikenler'in kurtuluşa erişmede insanın eylemleri ve inayet konusundaki düşünceleri, Thomas Aquinas'ın bu konudaki fikirlerine dayandırılmıştır. Aquinas'a göre kişinin nihai mutluluğa erişmesi için kendi kapasitesini aşan bilgilere ihtiyacı vardır. İnsan kendi imkânlarıyla bu bilgilere ulaşamaz. Bunun için ilahi yardıma ihtiyacı vardır.³ Ona göre, İnsanın güzel işlere kendiliğinden yönelmesi mümkün olmayıp, bu güzel işleri yapabilmesi için Tanrısal bir yönlendirme gereklidir. Bu nedenle insanın kendi iradesinden önce Tanrısal yardım gelir (Tarakçı 2006: 113-115).

³ Aquinas, bu fikirlerine Yeni Ahit'ten bazı cümleleri delil olarak göstermiştir: "Doğrulukla yaptığımız işlerden dolayı değil, kendi merhametiyle bizi kurtardı"(Titus 3: 5); "Seçilmek insanın kendi isteğine veya çabasına değil, Tanrı'nın merhametine bağlıdır" (Romalılar 9: 16).

Kilise tarihinde sürekli olarak Hıristiyan ruhbanlığı içinde aşırılıklar ortaya çıkmış, bunlardan bazıları inayet ve insan iradesi arasındaki temel problemlerden kaynaklanmıştır. Jansenizm⁴ ve Kuetizm⁵, ruhbanlığın göze çarpan iki aşırı açıklaması olarak ortaya çıkmıştır. Her iki akım da insan iradesi üzerinde inayetin rolü ve insanın çabası konusunda yaptıkları aşırı yorumlarla dikkatleri üzerine çekmiştir. Fransız ruhbanlığındaki bu karışıklık 1650'den 1750'ye kadar, hatta 20. yüzyıla kadar olumsuz etkisini Kilise'de hissettirmiştir (Aumann 1985: 228-229).

Fransa'da Jansenizm olarak adlandırılan reform hareketi, Hollanda'lı teolog Jansen tarafından, Augustin'in inayet öğretisini yeniden canlandırmak için yaptığı çabaların sonucunda ortaya çıkmıştır. Jansenistler, Cizvitler ile olan tartışmalarında kendilerini Thomist olarak tanımlamışlardır. Dominikenler ve Cizvitler, Jansenistlerin ahlaki sertliklerine, aşırılıklarına ve insan doğasıyla ilgili kötümser bakış açılarına karşı çıkmışlardır. Buna rağmen Jansenistler, kaza ve kader konusunda Thomizmi kendi fikirlerini desteklemek için kullandıklarını iddia etmişlerdir. Ancak, Jansenizm hareketi 1653'de Papa X. Innocent tarafından kınanmıştır (Ashley 1995: 23). Başlangıçta ilk dönem saf Hıristiyan doktrin ve uygulamalarını yeniden düzenlemeyi amaçlayarak ortaya çıkmış olan bu hareket daha sonra bütünüyle asketik bir yapıya dönüşmüş, kendilerini dünyadan ve diğer Hıristiyanlardan tamamen uzaklaştırmıştır (Aumann 1985: 232).

Dominikenler'in, insanın iradesi ve inayet konusunda mücadele ettiği diğer bir düşünce akımı ise Quietizm'dir. İnsan tabiatı ve kurtuluşu konusunda kötümser bir doktrin benimseyen bu gruba göre saf iman, fikirler ve inançlardan daha önemlidir (Pike 1951: 314). Quietizm, Jansenizm'in doğal bir gelişmesi olarak görülmüş olmakla beraber her ikisi de birbirlerine şiddetle karşı çıkmışlardır (Aumann 1985: 232). Dominikenler ve Cizvitler, Quietizm ile mücadele etmişlerdir. 1699'da XIII. Innocent tarafından Quietizm kınanmış-

⁴ *Jansenizm*: Teolog Jansen'in inayet ile ilgili düşüncesine göre, kaderine boyun eğen kişi nihai iradenin inayetini reddedemeyeceği, ne de onu elde edemeyeceği için hür iradeden mahrumdur. Ona göre kader varsa öyleyse kurtuluş evrensel olmamış ve İsa ile olan kefaretle tüm insanların yararına gerçekleşmemiştir. Allah'ın iradesine göre, sadece seçkinler ve cehennemlikler vardır. Bu seçimde hiç bir insani fiilin müdahalesi yoktur. Bu doktrin Fransa'da Port-Royal manastırındaki düşünürler tarafından benimsenmiştir (Ayдын 2000:186).

⁵ *Quietizm*: Mutlak sükûnet ve rahatlık içinde dünyaya sırt çeviren bir hayat tarzı yaşamayı ve arzusuzluk ve isteksizlikle insanın kendisini tanrıya teslim etmesi ve onunla birleşmesi fikrini savunan doktrin; bu doktrine dayalı yaşam tarzı. Quietizm akımı özellikle M. De Molinos gibi 17. yy yazarları tarafından savunulmuştur. (Gündüz 1998: 315).

tır. Dominikenler arasında Quietizm'e karşı mücadele edenler arasında önemli bir isim olan Thomas Du Jardin (ö. 1733), Tauler'in ve Thomistik tefsirci Charles-Rene Billuard'ın (ö.1757) çalışmalarını kullanarak karşı koymuştur. Dominiken teologların, Jansenizm ve Quietizm arasında denge kurma mücadelesi 17. yüzyıl boyunca sürmüştür (Ashley 1995: 23-24).

Dominikenler'in inayet konusunda tartışma içine girdiği diğer bir açıklama ise Cizvit Molina tarafından geliştirilmiş ve bu konu Cizvitler ve Dominikenler arasında uzun sürecek tartışmaların başlamasına neden olmuştur. 1588'de Louis Molina, Lisbon'da, ünlü eseri *Concordia liberiarbitrii cum gratiaedonis*'i yayınlamış, orijinal bir açıklama yapmıştır. (Aumann 1985: 230). İgnatus'un "Spiritual Exercises" isimli eserinde inayetten söz ederken sık sık insan hürriyetini azaltacak ifadelerden kaçınılması konusunda yaptığı uyarılardan etkilenen Molina, Tanrı'nın egemenliği ile insan hürriyetini uzlaştırmaya çalışan bir sistem oluşturmaya çalışmıştır. Molina'nın önerdiği çözüm, insanın kendi tabii gücünü "ilahi işbirliği" ile birleştirerek Hıristiyan sırlarının bilgisine ulaşmaya dayanıyordu. Buna göre Tanrı, insana kurtuluşu için temel olan iman inayetini bağışlamaktaydı. Bu inayet insanın hür bir şekilde kullanabileceği nitelikteydi. İlahi yardım, irade fiiline bir güdü vermek için gerekliydi; zaten bir defa bu güdü verilmişti. Bundan sonraki mesele, gökyüzünden gelen bu inayeti kabul edip etmemeye karar vermektir. Cizvit Molina'nın getirdiği bu sistem, insanın kendi iradesiyle ilahi iradeye karşı gelebileceğinin farz edilmesi anlamına geliyordu. Bu da Katolik gelenek açısından, insan iradesinin kesin bir faktör olarak kabul edilmesi, asli günah ve inayetin önemini azaltacağı, hatta ilahi kudrete karşı şüpheye yol açabileceği endişesiyle Cizvit ilahiyatçıları bile telaşlandırmıştır (Güngör 2002: 97-98).

Dominikenler'in, Cizvit Molina'nın getirdiği sistemi reddetmesi ve bunun sonucunda iki tarikat arasında ortaya çıkan uzun tartışmaların sebebi olarak, Dominikenler'in teolojik meselelerde kendilerini otorite olarak görmeleri gösterilmiştir. Buna göre, Thomas Aquinas'ın bir Dominiken olması ve skolâstik ilahiyatçılar için tartışmasız bir lider olması Dominikenler'in kendilerini bu konularda tek otorite olarak görmelerine neden olmuştur. Cizvitler'in ise bilim alanında sahip oldukları şöhretlerinin Dominikenler tarafından ellerinden alınmak istendiğini iddia ettikleri belirtilmiştir. (Güngör 2002: 98-99).

Dominikenler ve Protestanlar, her iki tarafta 300 yıl boyunca birbirlerinin fikirlerini kitaplarla, tezlerle ve delillerle çürütmeye çalışmışlardır. Zaman zaman hedeflerine ulaşmış, her biri kendi düşüncelerinin doğruluğunu savunmuştur. Bugün ise bu iki düşmanın, silahlarını bir kenara koydukları ve konuşmaya başladıkları, Dominikenler'in Tanrı'nın Kelamı'nı bütün dünyaya

mükemmel bir şekilde duyurmak için ekümenik diyaloga yönelmesi ile uyumun sağlanmış olduğu ifade edilmiştir (Hinnebush1985: 121).

Reform sürecinde ortaya çıkan ve Kilise’yi uzun süre meşgul eden, genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz tartışmalardan da açıkça görüldüğü gibi Dominikenler, tarihin her döneminde olduğu gibi reformun ortaya çıkardığı tüm tartışmalarda aktif bir şekilde yer almış, Katolik Kilisesi’nin resmi öğretisini savunmak için mücadele vermişlerdir. Tarikat, tarihi süreçte yüklendiği misyonunu bugün de devam ettirmeye çalışmaktadır.

SONUÇ

Hıristiyanlık tarih sahnesinde yerini aldığı ilk dönemlerden itibaren çok sayıda farklı görüş, düşünce ve akımları bünyesinde barındırmıştır. Bu ayrılıklar bazen ciddi bölünmeler ile sonuçlanmıştır. Bu bölünmelerin sebepleri bazen dini bazen de sosyal, siyasi, vb. etkenlerle meydana gelmiştir. Hıristiyanlık ilk bölünmesini 5. yüzyılda, Kadıköy Konsili sonrası Doğu kiliselerinin ayrılmasıyla yaşamış, 11. yüzyılda yaşanan gelişmeler ise Doğu – Ortodoks, Batı- Katolik ayrılığı ile sonuçlanmıştır. 16.yüzyıldaki en büyük bölünme Katolik Hıristiyanlık içerisinde, Luther’in başlattığı reform hareketiyle gerçekleşmiştir. Luther, Katolik Hıristiyanlığa hem teolojik hem politik açıdan ciddi eleştiriler yapmıştır. Tarihçiler, Katolik Hıristiyanlık’ta Luther’den önce de bazı reform veya kiliseyi ıslah çabalarının varlığını kabul etmekle beraber, Protestanlık olarak büyük bir bölünmeyle sonuçlanan reform hareketinin Luther ile başladığını kabul etmektedir.

Katolik Kilisesi, Luther’in başlattığı bu hareket karşısında zor bir döneme girmiş, reform hareketinin önüne geçebilmek için bir takım önlemler almıştır. Bu önlemler bazen dini içerikli olmuş, Luther’in teolojik eleştirilerine cevap verilerek Katolik doktrinler savunulmuş, hatta Luther ve reform taraftarlarına karşı suçlayıcı bir tutum sergilemiştir. Bununla beraber önlemler yalnızca dini içerikli olmamıştır. Kilise reform hareketini engellemek ve Katolik Kilisesi’nin öğretilerini korumak amacıyla baskı uygulamış, çok sert politik ve askeri tedbirler almıştır. Engizisyon mahkemelerinde Katolik Hıristiyanlığın resmi öğretilerine aykırı olan fikir sahipleri yargılanmış ve cezalandırılmış, Katolik öğretilere uygun olmayan eserler yasaklanmıştır. Katolik imparatorlar zorla Katolikleştirmek amacıyla baskı uygulamış, Avrupa din savaşları ile karşı karşıya kalmıştır. Katolikler, Luther’in ortaya attığı eleştirilerle karışan teolojik tartışmaları gidermek ve Katolik doktrinleri savunmak ve yeniden teyit etmek amacıyla 1545–1563 tarihleri arasında Trent Konsili’ni gerçekleştirmiştir. Katolik Hıristiyanlığın, Luther’in hareketine karşı başlattıkları bu ön-

lemler karşı Reform veya Katolik Reformu kavramıyla ifade edilmiştir. Karşı Reform süresinde, Katolik Hıristiyanlığın aldığı tüm önlemlerin yetersiz olduğu açıkça görülmüştür. Çünkü yaşanan bu gelişmeler 16. yüzyılda, Katolik Hıristiyanlığın parçalanması ile sonuçlanmış, reform taraftarları Protestanlık olarak isimlendirilen bir bölünme ile karşı karşıya kalmıştır.

Dominiken Tarikatı mensupları, Karşı Reform olarak adlandırılan Katolikliğin yeniden canlanması yönündeki çalışmalarda ilk sıralarda yer almışlardır. Protestan hareketlere karşı Katolik Kilisesi'nin öğretilerini savunmak için yaptıkları çalışmalarla Kilise'ye önemli katkılar sağlamışlardır. Protestan Reformu ve Trent Konsili sürecinde yapılan teolojik tartışmalarda Dominikenler de etkin rol oynamışlardır. Dominiken teologlar, Protestan teologların, Katolik öğretiye yönelttikleri eleştirilere cevap vermek için Thomas Aquinas'ın fikirlerinden yararlanmış, Aquinas'ın eserleri üzerine yapılan çalışmalar sonucu önemli eserler ortaya koymuşlardır. Bütün bu gelişmeler skolâstik felsefenin ve Thomiz'min yeniden canlanması sonucunu doğurmuştur.

Kaynaklar/References

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent (2001). *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi, 3.Baskı.
- Aumann, Jordan (1985). *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, London.
- Ashley, Benedikt M. (1995). *Spiritual Direction in the Dominican Tradition*, New York: Paulist Prest.
- Aydın, Mehmet (1986). “Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27. Cilt.
- Aydın, Mehmet (1991). *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, Mehmet (2000). *Din Fenomeni*, Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Bainton, Roland H. (1956). *The Age of the reformation*, New York: D. Van Nostrand Company.
- Bireley, Robert, (2004). “Counter – Reformation”, *The Encyclopedia of Protestantism*, Editor, Hans J. Hillerbrand, Volume I, New York: Routledge .
- Demirci, Kürşat (1991). “Avrupa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4. Cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirci, Kürşat (1995). “Engizisyon”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11. Cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirci, Kürşat (1998). “Hıristiyanlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17. Cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Dickens, A. G. (1979). *The counter reformation*, New York: W. W. Norton Company.
- Dvornik, Francis (1990). *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Erbaş, Ali (2004). *Hıristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi*, İstanbul: İnsan Yayınları, Haziran.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet, (2000). "Hıristiyanlığın Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 41.
- Fisher, George Park, D.D., L.L.D (1907). *History of The Christian Church*, London: Hodder and Stoughton.
- Gonzales, Justo L. (1975). *A History of Christian Thought: from the Protestant reformation to the Twentieth Century*. Volume 3, Nashville: Abingdon Press.
- Güngör, Ali İsmail (2002). *Cizvitler ve Katolik Kilisesi'ndeki Yeri*, Ankara: Asam.
- Gündüz, Şinasi (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Hinnebush, William A. (1985). *The Dominicans, A Short History*, Ireland: Dominican Publications.
- Hıristiyanlık Tarihi* (2004). Çev. Sibel Sel, Levent Kınran, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Küçük, Mehmet Alparslan, (2015). *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi, 6. Baskı.
- Lampe, E. L. (1967). "Counter Reformation", *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America.
- Lawrence, C.H. (1994). *The Friars, The Impact of The Early Mendicant Movement On Western Society*, London and New York: Longman Group Limited.
- Mcgonigle, Thomas C. , Zagano, Phyllis (2006). *Dominican Tradition*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Michel, Thomas (1992). *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, İstanbul: Ohan Basımevi.
- Olgun, Hakan. (2001). *Luther ve Reformu Katolisizm'i Protesto*, Ankara: Fecr Yayınları.
- Ökten, Kaan H (2000). *Hıristiyanlık'ta İnançın Yenilenmesi*, İstanbul: Ceren Yayıncılık.
- Pike, E.Royston (1951). "Quietism", *Encyclopedia of Religion and Religions*, London: George Allen&Unwin Ltd.
- Tarakçı, Muhammet(2006). *St. Thomas Aquinas*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- The Cambridge history of Christianity: reform and expansion 1500–1660* (2010). edited by R. Po-Chia Hsia, Cambridge: Cambridge University Press, Volume 6.
- Waardenburg, Jacques, (2007). "Reform", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34. Cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Wood, Clement (1938). *İspanya'da Engizisyon*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Koşkun Basımevi.
- Woods, Richard (1989). *Christian Spirituality*, Chicago.
- Ziya Paşa (2011). *Ortaçağın Karanlık Çehresi: Engizisyon Mahkemeleri*, ekler ve çeviri yazı Cahit Külekçi, İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Schillebeeckx, "Dominican Spirituality", [http:// dominicans.ca/ Documents/ articles/ schillebeeckx1. html](http://dominicans.ca/Documents/articles/schillebeeckx1.html), 25.05.2014.
- <http://newadvent.org/cathen/04437a.htm>, 12.02.2014.

ÇOCUKLARDA ÖLÜM VE YAS ÜZERİNE BİR İNCELEME

Emre ÜRER*

Öz

Yas, kişinin bir yakınının ya da sevdiği bir nesnenin kaybına karşı verdiği tepkilerin bütününi içeren düşünce, duygu ve davranış sürecidir. Çocuklarda yas reaksiyonlarının görülüş şekli yaştan ya da çocuğun bilişsel gelişim kapasitesinden bağımsız düşünülemez. Çocukta zamanla ölüm, kayıp kavramları oturmakta, soyut algı geliştikçe de erişkin tipi yas reaksiyonundan söz edilebilmektedir. Çocuklar ölüm ya da kayıp karşısında çok çeşitli tepkiler verir. Erişkinlerde olduğu gibi çocuklarda da yas sürecini komplike eden faktörler bulunmaktadır. Bu faktörler arasında kişi ya da nesnenin kaybediliş şeklinden, kayıp sonrasındaki psikososyal destek sistemlerinin yeterliliği gibi çok çeşitli nedenler sayılabilir. Hayatta kalan ebeveyn ya da bakım verenin yas sürecini sağlıklı geçirmesi çocuğun yas sürecini de doğrudan etkileyecektir. Yas süreci komplike olduğunda ya da aile içi destek sistemlerinde eksiklikler hissedildiğinde, bu konuda çocuk ruh sağlığı profesyonellerinden destek istenmelidir. Bu yazıda çocuklardaki yas kavramını ve ölüm ya da nesne kaybıyla karşılaşan çocuğa nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda bilgiler vermeyi amaçladık.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Yas, Çocuklarda Ölüm Kavramı, Çocuklarda Yas, Komplike Yas.

* Dr., Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi.
Eposta: emreurer@yahoo.com.

A Review of Death and Mourning in Children

Abstract

Mourning is the process of thought, emotion, and behavior that includes the whole of the reactions of a person to the loss of a close relative or a loved object. For the health of Psyche, the mourning period must be healthy, that is, conflicts must be resolved, but it will be possible to separate from the person or object that has been lost. In the past, it was assumed that children did not show mourning. As far as we know, we can find similar behaviors in the mourning reaction even in the infancy, especially when the caregiver suffers from loss. Over time, the concepts of death and disappearance are in the child, and as the abstract perception develops, it can be said of the adult type mourning reaction. Children give a wide variety of reactions to death or loss. These reactions may be similar to those of adults, as well as giving them playfulness, pretending to be "not in place". Although the child gives them this reaction, it can not be said that the inner world has suffered the pain and sorrow. There are factors complicating mourning in children as well as in adults. These include a wide variety of causes, such as the loss of the person or object, the adequacy of the psychosocial support system after the loss. When the mourning process is complicated or when there are shortcomings in the family support systems, support from child mental health professionals should be requested. In this article we discussed the mourning reactions of children who have suffered death or object loss after explaining the meaning of grief and bereavement and the factors that complicate these grief reactions. We aimed to give information about how to approach the child who is experiencing death or loss of object.

Keywords: Death, Mourning, The Death Concept in Children, Mourn in Children, Complicated Mourning.

Ölüm, organların iş göremez hale gelmesiyle birlikte biyolojik varlığın son bulmasıdır. Ölen kişi için biyolojik varlık son bulurken, geride kalan yakınları için yas, matem ve elem gibi birçok farklı düşünce ya da duyguyu beraberinde getirmektedir. Psikoloji literatüründe elem ve yas genellikle birbirinden farklı ele alınmaz. Elem ve buna eşlik eden kederin yaşanması, yasa göre daha çok bir geçiş durumudur. Yas kavramı ise kayıp yaşayan kişilerde bu kayba karşı verilen uyum tepkilerini ifade eder (Bildik 2013) ve yas tutmak, sonuna kadar tamamlanması gereken ve ancak sonuna gelindiğinde ve-fat edenden ayrılabilmeyi mümkün kılan bir süreçtir. Elem, yas tutan bireyin kendisi için psikolojik olarak önemli olan kişinin ya da şeyin kaybı için hazır

olmadığı durumlarda yaşadığı bir “şokta olma” halini içerir. Şokta olma haline nefes darlığı, boğazı sıkışıyormuş gibi hissetme, iç geçirme ihtiyacı, kaslarda güçsüzlük ve iştah kaybı gibi bazı fiziksel tepkiler eşlik eder. Elem aynı zamanda yas tutan kişinin “Tanrı”, “Kader”, kendisi veya diğerleri ile ölümü veya yanan evini geri döndürmek için yaptığı pazarlığı da içerir. Bu pazarlığa, “Eğer trafikte sıkışmasaydım ve evde erken olsaydım, karımın ölümüne neden olan kazayı veya evimin yanmasını önleyebilirdim” gibi yaşanan trajediyi geri döndürmek için kurulan hayaller de eşlik edebilir. Ancak gerçekte yitirilen kişi ya da şey geri döndürülemez. Yas tutan kişi bundan dolayı suçluluk hissedebilir, yine aynı kişi kendisinde narsistik yaralanmaya yol açan bu kaybedilen kişi ya da şeylere öfkeli olduğu için yas tutan kişinin suçluluğu yine farklı derecelerde komplike bir hal de alabilir. Eleme, acı ve keder eşlik eder. Yas tutan kişi bir anlamda kafasını ölen kişi ya da yitirilen şeyi geri getirmeyecek bir duvara vurup durur. Bu acı ve kederin süresi, ya da tipik bir acı veya keder tepkisinden bahsedilemez. Çünkü bir kaybın yaşanmış olduğu şartlar çeşitlilik gösterir ve her birey önemli olan kayıplarla yüzleşmek için kendine göre belli derecelerde içsel hazırlığa sahiptir. Ayrıca yas ya da elem tepkisi yaşanmış ve bitmiş olsalar da yitimin yaşanmış olduğu yıl dönümlerinde bir süreliğine ortaya çıkabilir.

Sigmund Freud’un 1917 yılındaki “Yas ve Melankoli” yazısı halen daha yas sürecinin en iyi tariflerinden birisidir. Freud’un bu yazdıkları, bazı eklemelerle birlikte günümüz psikanalitik terminolojisi ile şu şekilde ifade edilebilir: Aslında bir kişinin ya da şeyin fiziksel kaybı, bu yitirilen kişinin ya da şeyin nesne temsiline zihinsel olarak da “gömülmesine” paralel gitmez. Yetişkin yas tutma sürecinin yas tutan kişinin yitirilen nesnenin temsilini tekrar gözden geçirdiği ve ele aldığı zihinsel etkinliklerin toplamı olduğu söylenebilir (Freud 1917). Yaşadığımız sürece bizim için önemli olan kişilerin ya da şeylerin nesne temsillerini-Onlar fiziksel dünyada kaybedilmiş olsa bile-hiçbir zaman kaybetmeyiz. Yas süreci tamamlandığında pratik amaçlar için kayıp kişi ya da şeyin nesne temsilini “geleceksiz” hale getiririz (Tähkä 1984). Yas süreci boyunca yas tutan kişi kademeli bir şekilde kaybın nesne temsillerini gözden geçirir. Yas tutan kişi bunu yaparak, yitirilen kişi ya da şeyin belli başlı nesne imajlarını kendilik temsiline içinde tutabilmeyi başarmış olur. Böylece yas tutan kişinin yitirilen nesne temsiline belli başlı özellikleri ile özdeşim kurması mümkün olur. Özdeşimlerin tamamlandığı anda yası tutulan kişi ya da nesne ile artık vedalaşmaya hazırdır, yas süreci de bu noktada tamamlanmış sayılır. Psikanalitik literatürde sağlıklı özdeşimlerin, melankoli ve intiharla ilişkisi vurgulanmıştır (Smith 1975).

Çocuklarda yas süreci yetişkinlere göre üzerinde oldukça az çalışılmış konulardan biridir. Literatür incelendiğinde, özellikle bebeklik döneminde ego işlevlerinin yeterli olmadığı düşüncesiyle yas tutamadıkları görüşü hakimken, bu görüşlerin aksine günümüzde 0-3 yaş grubu için de yas reaksiyonu bir tanı olarak kabul edilmektedir (Bildik 2013).

Şüphesiz ki sevilen birinin, özellikle ebeveyn kaybı çocuk ve ergenler için en stresli yaşam olaylarından biri olarak kabul edilmektedir. Ebeveyn çocuk için “güvenli üs”, birincil bakım veren ve bağlanan kişi niteliği taşımaktadır (Bowlby 2008). Bu nitelikleri taşıyan ebeveynin kaybı çocuk için oldukça travmatik bir durumdur. Gelişme süreci devam eden çocukların ebeveyn kaybı sonrası destek sistemlerinin azalması ve biyopsikososyal ihtiyaçlarının karşılanamaması durumunda gelişimleri sekteye uğrayacaktır. Ayrıca ölüm kavramının geri dönülmezlik ve son bulma öğeleri ile beraber anlamlandırmakta güçlük çekildiği çocukluk dönemindeki yas süreci, erişkinlerde görülen süreçten daha farklı olarak gerçekleşmekte ve daha zorlu bir deneyim olarak kabul edilmektedir (Kaufman & Kaufman 2005).

Çocukların içinde buldukları gelişimsel dönemle paralel şekilde sözel ifade ve dili kullanma şekilleri değişmektedir. Daha küçük yaşlarda, bu yetilerin daha kısıtlı olması nedeniyle, yas tepkileri sözelleştirilememekte, daha çok davranışlarla ifade etme yoluna gidilmektedir. Bu davranışlar, bazen yetişkinlerce kabul edilemeyen davranışlar şeklinde olabilir. Bu kendisini yeterince ifade edememe durumunun, çocuğun kafasının karışık olmasından ve nasıl yas tepkisi verileceği konusunda tecrübesiz olmasından kaynaklanabileceği unutulmamalıdır. Çocuklarda görülen yas genellikle döngüseldir. Her yeni gelişim dönemiyle beraber çocuk ölüme ilişkin duygu ve davranışlarını tekrar edebilir. Erken çocukluk döneminde ebeveyn kaybı yaşayan bir çocuk, ergenlik döneminde üzerinden zaman geçmiş olmasına rağmen tekrar yas tepkileri gösterebilir (Willis 2002). Çocuklarda zaman algısı ve zamana yapılan atıf erişkinlerden farklıdır. Erişkinler zamanla bir şeylerin değişeceğine ve işlerin düzeleceğine dair yaşam deneyimlerine sahipken, çocukların bu konudaki deneyimleri oldukça sınırlı kalmaktadır.

Çocuklarda yas sürecini etkileyen birçok faktör vardır. Bu faktörler yas yaşayan kişinin kişilik özellikleri, kaybedilen kişi ile olan ilişkisi, baş etme biçimi, kültürel inancı, ruhsal hastalık varlığı, sosyal destek sistemlerinin düzeyi, ailenin sosyoekonomik durumu, ölümü algılama şekli, yas süreci esnasındaki sorunlar olarak ifade edilmektedir (Bildik 2013; Worden 2008). Ölümün oluş şekli de yas sürecini etkilemektedir. Beklenmedik, ani ve doğal yolla

olmayan, travmatik şekilde gerçekleşen kayıplarda yas süreci komplike olabilmekte ve çocukta travma sonrası stres bozukluğu gibi ek psikopatolojiler ortaya çıkabilmektedir (Raphael & Martinek 1997). Çocuğun geçmiş kayıp deneyimleri, psikoseksüel gelişim evresi, çocuğun kayıp karşısında nasıl bilgilendirildiği çocuk ve ergenin yaşadığı yas sürecinin nasıl olacağını belirleyen diğer faktörlerdir (Fitzgerald 2013).

Çocuklarda yas tepkileri bireyseldir ve çok çeşitli şekillerde bedensel, bilişsel, duygusal ve davranışsal tepkilerle ortaya çıkabilmektedir. Çocuğun yasını nasıl yaşadığı ölümü nasıl anladığına bağlı olarak değişmektedir. Çocukların ölüm kavramını anlama ve kabullenme kapasiteleri, bilişsel ve duygusal açıdan maturasyon(olgunlaşma) seviyeleri ile ilişkilidir. Çocukların ölüm kavramını algılamasına ilişkin dört öge tanımlanmıştır ve bu aşamaların çocuklar tarafından nasıl anlaşılıp ne düzeyde kabul gördüğü, ölümü nasıl kavramlaştırdıklarını gösterir (Slaughter 2005). Bu dört öge: Geri dönülmezlik, ölen kişinin geri gelmeyeceği, bedenin tekrar canlandırılmayacağı; Son bulma, tüm bedensel işlevlerin ölümle beraber sonra ereceği; Kaçınılmazlık, tüm canlıların bir gün öleceği; Nedensellik, fiziksel ve biyolojik etmenlerin ölümüne neden olacağı'nın kavranmasıdır (Lewis & Schonfeld 2002).

Çocuk ve ergenlerde ölüm kavramının gelişimi, normal ve komplike yas tepkileri gelişimsel dönemlere göre farklılık göstermektedir. Çocuklar kayıp karşısında ilk olarak şok, inkar, korku, itiraz, dona kalma, aldırış etmeme gibi tepkiler gösterebilirler. Konuşma bozukluğu, yeme, uyku, davranış sorunları, idrar kaçırma, dışkı kaçırma, regresyon(gerileme), okul başarısında düşme, huzursuzluk, kaygı ve korku, hırçınlık, hareketlilik, sinirlilik, bedeniyle aşırı uğraşma, hayatta kalan ebeveyne ya da bakım verene aşırı yapışma davranışı ve ayrılık kaygısı gibi belirtiler sıkça görülebilmektedir (Dowdney 2000). Yetişkinlerde daha açık şekilde görülmekle birlikte çocuklarda da yas süreci inkar, öfke, pazarlık, depresyon ve kabullenme evrelerinden oluşur (Kübler-Ross & Kessler 2014). Çocuklarda yaşla birlikte ölüm kavramının anlamlandırılması farklılaşır, kademeli olarak yetişkinlere benzer (O'Halloran & Altmaier 1996). Çocuğun bilişsel gelişim evresi ile ölümü anlama konusundaki farkındalığı arasında ilişki vardır. Piaget' in duyu-devinim evresindeki çocuğun ebeveyn kaybı, emme davranışı, dokunma, oyun gibi farklı alanlardaki ihtiyaçlarının yeterince karşılanamamasına yol açar. Bu durum da temel güven duygusunu ve bağlanmayı olumsuz etkiler. 0-3 yaş arası bebeklik döneminde ölüm kavramı gelişmemiştir, bebek ölümü ayrılıkla özdeşleştirir. Bakım verenin yokluğu ciddi bir sorundur ve bebek bakım verenin yokluğuna tepki verir

(Willis 2002). Bu dönemdeki yas tepkileri, kaybettiği bakım verenini arama davranışı, ağlama, diğer kişiler tarafından rahatlatılmayı reddetme, kayıtsızlık, uyuşukluk, huzursuzluk, sinirlilik, içe çekilme, eskiden zevk aldığı oyun aktivitelerine isteksizlik, yeme ve uyku sorunları şeklinde olabilir. Bazen de bakım vereni hatırlatan her türlü olaya karşı aşırı duyarlılık, tuvalet eğitimi gibi daha önceden kazandığı yeteneklerin kaybı şeklinde daha komplike yas tepkileri de sergileyebilirler. Piaget' e göre işlem öncesi dönemde olan 2-6 yaş arası çocukta neden sonuç ilişkisi ve genelleme gelişmemiştir ve daha çok benmerkezcidirler. 3-6 yaş arası bir çocukta ölüm geçici ve geri dönüşümlü olarak algılanır, hayatın tüm işlevleriyle durabileceği kavranmaz. Bu dönemde büyüsel düşünce hâkimdir ve her şey canlıdır (animistik düşünce). Ölen kişinin başka bir yerde olduğu, kendisini görebileceği ve duyabileceği düşünülür. Bazen ölüm ile ilgili kendilerini suçlayabilirler. Bu dönemde ölüm ile ilgili sorular sormak, oyunlarda ölüm temasını işlenmesi de nadir değildir (Lewis & Schonfeld 2002). 5-6 yaşlarında ölümün biyolojik bir olgu olduğu kavramı gelişmeye başlar. Somut işlem döneminde bulunan 7-11 yaş arası, okul çağı çocuklarında kontrolü kaybetme ve ölüm korkusu gelişmeye başlar. Bu gelişimsel dönemde ölümün “geri dönülmezlik”, “son bulma” ve “kaçınılmazlık” gibi üç önemli öğesini kavrayabilirler. Ölümün bir kaza, yaralanma, hastalık ya da yaşlılık gibi nedenlerden kaynaklanacağına ilişkin fiziksel, biyolojik öngörüleridir. 9 yaşına kadar olgun bir ölüm kavramına ulaşamadıkları düşünülen çocuklar, 10 yaş ve üzerinde kendilerinin de ölebileceğini düşünmeye başlarlar. Ruh, melek, hayalet gibi kavramlarla uğraş halinde olunması yine bu dönemde görülebilen normal yas tepkilerindedir. 12-18 yaş arasındaki soyut işlemler döneminde ölüm kavramı artık geri dönüşümsüz bir süreç olarak algılanır. Ölüm, geçmiş deneyimlerden de yararlanılarak dini, felsefi düşünce sistemi ile ilişkilendirilir ve soyut anlamda ölümü anlama başlar. Hızlı biyolojik, psikolojik, sosyal gelişim ve değişimle uyumlu olarak ergenler kayıplara yoğun, şiddetli tepkiler verebilirler. Şüphesiz ki ebeveyn kaybı, ergenlik dönemindeki “ikinci ayrılma-bireyselleşmeyi” baltalar (Mahler 1965). Ergenlik döneminde kayıp sonrasında artan sorumlulukları karşısında erişkin gibi davranmak zorunda kalma ve rol değişimi olabilir. Kızlarda akranlarından daha çok destek arama davranışına rastlanırken, erkeklerde agresif davranışlar ve alkol madde kullanımı görülebilir. Duygudurumda dalgalanmalar, yoğun agresyon, sosyal izolasyon, okul reddi, şiddetli depresyon, intihar davranışları, madde kötüye kullanımı ve cinsel davranışlar komplike yas belirtileri arasında sayılabilir.

Çocuklarda komplike-travmatik ve ertelenmiş yas olarak iki ana patolojik

yas süreci tanımlanmaktadır. Cinayet, cinayete tanıklık, intihar, canlı bomba eylemleri gibi toplumsal travmalardan sonra komplike yas görülebilir (Dyregrov & Dyregrov 2013). Çocuklarda sınırları net olarak çizilmese de komplike yas süreci normal yas sürecinden farklı özelliklere sahiptir. Travmatik anılarla aşırı bir uğraş hali ile uzamış ve işlevsiz bir yas süreci söz konusudur. Kaybın ya da olayın üzerinden en az altı ay geçmiş olmasına rağmen kişinin bilişsel, duygusal, sosyal ve fiziksel alanlardaki işlevselliği gittikçe bozulmaktadır. Dikkat sorunları, akademik başarısızlık, sosyal izolasyon, uyku bozuklukları gibi sorunlar sık görülür. Normal yasta mevcut olan “ölümün kabullenildiği”, “kaybedilenle vedalaşılan” noktaya komplike yasta ulaşılamaz. Yası komplike hale getiren birçok etmen vardır. Ebeveyn kaybının ardından, yaşayan ebeveynin depresyonunun, çocuklardaki komplike yas tepkisinin oluşumunda en önemli etmen olduğu bilinmektedir (Melhem vd. 2011). Çoklu travma ve kayıplar, çocuğun ölüme tanıklık etmesi, çocuğun hayatının tehlikede olması, sosyal desteğin zayıf olması, ailede veya çocuğun kendisinde psikopatoloji varlığı diğer etmenlerdir.

Bir diğer önemli konu da kayıp ile karşılan çocuk ya da ergene nasıl yaklaşılması gerektiğidir. Çocuklara kayıplara ilişkin gerçekler olduğu gibi ve doğrudan, yaşlarına ve gelişimsel dönemlerine uygun şekilde somutlaştırılarak ve olabildiğince soyut kavramlardan uzak durularak, basit, anlaşılır şekilde ve çocuğun hazır olduğu zamanda, yakın ilişkide olduğu kişilerce anlatılmalıdır. Çocuk tarafından beklenmedik sorularla karşılaşıldığında düşünmek için zaman istenebilir. Böylece soyut, dolambaçlı ve gereksiz ayrıntılardan kaçınılmış olur. Özellikle küçük çocuklara bilişsel gelişimlerine uygun şekilde somut kavramlarla ölümün bedende nasıl gerçekleştiği anlatılmalı, duygularını ifade etmelerine, soru sormalarına, ağlamalarına izin verilmeli, özellikle ölen kişi ile ilgili olarak o kişinin uykuda olması ya da uzaklara gitmesi gibi anlatımlardan kaçınılmalıdır. Çocuklar yetişkinleri model aldığından erişkinin kendi yas süreçlerini bastırmaması, duygularını çocuk ile paylaşması önerilmektedir. Çocukların olayla ilgili hatalı algıları ve uygun olmayan yorumları doğru şekilde düzeltilmelidir (Diler & Avcı 1997).

Çocuğun cenaze törenine katılması çocuğun yaşı ve gelişimsel düzeyine göre, bireysel özellikler göz önünde bulundurularak karar verilmesi gereken bir konudur (Kaufman & Kaufman 2005). İlgili literatürde törenlere katılmanın faydalı olabileceğine dair görüşler vardır. Özellikle 7 yaş ve sonrası dönemde farklı bir bakış açısı kazanmaya başlayan çocukların, hayatın temel gerçeklerinden birini öğrenmeleri için bir fırsat olacağından dolayı, cenaze tö-

renine katılması önerilmektedir (Bildik 2013; Black 1998; Demaso vd. 1997). Çocukların cenaze töreni sırasında kendi evinden ya da mezarlıktan “kaçırılması”, o sırada yetişkinlerce abartılı oyun ya da eğlenceye teşvik edilmesi, çocuğun ebeveyninin ölümü ile ilgili suçluluk duygusu geliştirmesine ve yasın komplike hale gelmesine sebep olabilir. Çocuğa zorla cenazeyi göstermek ya da kendisini hazır hissetmediğini sözel ya da sözel olmayan yollarla ifade etmesine rağmen çocuğu cenaze törenine götürmek de uygunsuz bir tutum olacaktır.

Çocuk doğal olarak ebeveynlerden birinin ya da her ikisinin kaybı sonrasında günlük yaşamının nasıl etkileneceğine dair kaygılar duyabilir, hatta bazen bu kaygılarını sözlerle ifade edebilir. Bu ifadeler karşısında çocuk eleştirilmemelidir. Kaybın çocuğun günlük yaşamına nasıl etki edeceğine, ihtiyaçlarının ve bakımının kimler tarafından karşılanacağı konusunda bilgi verilmesi, çocuğun kayıp sonrası yaşantısını düzenlemesine ve kaybı kabullenip yas sürecini daha sağlıklı yaşamasına olanak sağlayacaktır (Bildik 2013). Ölüm sonrası aile çevresi ve çocuğun gelişimine, iyileşmesine destek olan ebeveyn yardımı, çocuklardaki sağlıklı yas sürecinin yaşanması için kilit role sahiptir (Schmiege vd. 2006). Çocukların yas sürecindeyken evden ya da yas tutan ebeveyninden uzaklaştırılması, yaslarını yaşamalarına engel teşkil etmektedir. Ayrıca bu durum, yaşayan ebeveynin kaybı konusunda kaygılı olan çocuğun korku ve kaygısını arttıracaktır. Bu dönemde eve ve çocuğa destek olabilecek kişilerden yardım alınabilir. Çocuğun tekrar tekrar kayıp nesnesi ile ilgili sorular sormasına kızılmamalı, sabırla cevap verilmelidir. Ölen ebeveyninin hatırasına çiçek ya da ağaç dikilmesi, düzenli mezar ziyaretleri, anı kitabı ya da albümü oluşturulması çocuk için olumlu olduğu düşünülen davranışlardır (Willis 2002).

Bakım veren kişilerin, öğretmenlerin, sağlık alanında çalışan kişilerin çocuk ve ergenlerde sıklıkla görülen yas tepkileri hakkında bilgi sahibi olması önemlidir. Bu sayede çocuk ve ergenlere daha nitelikli destek verebilmek mümkün olur. Normal yas sürecinde yetişkinlerin çocukları için profesyonel yardım alması çoğunlukla gerekmezken, travmatik ya da çoklu kayıplar, çözülmemiş yas ve ıstıraplı ölüm gibi komplike yas durumlarında psikiyatrik destek önerilmektedir (Bildik 2013). Yas tedavisi yas sürecinin normale döndürülmesini, kaybı anlama ve kabul etmeyi, kaybedilen kişi olmadan hayatı sürdürebilmeyi, duygularını tanıma ve ifade edebilmeyi kapsar (Allumbaugh & Hoyt 1999; Cook & Dworkin 1992).

Sonuç olarak, çocuk ve ergenlerde görülen yas tepkileri çocuğun yaşına ve bilişsel gelişim seviyesine bağlı olarak değişim gösterebilmektedir. Çocuklarda bu konuda yapılan çalışmaların çoğu dönemsel özelliği nedeniyle ebeveyn kaybına odaklanmıştır. Çocuklara ölüm kavramı hakkında ya da bir yakının kaybı ile ilgili bilgi verilirken, yaş ve gelişim döneminin özelliklerine göre yaklaşmak önemlidir. Bu yaş gurubunda yas tepkilerinin sağlıklı yaşanabilmesi için, kayıp sonrası içinde bulunulan ortamın ve geride kalan ebeveyn ile diğer bakım verenlerin desteği gerekmektedir. Yası komplike eden durumlar söz konusu olduğunda ya da yasa eşlik eden psikiyatrik durumların varlığında, profesyonel destek almaktan kaçınılmamalıdır.

Kaynaklar/References

- Allumbaugh, D. L., & Hoyt, W. T. (1999). Effectiveness of grief therapy: A meta-analysis. In: American Psychological Association.
- Bildik, T. (2013). Ölüm, kayıp, yas ve patolojik yas. *Ege Tıp Dergisi*, 52(4).
- Black, D. (1998). Coping with loss: Bereavement in childhood. *BMJ: British Medical Journal*, 316(7135), 931.
- Bowlby, J. (2008). *Attachment: Basic books*.
- Cook, A. S., & Dworkin, D. S. (1992). *Helping the bereaved: Therapeutic interventions for children, adolescents, and adults: Basic Books (AZ)*.
- Demaso, D. R., Meyer, E. C., Beasley, P. J., Jellinek, M. S., & Biederman, J. (1997). What do I say to my surviving children? *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 36(9), 1299-1302.
- Diler, R. S., & Avci, A. (1997). Çocuk ve Yas: Bir Gözden Geçirme.
- Dowdney, L. (2000). Annotation: Childhood bereavement following parental death. *The Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines*, 41(7), 819-830.
- Dyregrov, A., & Dyregrov, K. (2013). Complicated grief in children—the perspectives of experienced professionals. *OMEGA-Journal of Death and Dying*, 67(3), 291-303.
- Fitzgerald, H. (2013). *The grieving child: A parent's guide: Simon and Schuster*.
- Freud, S. (1917). Mourning and melancholia. Standard edition of the works of Sigmund Freud, 14. In: London.
- Kaufman, K. R., & Kaufman, N. D. (2005). Childhood mourning: Prospective case analysis of multiple losses. *Death studies*, 29(3), 237-249.
- Kübler-Ross, E., & Kessler, D. (2014). *On grief and grieving: Finding the meaning of grief through the five stages of loss: Simon and Schuster*.
- Lewis, M., & Schonfeld, D. (2002). Dying and death in childhood and adolescence. *Child and Adolescent Psychiatry: A Comprehensive Textbook. 3rd ed. New York, NY: Lippincott Williams & Wilkins*, 1239-1245.
- Mahler, M. S. (1965). On the significance of the normal separation-individuation phase: With reference to research in symbiotic child psychosis.

- Melhem, N. M., Porta, G., Shamseddeen, W., Payne, M. W., & Brent, D. A. (2011). Grief in children and adolescents bereaved by sudden parental death. *Archives of general psychiatry*, 68(9), 911-919.
- O'Halloran, C. M., & Altmaier, E. M. (1996). Awareness of Death Among Children: Does a Life-Threatening Illness Alter the Process of Discovery? *Journal of Counseling & Development*, 74(3), 259-262.
- Raphael, B., & Martinek, N. (1997). Assessing traumatic bereavement and posttraumatic stress disorder.
- Schmiege, S. J., Khoo, S. T., Sandler, I. N., Ayers, T. S., & Wolchik, S. A. (2006). Symptoms of internalizing and externalizing problems: Modeling recovery curves after the death of a parent. *American Journal of Preventive Medicine*, 31(6), 152-160.
- Slaughter, V. (2005). Young children's understanding of death. *Australian psychologist*, 40(3), 179-186.
- Smith, J. H. (1975). On the work of mourning. *Bereavement: Its Psychological Aspects*, 18-25.
- Tähkä, V. (1984). Dealing with object loss. *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 7(1), 13-33.
- Willis, C. A. (2002). The grieving process in children: Strategies for understanding, educating, and reconciling children's perceptions of death. *Early childhood education journal*, 29(4), 221-226.
- Worden, J. W. (2008). *Grief counseling and grief therapy: A handbook for the mental health practitioner*: Springer Publishing Company.

ÜÇ DÖNEM, ÜÇ TAKVİM: 2002, 2007 VE 2011 YILLARI TAKVİMLERİ ÖRNEĞİNDE DİYANET SÖYLEMİNİN ANALİZİ*

Rıfat ATAY** - Halil ARSLAN***

Öz

Diyaret İşleri Başkanlığı tarafından basılan takvim, yıllık 3 milyonu aşan tirajı ve 10 milyondan daha fazla okuyucusu ile dikkate değer bir din algısı oluşturma, değiştirme ve devam ettirme aracıdır. Takvimlerin bu yönünün akademik açıdan fazla incelenmemiş olmaması, bizi bu çalışmayı yapmaya yöneltmiştir. Araştırmada, 2002, 2007 ve 2011 yılı Diyanet İşleri Başkanlığı takvimlerindeki metinler, metin analizi yöntemiyle incelenmiştir. Dönemler bazında takvimlerde yer verilen konular kıyaslanmış, daha önceki dönemlerde takvimlerde yer verilen konuların son dönemde ilgi dışında bırakıldığı, pek çok yeni konunun ise son dönemde takvimlere dahil edildiği görülmüştür. Bu sonuçlar, kurumsal devamlılıktan beklenenin aksine üç dönem arasında ciddi bir algı değişimini olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Takvim, Algı, Değişim, Diyanet İşleri Başkanlığı, Değerler

* Bu makale, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2011 yılında Doç. Dr. Rıfat Atay yönetiminde Felsefe ve Din Bilimleri ABD yüksek lisans programı esnasında sunulan yüksek lisans seminerinin geliştirilmiş halidir.

** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: rifatay@gmail.com.

*** Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: halil.arslan@artvin.edu.tr.

Three Periods, Three Calendars: An Analysis of the Discourses of Diyanet in the Examples 2002, 2007 and 2011 Calendars

Abstract

Calendars, as old as humanity itself, emerged out of the attempt to break down time in units and give meaning to life and time. As far as Islam is concerned, calendar as a subject gain more importance because identifying daily and yearly rituals and performing the rituals related to time on their specific time is an essential part of Islamic religious life. With a circulation of three million yearly and more than ten million readers, the calendar printed by the Presidency for Religious Affairs of Turkey is a significant instrument in forming, changing and maintaining religious perceptions. We were led to do such a study by the lack of academic studies regarding this aspect of the calendars. The study is based on the texts placed on the frontal and back sides of the calendars printed and distributed by the Presidency for Religious Affairs in the years of 2002, 2007 and 2011. The texts have been analysed by the textual analysis method and the changes in religious perceptions have been pointed out. Unlike the expected institutional continuity, when the three periods compared, it is observed that considerable perception changes have taken place; many subjects have been left out while many have been introduced into the calendars. The study found out that as the years progressed and the periods passed, the calendars also changed dramatically. The most apparent change occurred in the calendars was global understanding in choosing or replacing the subjects. This means that the 2007 and 2011 calendars have excluded some national and spiritual values that were thought to be outmoded globally but included in the 2002 calendar. This also signifies a breaking point in religious perceptions of the Presidency for Religious Affairs.

Keywords: Calendar, perception, change, Directorate of Religious Affairs, values

“Hangi cisimdir açıkça bilmek isterim
takvim yapraklarının arasını dolduran
nedir o katı şey
ki gücü
gönlün dağdağasını durultacak?” (Özel 1987: 40)

GİRİŞ

Takvimler zamanı iyi bir şekilde değerlendirmek için genellikle Güneş ve Ay’ın hareketleri esas alınarak yılları, mevsimleri, ayları, günleri, vakitleri göstermek üzere hazırlanan cetvellerdir (Akgör 2010: 487). Zaman çizgisini anlamlandıracak bu iş çok eskilere dayanan bir gelenektir (Unat 2004: 2).

Zaman ve zamanı bilme/ölçme, insanı meşgul eden kadim bir olgudur. Takvimler çağdan çağa milletten millete farklılık arz etse de vakti göstermenin yanında bir kültürel ifade biçimidir (Şulul 2002: 1). Örneğin kimse on iki hayvanlı takvimin Türklerin yaşantısıyla bağlantısını inkâr edemez. Hicret başlangıçlı takvim Müslümanlar için ne kadar önemliyse miladi takvim de Hıristiyan dünyası için zengin göndermeler içermektedir.

Zamanın ve vaktin belirlenmesi meselesi, her uygarlık için önemlidir. İslâm uygarlığı için ibadet vakitlerinin belirlenmesi ise ayrı bir önem taşır.

Güneş, Ay ve yıldızlar aracılığı ile zamanın, özellikle de namaz vakitlerinin belirlenmesi ilmüne İlm-i Mikât adı verilir. İslâm astronomisinin amaçlarından birisi, ibadet vakitlerinin tam olarak belirlenmesi ve namazın tam vaktinde ve Kible yönünde kılınabilmesine olanak sağlamaktır. 6. yüzyıldan itibaren bu konuda uyulması gereken bilimsel esaslar ortaya konulmuş ve bazı küçük değişikliklerle günümüze kadar geçerliliğini korumuştur. 9. yüzyılda, her boylam derecesi veya yılın her bir günü için bu amaçla çeşitli tablolar hazırlanmıştır. İbadet vakitlerinin belirlenmesi amacı ile Emeviler döneminde (661–750) muvakkithaneler açılmış ve bu işi yapan kişiye ‘muvakkit’ adı verilmiştir. Muvakkitlerin atamaları müneccimbaşı tarafından yapılırdı. Bu kurumlar Cumhuriyet’in ilanı ile ‘baş muvakkitlik’ adı altında yeni bir kuruma devredildi ve 1952 yılında kapatıldı (Unat 2004: 1).

Yazının bulunması nasıl insanın kalıcı olma isteğine matuf iddialar taşıyorsa, takvimler belki de akıp giden zamana karşı ipleri elde tutmanın adıdır. Zamanı bilme olgusu etrafında gelişen ve her biri birer felsefi metin olarak da ele alınabilecek takvimler, ilginç yaklaşım tarzları barındırmaktadır. Tak-

vimler başlı başına zamanı ele alış ve ifadelendirmesiyle beraber, günümüzde vakit cetvellerinin yanında yer verilen metinlerdeki yaklaşımın farklılıkları ile de ayrılmaktadır. Takvimler hangi ortak esasa göre hazırlanmış olursa olsun üzerinde taşıdığı metinlerle de bir felsefenin zarfı durumundadır. Diyanet takvimlerini bu çalışmaya konu etmemizin nedeni takvimlerden din felsefesinin alt ilgisi sayılabilecek din algısıyla ilgili çıkarsamalar yapmaktır. Bu amaç için takvimlerdeki metinler zengin bir veri kaynağı durumundadır.

Dinin edebi eserlere konu edilmesi, dini öğretiler için edebi kaynakların araç haline getirilmesi, dini metinlerin birer felsefi metin olarak kabul edilip edilmemesi gibi sorunlar edebiyatla din felsefesinin ortak ilgi alanları olarak birçok çalışmaya konu edilmektedir. Ünlü İngiliz edebiyat kuramcısı Terry Eagleton “‘Edebiyat ile ideoloji’den ... iki ayrı fenomenmiş gibi bahsetmek ... bayağı gereksiz bir şeydir. Edebiyat, ... bir ideolojidir” (2004: 40) demektedir. Edebiyatın değer yargılarından uzak olamayacağı, her metnin aynı zamanda bir düşünce barındırdığı bir gerçektir.

Algı için, “dışımızdaki varlıklar hakkında bilgi edinme yetisi; bu varlıkların bilincine varma yeteneği” (Ulaş 2002: 52) şeklinde bir tanım yapılmıştır. Din algısı ise, bu tanımdan yola çıkılarak, din hakkında anlamlı bir bilgi edinme durumu, dinin bilincinin insanda yer edinmesi diye tanımlanabilir. 3 milyondan fazla tirajı olan Diyanet takvimi de, halkın din algısını oluşturmada vazgeçilmez derecede önemli bir enstrümandır. Bu çalışmamızda, Diyanet takvimlerinden yola çıkarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın din algısındaki değişimine dikkat çekmeye çalışacağız.

Zamanın değişmesiyle takvimlerin de değişmesi tabiidir. Takvimler bu değişimi gösteren dinamik bir veri kaynağı olarak önümüzde durmaktadır. Diyanet takvimlerini odağına alan ilk çalışma ise Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II’de sunulan bir bildiridir. (Yenen vd. 2013: 181-221) Yenen ve Sağır tarafından yapılan çalışma, 2012 Diyanet takvimini metin analizi yöntemiyle ele alarak, takvimin bir panoramasını sunmaktadır. 2012 yılı takvimleri üzerine derinlemesine yapılan bu ve benzeri çalışmalar yanında, elinizdeki çalışma gibi farklı yılları temel alarak yapılacak çalışmaların, daha zengin okumalara kapı açacak şekilde yapılmasının büyük ve önemli bir boşluğu doldurması aşikârdır.

Çalışmada, tabii değişimin dışında, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi önemli bir kurumun değişim olgusuna yaklaşımını din algısı özelinde izlemek amacıyla 2002, 2007 ve 2011 yıllarına ait takvimler seçilmiştir. Bu seçime etki eden unsur, bu üç dönemin Diyanet İşleri Başkanlığı için üç ayrı Diyanet İşleri

Başkanı dönemine tekabül etmesidir. Mehmet Nuri Yılmaz dönemini örneklemesi için 2002; Prof. Dr. Ali Bardakoğlu dönemini temsil etmesi için 2007 yılı takvimi incelenmiştir. Son olarak Prof. Dr. Mehmet Görmez dönemini temsil etmesi için, 2011 yılı takvimi seçilmiştir.

Araştırmamızda doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. (Yıldırım vd. 2013: 217) Diyanet Takvimi'nin gerek ön yüzünde gerek arka yüzünde namaz vakitlerini belirten tablolar ve tarihi, hicrî, miladi ve rumi olarak gösteren bölümler bulunmaktadır. Takvimlerin bu kısımları araştırmanın sınırları dışında bırakılmıştır. Bu bölümlerin dışında takvimlerde, ayet, hadis, önemli gün ve haftalar, önemli şahısların doğum ve ölüm yıl dönümleri, tarihi olaylar, tarihi şahsiyetlerin tanıtılması, dini bilgiler, ahlaki uyarılar, şiirler, bazı mimari eserlerin tanıtılması gibi pek çok metin bulunmaktadır. Bu bilgilerin veriliş şekli ve sıklığı incelenmiş; konuların vurgusu, “iman, ahlak, ibadet, milli ve manevi değerler” olarak belirlenen başlıklar altında toplanmıştır. Bu çerçevede, söz konusu üç takvim arasında din felsefesiyle edebiyat kuramının tanıdığı sınırlar içinde bir karşılaştırma yapılmıştır.

Çalışmanın *sınırları* özetle, üç ayrı başkanlık dönemini temsilen üç ayrı takvimin incelenmesidir. İlaveten basılı takvimin ön yüz üst sağ tarafında yine ayet ve hadisler bulunmaktadır. 2011 takvimi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi internet sitesinden elektronik olarak indirildiği için, takvimin önyüz üst sağ tarafı çalışmaya dahil edilmemiştir.

Çalışmamızın *amacı* takvimlerdeki ayet, hadis ve diğer metinlerdeki iman, ibadet, ahlak ve milli manevi vurguyu inceleyerek dönemlere bağlı olarak şu sorulara cevap aranmıştır: Takvimlerde değişen bir din algısı var mıdır? Dönemler bazında önem verilen konular açısından nasıl bir değişim söz konusudur? Genel olarak takvimlerin üslubu ile ne öğütlenmektedir? Takvimlerde nasıl bir din algısı tasavvur edilmektedir? Böylece dönemler arasında bulunması muhtemel din algısı değişikliklerinin izini sürmek, araştırmanın asıl amacını oluşturmaktadır. Her yıl basılıp yenilenmesi, üç milyonu aşan baskısı ve yaygın bir dağıtıma sahip olması nedeniyle halkın din algısının oluşması üzerinde büyük etkisi olması sebebiyle, Diyanet takvimindeki din algısını akademik açıdan ortaya koyabilmek, büyük önem taşımaktadır.

Diyanet Takvimi

1972 yılından itibaren çıkan Diyanet Takvimi, 2002 yılında 2.550.000 (DİB 2002: s. Yok), 2007 yılında 2.650.000 (DİB 2007: s. Yok), 2011 yılında ise 3.000.000 (DİB 2011: s. Yok) gibi azımsanamayacak bir tiraja ulaşan, din algısı üzerinde vazgeçilmez öneme sahip bir yayındır. Takvim, başkanlık yayınları arasında en fazla baskısı yapılan, toplumun farklı sosyal katmanlarına mensup, her eğitim seviyesinden insanın muhatap alındığı, yeniliğe açık, günceli şekillendiren, aynı zamanda güncelin etkilediği bir kitap olarak da görülebilir. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında her yıl baskısı yenilenen ve bu kadar çok basılan başka bir yayın bulunmamaktadır. Ayrıca bu takvim, yukarıda da ifade edildiği gibi hedef kitlesi en geniş yayındır. Okuma yazma bilirse de bilinmese de, namaz kılınan neredeyse her evde namazlara hazırlanmak, namazları vaktinde kılmak için bir takvime ihtiyaç duyulmaktadır.

Takvimin, namaz vakitlerini göstermek gibi pratik faydasının yansıra, din hizmeti veren imam-hatip ve müezzinlerin günde en az beş kere, pek çok vatandaşın da en az birkaç defa başvurduğu bir yayın olması, onu hayatın içinden bir eğitim aracı haline getirmektedir. Ayrıca, bazı bölgelerimizde, Şafii mezhebi müntesiplerinin de bulunabileceğinden yola çıkarak onları beklerken ‘hiç olmazsa takvim yaprağını okuyayım’ şeklinde bir istekte bulunduğu ve bunun bazı camilerde yerleşik bir uygulama haline geldiği de görülmektedir. Bu durum, takvimin toplumun dini hayatı üzerinde ne denli etkili olduğunun basit bir göstergesidir.

Takvimlerin fikir taşıyan bir aygıt ve bir algıyı paylaşmak/ yaymak için pratik bir yöntem olduğunun farkında olan çoğu sivil toplum kuruluşu ve cemaat, uzun yıllardır takvim üretme yarışı içinde yer almışlardır. Varlıklarını çeşitli vakıf ve derneklere bağlı olarak devam ettiren her biri aynı zamanda cemaat olarak da düşünülecek yapıların hemen hepsine ait bir takvim bulunmaktadır. İmam Hatip Takvimleri, Fazilet Takvimi, Şehadet Takvimi, Türkiye Gazetesi Takvimi, Hürriyet Takvimi, Saatli Maarif Takvimi, Semerkand Takvimi ilk akla gelenlerdir. İşte tüm bunların yanı sıra kendisine din konusunda konuşma hakkı tanınan, Türkiye’de din hizmetini resmi yollardan yerine getiren Diyanet’in bir takviminin olması çok önemlidir. Belli bir görüş çerçevesinde şekillenmesi muhtemel diğer takvimler yanında, Diyanet Takvimi, toplumun her kesimini kucaklayıcı bir bakış açısına sahip olmak durumundadır.

Mobil iletişim olanaklarının artmasıyla, kısmen nostaljik hale gelmiş olan takvim, özellikle kırsal kesimlerde hâlâ çok büyük bir öneme sahiptir. Takvimdeki bilgilerden beslenen, başka kaynaklardan faydalanılmayan ve

“Takvim Müslümanlığı” olarak tanımlanabilecek anlayış, -olumsuz bir anlam içerse de-, takvimin aslında ne kadar güçlü bir algı besleyicisi olduğunu ifade etmektedir. Köylerde namaz vaktini bekleyen cemaatin, camiye gelmeden önce namaz hazırlığı için takvimden ezan vaktine bakması, sonra cami avlusunda beklerken cebinden o günkü takvim yaprağını çıkarıp okuması ya da okutturması oldukça sık gözlemlenebilecek bir durumdur. Birçok yerde takvim, okunan tek şeydir ve eve giren yegâne Türkçe basılı kültür ürünüdür. Bu da yine takvim aracılığıyla halkın Diyanetle kurduğu günlük ilişkinin gücüne işaret eder.

Diyanet, din hizmetini en sık ve geniş anlamıyla takvim yaprakları vasıtasıyla yapmaktadır. Takvim yaprakları peyderpey ama yılın tüm günleri için din öğretim aracı, ahlaki ilkeler aktarıcısı, milli ve manevi değerleri hatırlatıcı, dini ve milli bilinci diri tutucu ve geçmişle bağları sağlamlaştırıcı bir konumda durmaktadır.

Takvimlerin Fiziki Yapısı

Çalışmamıza konu olan üç takvimden ilki olan 2002 yılına ait takvim, üçüncü hamur kâğıda basılmıştır. 2007 yılı takvimi ise birinci hamur kâğıda basılmış olmasına rağmen, şekil ve ebat olarak 2002 yılı takviminden radikal bir farklılık göstermez. Ancak 2011 yılı takvimi hem kâğıt hem de ebat olarak diğerlerinden oldukça farklıdır. Bu takvimin ön yüzünde namaz vakitleri dışında hem sağ hem de sol tarafta iki tane, ayet ya da hadis için kullanılan alan bulunmaktadır. Takvimin arka yüzünde sol tarafta geniş sayılabilecek bir alanda ana metin, sağ tarafta ise ‘dini kavramlar’ veya ‘Esmâ-i Hüsnâ’ başlıkları altında başka bir bölüm ile arka yüzün altında ‘özlü söz’ başlığı altında beyitler yer almaktadır. Bu sayede 2011 takviminde tüm vurgular için daha geniş bir alan elde edilmiştir. 2011 takviminin ön yüzünün üst kısmı, üç bölüme ayrılmıştır. Ortada gün, ay, yıl ve haftanın hangi günü olduğunu belirten bölüm, sol tarafta hicrî, rumî tarihler yukarıdan aşağı doğru sıralanmış ve bu sıranın hemen altında yılın kaçınıcı ayı olduğu, kaçınıcı günde bulunduğu ve yıldan geriye kaç gün kaldığı bilgisinin bulunduğu kısım yer almıştır. Yine sol tarafta bu bilgilerin hemen altında, önemli gün ve hafta bilgileri yer almaktadır. Eğer o güne rastlayan önemli gün veya hafta yoksa, burada yine ayet ve hadislere yer verilmiştir.

Takvimlerdeki Din Algısı

Fiziksel sayılabilecek farklılıkların yanında, her üç takvimde de bariz bir şekilde yaklaşım farklılıkları izlenmektedir. 2002 takviminde milli ve manevi

değerlere yapılan atıflar daha çok ve çeşitli başlıklarla ele alınmasına rağmen 2007 ve 2011 takvimi birbirine yakın oranlarda ve birbirine yakın sayılabilecek bir yaklaşımla yer bulabilmiştir. Bu iki yılın takvimlerinde milli ve manevi konularda tenkifat yapılmış ve milli ve manevi konulara girebilecek ifadeler daha yumuşak bir üslupla şekillenmiş gözükmektedir. Kaba bir sınıflandırma yapacak olursak 2002 takvimi bir yanda, 2007 ve 2011 yılları takvimi diğer yanda yer alır. 2002 takvimi diğer iki takvime göre daha sıcak bir üslupla yazılmıştır. Mesela “meclis-i mebusan” ifadesinin yanında parantez içinde “millet meclisi” diye açıklama verilmiştir. Yine bahsettiğimiz duruma örnek olarak “Eyüp Sultan’ın (r.a.) Kabrini Bulan ve Aynı Zamanda Fatih’in Hocası olan Akşemsetdin’in Vefatı (1459)” başlığıyla 16 Şubat 2002 takvim yaprağında ifade edilen konu, 2007 ve 2011 yıllarında “Fatih’in Hocası Akşemsetdin’in Vefatı (1459)” başlığıyla daha yalın ve daha nötr ifadelerle yer bulmuştur. 2002 takviminde “Hatay’ın Fransız İşgalinden Kurtuluşu (1938)” diye Hatay’ın kurtuluşu ile ilgili bilgi verilip kimden kurtulduğumuz bilgisine de yer verilirken; 2007 ve 2011 takvimlerinde sadece “Hatay’ın Kurtuluşu (1938)” gibi daha nötr ve belirsiz bir ifade kullanılmıştır. Kurtuluş günleriyle ilgili verdiğimiz bu farklı yaklaşım diğer kurtuluş günleri için de tercih edilmiştir. Takvimleri incelerken en çok dikkatimizi çeken unsurlardan biri bu olmuştur. Genel bir bakışla 2002 takviminin halkın diline daha yakın bir üslupla yazılmış olduğu sonucuna varmak yanlış olmayacaktır. Diğer iki takvimdeki akademik dil hemen göze çarpmaktadır.

Bu, üslup ayrılığı denilebilecek durumdan başka dikkat çekici diğer bir durum da 2002 takvimindeki bazı ifadelerin 2007 ve 2011 takvimlerinden çıkarılmasıdır. Takvim boyunca bunun örnekleri bolca görülebilir. Bu örnekleri milli ve manevi değerlerle ilgili bölümde vereceğiz. Ama genel olarak milli ve manevi değerler konusunda 2007 ve 2011 takvimleri daha az veriye sahiptir. 2011 takvimi daha önce de ifade ettiğimiz gibi fiziken daha fazla vurgu alanına sahip olmasına rağmen bu olanak başka konularda kullanılmıştır.

Takvimlerle ilgili konuları sınıfladığımız bölümlere geçmeden önce incelediğimiz takvim metinlerinin sınıflandırılmasında toplam rakamlar verilirken, örneğin hem ahlak hem ibadet konusuna girebilecek metinler için serbest bir yaklaşım tarzı benimsenmiştir. Çünkü metinleri mutlak olarak ahlaki, ibadetle ilgili ya da itikadi diye ayırmak her zaman mümkün olmamaktadır. Böylesi metinler önce imanla ilgili olarak sayılmış olabileceği gibi başka bir tabloda ahlaki vurguyu ortaya çıkarırken de sayılmış olabilir. İman konusu, takvimlerde genel bir yaklaşımla ahlaki ve ameli konuları destekler mahiyette ele alınmıştır.

Takvimlerdeki İman Vurgusu

Bu bölümde Diyanet Takvimlerindeki imanı konu alan ayet hadis ve diğer konulardaki metinlerin sayısal karşılaştırmasını yapıp 2002, 2007 ve 2011 yılları arasındaki değişimi göstermeye çalışacağız. Bunun daha kolay anlaşılması için takvim yapraklarının ön ve arka yüzlerini tarayıp elde ettiğimiz verilerin hepsini kullanmaya özen göstereceğiz. Bu bilgileri tablo şekline getirip daha kolay okunmasına gayret edeceğiz.

Tablo 1: Takvimlerdeki İman Konusuna Girebilecek Ayet, Hadis ve Diğer Metinlerin Sayısı

Yıllara göre iman vurgusu	2002	2007	2011
	42	74	91

Tablodan da görüleceği üzere iman konusu her üç dönemde defalarca vurgulanmış, imanla ilgili seçilen ayet ve hadislerin daha çok ahlak ve ibadet konularına göndermelerde bulunanları seçilmiştir. Takvimlerde, iman konusunda sırasıyla 42, 74 ve 91 adet vurgu bulunmaktadır. Bu vurgularda pozitif bir dil kullanılmış, iman konularındaki tartışmalı başlıkların yerine aynılıklara dikkat çekilmiş, imanla ilgili genel bilgiler takvim olanakları çerçevesinde verilmiştir.

Takvimlerdeki İbadet Vurgusu

Diğer konularda olduğu gibi ibadet konusunda da seçilen ayet ve hadisler belli bir tutumun ve yaklaşımın eseridir. Seçilen ayet, hadis ve diğer metinlerde öğretici bir üslup kullanılmıştır. Kısa ilmihal bilgileri daha çok günlük hayattaki namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerle ilgili temel bilgi niteliğindedir. Seçilen ayet ve hadislerde ibadetlerle amaçlanan ahlaki olgunluğa erişirme gayesi göz ardı edilmemiştir.

Tablo 2: Takvimlerdeki İbadet Konusuna Girebilecek Ayet, Hadis Ve Diğer Metinlerin Sayısı

Yıllara göre ibadet vurgusu	2002	2007	2011
	114	178	201

İbadet konusundaki metinler için oluşturduğumuz tablo incelendiğinde 2002 yılında 114 kez, 2007 yılında 178 kez, 2011 yılında ise 201 kez ibadet

alanıyla ilgili vurgu olduğu görülecektir. Burada özellikle 2011 yılı takviminde ayet ve hadislerin sayısı arttırılmıştır. Bunun yanı sıra 2011 takviminin farklı bir şekilde basıldığı, kâğıt ebadının büyüdüğü, ön ve arka yüzlerde metinler için yeni alanlar oluşturulduğu, bu yüzden ayet ve hadis sayısının arttırılmış olduğu da göze çarpmaktadır.

Takvimlerde Ahlak Vurgusu

Ahlak, iman ve ibadetin yanında dinimizin üç temel ögesinden biridir. Çalışmamızın bu bölümünde, ele aldığımız her üç takvimde bulunan ahlaka müteallik ayet, hadis ve diğer metinleri takvimler arasındaki vurgu yoğunluğunu karşılaştırabilmek için tablo halinde vermeye çalışacağız.

Tablo 3: Takvimlerdeki Ahlak Konusuna Girebilecek Ayet Hadis ve Diğer Metinler

Yıllara göre ahlak vurgusu	2002	2007	2011
	55	120	86

Sonuç olarak her üç takvim de göz önünde tutulduğunda iman, ibadet ve ahlak konusundaki ayet ve hadislerin seçilişinde paralellik göze çarpmaktadır. Her üç takvimde de hemen hemen aynı ayet ve hadisler yer almaktadır. 2002 takviminde ayet ve hadislerin sayısal çokluğu 2007 ve 2011 yıllarının gerisinde kalmaktadır. Bu durum elbette bir kırılmayı gösterir. 2011 takviminde metinler için daha geniş bir saha olmasına rağmen ahlakla ilgili vurgunun 2007 yılına göre daha az olduğu gözlenmektedir. Bunun sebebi belki de diğer konulara odaklanmaktır. 2011 yılında daha önce de bahsettiğimiz gibi takvim hazırlanırken din algısı yaklaşımında da bir kırılma olduğu görülmektedir. Din algısını ele alıfta 2011 takvimi, özellikle 2002 ve 2007 yılı takvimlerinden farklı bir tavır alışı etkisiyle şekillenmiştir denilebilir. Bahsettiğimiz bu kırılma için çalışmamızın bir sonraki bölümü daha vuzuha kavuşturucu bilgiler içermektedir.

Takvimlerdeki Milli ve Manevi Değerler Vurgusu

2002 yılı takviminde bariz bir şekilde milli ve manevi değerlere yapılan vurgu daha fazladır. Bu durum milli ve manevi değerlerle ilgili oluşturacağımız tabloda da açıkça görülecektir. Takvimler arasındaki ayırım daha çok milli ve manevi değerlere yapılan vurguda izlenmektedir. Çalışmamızın belkemi-

ğini oluşturan ve bizim de dikkat çekmek istediğimiz nokta tam da burasıdır. Şimdi her üç takvimi de izleyebileceğimiz bir tablo ne demek istediğimizi daha da kolaylaştıracaktır.

Tablo 4: Takvimlerdeki Milli ve Manevi Değerler Konusuna Girebilecek Ayet Hadis ve Diğer Metinler

Yıllara Göre Milli ve Manevi	2002	2007	2011
Değerler Vurgusu	506	336	311

Tablolardan da anlaşılacağı gibi iman, ibadet ve ahlak gibi sınıflandırmalarda konu sayıları birbirine yakındır. Buna karşın milli ve manevi değerler olarak sınıflandırılan konu başlıklarında bir farklılık göze çarpmaktadır. Her üç takvimde diğer konu başlıklarında niceliksel olarak paralel bir yaklaşım izlenirken, milli ve manevi değerler altında sınıfladığımız başlıklarda bu paralellik zıt bir duruma dönüşmektedir.

Milli ve manevi değerler olarak sınıfladığımız konular içerisine, kimliğimizin oluşmasında öneme sahip, belli bir din algısının izini taşıyan önemli gün ve haftalardan bahseden konu başlıkları ve bu anmalardan bahseden genelde takvim yaprağının önyüzünde bulunan bilgiler de dâhil edilmiştir. Bunlara ek olarak önemli şahsiyetlerin tanıtımı, cami vb. gibi maddi kültür öğeleri, düşman işgalinden kurtuluş günleri, önemli sosyal günlere dikkat çeken anmalar, “NATO’ya girmek” gibi önemli siyasal karar hatırlatmaları, maddi olmayan kültür öğesi sayılabilecek ananevi durumlar, önemli ve geleneksel iklim değişimi haberleri vd. sayılarak tablodaki yekûna ulaşılmıştır. “Verimlilik Haftası”, “Dünya Kooperatifçilik Günü” (DİB 2011: 21 Aralık) gibi yaptığımız kategorilerin hiçbirine dâhil edilemeyen bilgiler ise sınıflandırma dışı tutulmuştur.

2002 yılı takvimi milli ve manevi değerler konusunda sayısal olarak diğer iki takvimden oldukça ileridedir. Bu durum, 2002, 2007 ve 2011 takvimlerinde milli ve manevi değerler kapsamında değerlendirilebilecek konulardaki vurgu yoğunluğunda, dilin nötr değil pozitif kullanımında kendisini göstermektedir. 2007 ve 2011 takvimlerinde tüm kurtuluş günleri bilgileri sadece “Hatay’ın Düşman İşgalinden Kurtuluşu” örneğinde görüldüğü gibi nötr sayılabilecek şekilde yer alırken, 2002 takviminde kurtuluş günleri bilgileri hangi milletin işgalinden kurtulduğumuz bilgisini de içermektedir. Bu söylemdeki tercih değişikliği, dini algıdaki kırılmanın bariz göstergelerinden biridir.

Benzer bir söylem değişikliğini “Mekke’nin Fethi ve Kâ’be’nin Putlardan Temizlenmesi” (DİB 2002: 1 Ocak) şeklindeki ifadenin, 2007 ve 2011 takvimlerinde “Mekke’nin Fethi (M.630)” (DİB 2007: 1 Ocak ve DİB 2011: 1 Ocak) şekline çevrilmesinde de görmek mümkündür. Burada “Kâbe’nin Putlardan Temizlenmesi” ifadesi halk söylemine daha yakın, daha etkili ve canlı bir anlatımdır. ‘Kâbe’nin Putlardan Temizlenmesi’ ifadesinde Hz. İbrahim’in Kâbe’yi putlardan temizleme kıssasına da bir gönderme varken daha sonra bu tercihten vazgeçilmiştir. Burada bir betimleme varken putlardan temizlenme ifadesinin çıkarılması metni daha resmi bir havaya büründürmüş gözükmektedir. İlk takvimdeki ifade ise, Kâbe’nin eski durumuna da işaret eden, tarihsel arka planı daha dolu bir ifadedir.

“Sultan Ahmet Camii’nin Temeli Atıldı (1609)” (DİB 2002: 4 Ocak) bilgisinin 2002 takviminde var olduğu, ancak diğer takvimlerde bulunmadığı tespit edilmiştir. Söz konusu bilgi, hem caminin tarihi köklerine işaret etmekte, hem de önemli bir mimari eser niteliği taşıdığını bize hatırlatmaktadır. Bu bilgi de halkın yalnız takvim yaprakları arasında bulabileceği türden bir bilgidir. İmanla, ibadetle ve ahlakla ilgili bilgiler pek çok kaynaktan elde edilebilirken, halkın bu ve buna benzer bilgileri elde etmesi için daha fazla çaba sarf etmesi gerekir. Bu tür bilgilerin takvim yapraklarında yer almasıyla, takvimin hedef kitlesindeki herkes, din, ibadet ve ahlak gibi yazılı ve canlı kaynaklarla elde edilebilecek bilgilerden farklı olarak milli ve manevi konularda da bilgilendirilmiş, dini duyguları uyandırılmış olmaktadır. 2002 de, Sultan Ahmet Camii gibi simgesel bir eserin inşası, takvim yaprağı sayesinde bile olsa gündemde yer alırken; bu tarz ifadeler 2007 ve 2011 yılı takvimlerinde yer bulamamıştır.

“Yunanlılar, Eskişehir’i İşgal Etmek Maksadıyla Bursa’dan Hareket Etiler (1921)” (DİB 2002: 6 Ocak) bilgisi de, 2002 takviminde yer bulmakta, bizi canlı bir tasvirle Cumhuriyetin ilk yıllarına götürmektedir. Bu bilginin diğer iki takvimde yer almamış olması bir zihniyet değişikliğinin olduğunu göstermektedir. Bu değişim, aynı zamanda din algısındaki değişime de işaret etmektedir.

Bir başka örnek ise 2002 yılı takviminde yer alan “Hz. Peygamber (s.a.v)’i Medheden Su Kasîdesi Şâiri Füzûli’nin Vefatı (1555)” (DİB 2002: 11 Ocak) ifadesidir. 2002 de bu bilgi verilirken, diğer iki takvimdeki ele alınış tarzıyla “Fuzuli’nin Ölümü” denilmemiş, ayrıca açıklayıcı bilgi verilmiştir. Diğer iki takvimde olmayan bu verinin, milli ve manevi değerlerimiz konusunda daha zengin bir söylem içerdiği düşünülebilir.

Takvimler arasındaki değişimi daha iyi görebilmek için 2002 takviminde yer verildiği halde, 2007 ve 2011 yıllarında milli ve manevi değerleri anlatan metinler içinde yer bulamayan aşağıdaki konulara bakmakta yarar vardır. 2002 takviminin ilgili arka sayfalarında yer verilen bu bilgilerden bazıları, 2007 ve 2011 takviminin önyüzünde sadece yıldönümlerinde hatırlatılırken, arka kapaklarında geniş bir şekilde yer almamıştır.

“Harzemşahlar, El-Biruni, Katip Çelebi, Fuzuli, Batı Hun Devleti, Hacı Bayram-ı Veli, Sahih-i Buhari, Gazneliler, Başkurdistan, İbrahim Müteferrika, şeyh şamil, Büyük Hun İmparatorluğu, Ahmet Kabaklı, Sultan IV. Murad Han, Kahramanmaraş’ın Kurtuluğu, Kıbrıs’ın Fethi, İmam şafii, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Tataristan, Bedir Savaşı, Riyazüs Salihin, Minyatür sanatı, Gazneli Mahmut, Zeyd Bin Sabit, Mimar Sinan, Gazi Osman Paşa, Abdülkerim Satuk Buğra Han, Büyük divan şairleri, Manisa mesir şenlikleri, Hazreti Muhammed’in şam seyahati, Altınordu Devleti, Abbasiler döneminde Türkler, İmam Ebu Hanife, Konyalı Mehmet Efendi ve büyük tefsiri, Türklerin İslamiyet’i kabulü, Hazreti Ömer’in Müslüman oluşu, Akhunlar Devleti, Hat sanatı, Nasreddin Hoca, Yunus Emre, Ashab-ı Suffa, Bu Vatan Kimin şiiri, Kültürde asimilasyon ve entegrasyon, Hezarfen Ahmet Çelebi, İlk Ezan, Büyük Selçuklu Devleti, Piri Reis, Tokyo Camii, I. Ve II. Kıbrıs Harekatı, Antalya Yivli Minare Camii, Tezhip sanatı, Bosna Hersek, Erzurum Kongresinin tarihteki yeri, İlk Müslümanlar, Karahanlılar, Edebiyat, Hatay’ın Türkiye’ye iltihakı, I. Kosova Zaferi, Türk Sanat Dallarından Mahya, Marmara Depremi, Dini ve Milli Değerlerin Önemi, Başkumandanlık Meydan Muharebesi, Sakarya Meydan Muharebesi, şehit ve Gazilik Ruhu, Yehova şahitleri, Ordunun Duası şiiri, Kırgızistan, Bayrak şiiri, Misyonerlik Faaliyetleri, Ertuğrul Gazi, Sivas Kongresi, Kurtuluğu Savaşında Kadın, İzmir’in Fethi, şam Ümeyye Camii, Yusuf Has Hacıp’ten öğütler, Berlin Türk şehitliği, Yavuz Sultan Selim, Azerbaycan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi, Anadolu’da Beylikler Dönemi, Emir Sultan, Ahilik ve Kültür, Yurtdışındaki Vatandaşlarımızın Dini Problemleri,

Göktürkler, Hazreti Sümeyra, Yurtdışındaki Vatandaşlarımızın Örf ve adetlerini Korumalıyız, Kırım ve Kırım Türkleri, Ebu's Suud Efendi, Uluğ Bey, Mostar Köprüsü, Türkmenistan, Anadolu Toprağı adlı şiir, Kazakistan, Yahya Kemal Beyatlı, Varna Zaferi, Aşkabat'ta Yükselen Minareler, Ali Kuşçu, Atatürk'ün Ankara'ya Gelişi, Türk Tarihinde Kadın, Anadolu'da Kadının Rolü, Sultan Alparslan, Kadınlara Seçme ve Seçilme Hakkının Verilmesi, Sessiz Gemi şiiri, Osman Gazi'nin Vasiyeti, Bursa Yeşil Camii, Safahat Dua şiiri, Kaşgarlı Mahmut, Şeyh Edebalı, Hayber'in Fethi, İmam-ı Buhari, Mehmet Rıfat Börekçi, Kuba Mescidi, Orhun Abideleri, Ömer Seyfettin, Anadolu Selçuklu Devleti, Kırkpınar Güreşleri, Erzurum Tabyaları, Topkapı Sarayı, Fetih Marşı, Özbekistan, Mehteran, Dede Efendi, Mabetler ve kutsiyeti, Tuğrul Bey, Barbaros Hayrettin Paşa, Barbaros'un Türbesi Önünde şiiri." (DİB 2002).

Bu konu başlıkları 2002 takviminin ne kadar geniş bir ilgi alanı olduğunu da göstergesidir. Mostar Köprüsü, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan, Şam Ümeyye Camii, Tataristan, Orhun Abideleri, Tokyo Camii gibi başlıklar geniş bir coğrafya ile ilgilenildiğini göstermektedir. Anılan takvimde yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızın dini ve milli problemleri ile ilgili en az iki başlığın olması da ayrıca dikkate değerdir.

2002 takvimi geçmişi daha güçlü kucaklayan, mefkûresi daha geniş, ilgileri daha canlı bir takvimdir. Bu durum özellikle milli ve manevi değerler söz konusu edildiğinde daha güçlü bir şekilde dikkati çekmektedir.

Çalışma alanımız olan din felsefesinin edebiyatla olan ilişkisi bağlamında, 2002, 2007 ve 2011 takvimlerinin akademik çalışmalar açısından ne derece mübit bir saha olduğu açıktır. Bir metnin aslında bir fikrin temsilcisi olduğu, metin seçimlerinden, metinlerin konumlanışına, bazı bilgilerin tekrar etmesinden bazılarının görmezden gelinmesine, kullanılan dilin ifadelerinin ne kadar önemli olduğuna kadar, metin eleştirisine veri olabilecek birçok şeyin söz konusu üç takvimde güçlü örnekleri olduğu görülmektedir.

Bu bağlamda 2002 takviminden örnek verirken 2007 ve 2011 takvimlerinin milli ve manevi değerlerle ilgili metinlere tamamen bigâne kaldığı da iddia edilemez. 2007 ve 2011 takvimlerinde de, 2002 takvimine göre vurgulama

gücü zayıf düşmüş olsa da; milli ve manevi değerleri konu edinen metinler, ayet ve hadisler, önemli gün ve haftalar, kıymetli şahsiyetler tanıtılmaktadır. Hatta 2002 takviminde olmayan bazı konuların 2007 ve 2011 takviminde işlendiği de görülmüştür. Ancak yine de bu üç takvim toplu olarak değerlendirildiğinde milli ve manevi değerlere en fazla önem verenin 2002 takvimi olduğunu ifade etmek gerekir. 2002 takviminde olup da 2007 ve 2011 yılında bulunmayan bizim tespit ettiğimiz konu sayısı 127'dir. 2007 ve 2011 takvimleri, milli ve manevi konularda yukarıda sayılan başlıkları ortadan kaldırıp, yerine daha fazla ayet ve hadise yer vermiştir. Bu tercih özetle “ana kaynaklara dönüş” olarak ifade edilebilir. Buradaki tercihi belirleyen unsurun Diyanet üzerindeki yoğun akademik etki olduğu söylenebilir. Bunu, hazırlanan hutbeler, basılan kitapların seçimi ve son yıllarda akademik camiadan müftü ataması yapılması ile de örnekletmek mümkündür. Çalışmamızdan yola çıkarak Diyanet'in artık daha kapsayıcı, çoğulcu bir din anlayışını benimsediği, Avrupa Birliği'ne giriş isteklerinin daha güçlü bir şekilde dile getirildiği, yakın zamanlarda bu söylemlerin fazlasıyla dillendirildiği söylenebilir.

SONUÇ

İnsanlık tarihi kadar eski olan takvim, zamanı birimlere ayırma, hayatı ve zamanı anlamlı kılma çabasından doğmuştur. İslam dini açısından günlük ve yıllık ibadetlerin belirlenmesi ve zamana bağlı olan ibadetlerin sağlıklı bir şekilde icrası için takvim olgusu daha da önem arz etmektedir.

Bu çalışmada 2002, 2007 ve 2011 yıllarına ait Diyanet İşleri Başkanlığı takvimleri metin analizi yöntemiyle karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma için takvimlerin ön ve arka yüzlerindeki çeşitli başlıklarda verilen bilgiler din algısındaki yaklaşım tarzının farklılığını ortaya koymaktadır.

Konuyla ilgili Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II'de sunulan mezkûr bildiri, Diyanet takvimlerini odağına alan ilk çalışmadır (Yenen vd. 2013). Söz konusu çalışma, 2012 yılı Diyanet Takviminin küresel bir anlayışla hazırlanmış olduğunu sık sık ifade etmektedir. Bu çıkarım, bu çalışmanın sonuçlarıyla da paralellik arz etmekte ve örtüşmektedir. Buna göre takvim yapıpraklarından örneklerle, 2007 ve 2011 takvimlerinde 2002 takvimine göre milli manevi değerlerimize yapılan vurgunun azaldığı, bu sınıflandırmaya girebilecek bazı konu başlıklarının artık takvimlerde yer almadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bahse konu çalışmada dikkat çekilen evrensel ilkelere yapılan atıfların çokluğunun 2011 takvimi için de geçerli olduğu kolaylıkla iddia edilebilir. 2011 takviminin fiziksel özellik olarak daha özenli hazırlanmış olduğu, takvimde kullanılan ifadelere dil bilgisi ve yazım kuralları açısından dikkat edildiği açıkça

belli olmaktadır. İman ve ibadetle ilgili bulgularda yıllara bağlı olarak bir artış eğilimi vardır. Buradaki artış, mizanpajı değiştirilen takvimin daha çok ifadeye olanak tanıyan bir tarzda yayınlanmasıyla da açıklanabilir. Ahlakla ilgili ise 2002 yılında 55 adet olan vurgu, 2007 yılında 120 iken 2011 yılında 86 adet olarak tespit edilmiştir.

Sonuç olarak, 2002 takviminin milli ve manevi verilerce zengin olması, 2007 ve 2011 takvimlerinin bu kategoride görece daha zayıf sayılabilecek bir vurguya sahip olması, Diyanet'in din algısında da bir kırılmaya işaret etmektedir. Özel'in (1987; 40) ifadesiyle, 2007 ve 2011 dönemleri "takvim yapraklarının arasını dolduran" "o katı şey" "gönlün dağdağasını" durultmaktan çok uzaktır. Takvimler günceli etkiledikleri gibi güncelden de etkilenirler. 2007 ve 2011 takvimleri, sosyal değişimin takvimlere nasıl yansıdığını açıkça göstermektedir. Burada hemen akla gelen şu sorular sorulabilir:

- Daha kapsayıcı, evrensel değerler denilen bir bakış açısı milli ve manevi değerlerden vazgeçmeyi mi gerektirmektedir?
- Düşman algımız takvimlerde nasıl gösterilmelidir?
- Düşman sadece müphem bir şey midir ki; 2002 yılında, kurtulduğumuz ifade edilen İngiliz, Rus, Yunan, Fransız gibi düşmanlar 2007 ve 2011 yıllarındaki takvimlerde belirsiz hale gelmektedir?

Cevap bekleyen soruların muhatabı elbette "takvim yapraklarının arasını dolduran" kimseler olarak takvimleri hazırlayanlardır. Biz yine de eldeki verilerden yola çıkarak takvim hazırlayanların hangi saiklerle "takvim yapraklarının arasını dolduran" şeylere karar verdiklerini, böyle bir tasarruf, değişim ve yönelimi neden meşru, gerekli ve belki de zaruri gördüklerini kısaca irdelemek isteriz. Konunun bir toplumsal bir de kurumsal vechesi vardır, ki bunlara ikisini de doğrudan etkileyen üçüncü saç ayağı olarak siyasi vecheyi de eklemek kaçınılmazdır. Bu bağlamda, 2000'li yıllarda bütün değişimi etkileyen ve yönlendiren siyasi gelişmeleri asla göz ardı etmemek gerekir. 2002'de başlayıp hala devam AK Parti yönetiminin hem toplumu hem de bir kurum olarak Diyanet'i baştan sona etkilediği ve değiştirdiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla, "Komşuları ile sıfır problem" isteyen bir partinin hükümet ettiği kurumun bastığı takvimlerde düşman vurgusunun azaltılması, zayıflatılması ve hatta toptan kaldırılması şaşırtıcı değildir. Aynı siyasi erk, 2007 yılından itibaren Diyanet merkez yönetiminde ve taşra teşkilatlarında akademisyenlerin ağırlığını artırmayı da tercih etmiştir. Milli manevi değerlere vurgunun azaltıldığı son iki dönem takviminin yayınlandığı zaman dilimindeki başkanların ve bir kısım yardımcılarının akademisyen olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Hükümetin

de desteğini arkalarına alan D.İ. Başkanları Bardakoğlu ve Görmez daha kapsayıcı, çoğulcu ve dışa dönük bir din anlayışını takvimlere yansıtmıştır. Ayrıca Görmez'in başkan yardımcısı olarak Bardakoğlu döneminde dini yayınlara hususi bir ilgi duyduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında son iki takvimin mimarının Görmez olduğunu ifade etmek abartı olmayacaktır. Konunun bir tarafı dönüp dolaşıp ezeli problem olarak Diyanet'in özerkliği noktasında düğümlenecekse de tartışmanın yeri burası değildir.

Nihai olarak vurgulamak gerekirse, son iki takvimde öne çıkarıldığının aksine din sadece ayet ve hadislerin toplamı olmasa gerektir. Din aynı zamanda tarih, kültürel birikim, çekilen acılar ve yaşanan sevinçlerdir. Bazen bir çeşmenin nakışı, bazen de Tokyo'daki bir camidir, ebrudur, hüsn-ü hattır, tezyindir. Kısaca bizi biz yapan değerler; öze dönüş ve temel kaynaklara ulaşma düşüncesiyle, küresel ön kabullerle değişirse, görmezden gelinirse ve ıskalanırsa dinin önemli bir boyutu ihmal edilmiş olur. Din konusunda güçlü bir gösterge olan takvimlerin metinlerini seçerken başka yerlerden tamamlanıp telafi edilemeyecek, milli ve manevi kimliğimizi güçlendirecek metinlere yer vermek, bu metinlerdeki bilgileri pratik ve en yaygın şekilde geniş kitlelerin istifadesine sunmak, takvimleri daha da güçlü kılacaktır.

Kaynaklar/References

- Akgör, Necati, (2010) "Takvim", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 39, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 487-490.
- DİB, (2002) *Diyanet Blok Takvimi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- DİB, (2007) *Diyanet Blok Takvimi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- DİB, (2011) *Diyanet Blok Takvimi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- DİB, (2015) *Diyanet Blok Takvimi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Eagleton, Terry, (2004), *Edebiyat Kuramı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özel, İsmet, (1987), *Erbain*, İstanbul: İklim Yayınları.
- Şulul, Kasım, (2002), "Hicri Takvimin Ortaya Çıkışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4: s. 145-166.
- Ulaş, Sarp Erk, (2002), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Unat, Yavuz, (2004) "Türklerde ve Müslümanlarda Zaman ve Takvim", *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*, Editör: Öcal Oğuz, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Yenen, İbrahim ve Adem Sağır, (2013), "Yaygın Eğitsel Bir Metin Olarak Takvim: 2012 Yılı Diyanet Takvimi Örneği", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu- II*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek, (2013), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları.

TEFSİRDE TE'VİLİN EPİSTEMOLOJİK DAYANAKLARI: EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ ÖRNEĞİ*

Sıddık BAYSAL**

Öz

Tefsirin kullandığı bilgi, çoklu mekanizmalarca denetlenip mahiyetleri, işlevleri ve hakikat değerlerine göre sınıflanmış bilgidir. Rivayet-dirayet, tefsir-te'vil, nass-içtihat/yorum, beyân-burhân veya beyân-irfân gibi nakil-akıl diyalektiğinde oluşan ayrımlar, tefsir ilminin işlediği bilginin mahiyetine, metoduna ve amacına ilişkin temel kategorilerdir. Bu kavramlar, tefsirin kullandığı bilginin ham halde bırakılmayıp haysiyet kayıtları çerçevesinde tasnif edildiğini, analitik ve sentetik işlemlere tabi tutulduğunu gösteren kavramlardır. Bu kavramların içerikleriyle birlikte bir tefsir eserinun iletme istediği manalara ulaşmak için yazarının zihnini biçimleyen tarihi atmosferi ve yazarın bilgi ve varlık tasavvurunu da incelemek gerekmektedir. Çünkü metinler, yazarları ve ilişik oldukları tarihi ve kültürel ortamla bütünleşiktirler. Bu makale *Medârik* metnini anılan bağlamda dayandığı bilgi sistemleri açısından incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te'vil, Beyân, Burhân, İrfân, Medârik, Ebu'l-Berekât.

* Bu çalışma, 12-13 Mayıs 2017 tarihlerinde Muş Alpaşlan Üniversitesinde Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresinde bildiri olarak sunulmuş; ancak tebliğ metni yayımlanmamıştır. İlgili metin ilk defa burada yayımlanmaktadır.

** Yrd. Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi.
E-posta: sbaysal72@mynet.com.

**Epistemological Basis of Ta'wil in Tafsir:
The Case of Abu'l-Barakat Al-Nasafi**

Abstract

The information that commentary knowledge uses is not ordinary knowledge; but whether it is text or commentary, this information is specific information that is classified according to their nature, functions and values, with the realities inspected by multiple mechanisms. The distinctions that arise in the transmission-intellectual dialectic such as narrative-order, commentary-interpretation, text-extraction of judgment, explanation-conclusive evidence or explanation-mysticism are the main categories of the nature and method of the information that commentary works. Moreover, these concepts are theoretical representations that show that the information they use is not left raw but is subjected to analytical and synthetic processes and scientific processes, and is not only authentic and experiential at the same time, but contemplated at the same time. For this reason, as in all historical texts, it is necessary to know the conception of knowledge and being that shapes the mind of the author along with the essence of a commentary. Because the text, the article and the attached is integrated with the historical and cultural medium. This requires the contributions of ontology, knowledge sociology and philosophy as well as biography and history.

Keywords: Commentary, Interpretation, Explanation, Conclusive Evidence, Mysticism, Madârik, Abu'l-Barakât

GİRİŞ

Bu makalede, Ebu'l-Berekât'ın Kur'an lafız ve ibarelerinin anlaşılması, açıklanması ve anlamlandırılmasına ilişkin tikel bilgileri nasıl sınıfladığını, onlardan yeni ve özgün bilgileri hangi usulle çıkardığını ve onlara niçin hangi değeri yüklediğini belirlemektir. Bu araştırmanın konusu, tefsir ilminin kullandığı iki temel bilgi tahsil yönteminden biri olan te'vilin dayanaklarıdır. Ancak herhangi bir haysiyet veya tahzir kaydıyla sınırlanmaksızın 'Te'vilin Epistemolojik Temelleri' başlığı, tefsir ilminin tarih içindeki tüm süreçlerini ve te'vilin geçirdiği dönüşümün hikâyesini araştırma kapsamına dâhil edecek derecede genel bir başlıktır. Söz konusu boyutta bir inceleme, fiziki sınırları belirli bir çalışmada ifade edilemez. Bu yüzden araştırma konusu, Hanefî-Mâturîdî düşüncenin fıkıh, kelim ve tefsir alanındaki temsilcilerinden Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tenzîl* iyle

sınırlanmıştır. Dolayısıyla bu araştırmanın amacı, Ebu'l-Berekât'ın Kur'an lafız ve ibarelerinin anlaşılması, açıklanması ve anlamlandırılmasına ilişkin tikel bilgileri nasıl sınıfladığını, onlardan yeni ve özgün bilgileri hangi usulle çıkardığını ve onlara niçin hangi değeri yüklediğini belirlemektir.

Söz konusu çerçeve içerisinde *Medârik* özelinde te'vilin epistemolojik dayanakları araştırılacak, metnin saf metin olarak okura takdim ettiği herhangi bir anlamı değil, özel bir tarihi bağlamın ürünü olması hasebiyle müfessirin kastettiği orijinal anlamı belirlenmeye çalışılacaktır. Bu itibarla *Medârik* metnini, olduğu tarihî vasat, yazarı bu telife zorlayan psiko-sosyal talepler, yazarın edebî üslubu, ilmî şahsiyeti, üyesi olduğu inanç toplumuna karşı sorumluluk bilincini taşıyan aydın kişiliği ve metne girmeyen diğer harici karnelerle okumak gerekmektedir. Yoksa metnin literal/lâfzî iletilerinin ötesine geçip yazarın zihnini biçimleyen varoluşsal ve bilişsel etkenleri görmenin, yazar-eser ilişiminin kendi zamanlarında izlerini sürebilmenin, nihayet metnin örtük iletilerini okuyabilmenin imkânı kaybedilecektir. Dolayısıyla *Medârik*'teki te'villerin arka planındaki aklî yapılarla ulaşabilmek için eseri kendisiyle tarif etmek dışında eleştirel yöntemlere ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç doğrultusunda bu makalede, betimlemeyle birlikte analiz-sentez diyalektiğinde işleyen eleştirel bir yaklaşım benimsenmiştir.

Tefsirde te'vilin epistemolojik temellerine geçmeden önce cevaplanması gereken soru neden *Medârik Tefsiri*'nin seçildiğidir.

***Medârik*'te Te'vilin Epistemolojik Temellerini Seçme Nedeni**

Bu araştırma, bir tür bilgi ve bilgi işleme yöntemi olarak gördüğü te'vili¹ ve bu yöntemle tahsil edilen bilgiyi, epistemolojik bir sorun olarak değerlendirmekte; dolayısıyla te'vile bilgi felsefesinin temel sorularını sormakta; onun mahiyet, imkân ve hakikat değerini tefsir ilmi bağlamında araştırmaktadır. Aslında epistemolojinin konusu olan bilgiden bir tefsir çalışmasında epistemolo-

¹ Bu makale bağlamında tefsir ve te'vil, sadece Kur'an manalarına dair tikel bilgileri işleme yöntemleri olarak değil, aynı zamanda bu yöntemlerle ulaşılan bilgilerin sınıflanmasında kullanılan istilahlara kabul edilmektedir. Çünkü tefsir ve te'vilin nihayetinde vardığı yer Allah'ın Kur'an lafız ve ibarelerindeki muradına dair zihnimizde oluşan tasdik ve tasavvurlardır. Tefsir safhasında söz konusu bilgi zihnin haricinde oluşup zihne arz edilir. Dolayısıyla bu tür bilgiler düşünceye ilk safhada tekaddüm ederler. Te'vil safhasında ise bilgi, hem harici karnelerden hem de zihnin kendine zaten var olan melekelerden tahsil edilir. Bu yönüyle bu iki kavram, İslami bilginin farklı iki boyutunu, naklî ve aklî bilgileri temsil ederler.

jik temelleri açısından neden bahsedildiği sorulabilir (Baysal 2015: 225-232). Ancak bu çalışma, bilgiyi saf teorik bir mesele olarak değil, Ebu'l-Berekât'ın te'villerini hangi kayıtlarla İslam'ın şer'î asıllarına eklediğini belirlemememi-zi sağlayacak usule dair -itibari bir kayıtla tefsirle ilişkilendirilmiş- bir mesele olarak işlemektedir.

Medârik Tefsiri'nin seçilme nedenine gelince, bu seçim ilgili metnin naklî ve aklî bilgiyi, mantık ilminin önerdiği hakikati araştırma yöntemlerini ve müntesibi olduğu Sünnî-Mâturîdî paradigmanın varlık ve bilgi tasavvurunu muayyen bir kıvamda birleştirebilmiş olmasına müstenittir.

İntihal olduğu yönündeki ithamlara rağmen *Medârik*, özgün bir eserdir. Hanefî-Mâturîdî düşüncüyü temsil yeteneğine sahip bir mütekellim ve fakih olarak Ebu'l-Berekât, mezhebî ve toplumsal kaygılarını *Medârik* metnine sindirmiş; üstelik bunu kısa mukaddimede açıkça ilan etmiştir. O, tevarüs ettiği tefsir geleneğindeki ve zihnindeki tefsir ve te'vil kavramlarının uzanımlarını mihver olarak *Medârik*'in yazımında yaslandığı ontolojik ve epistemolojik tasavvur ve idealleri, sosyal organizasyon modellerini, zihnini biçimleyen mental dokuyu bu metne sindirmiştir. Sonuçta *Medârik*, yazarının dünya görüşünün toplamı olarak mezhebî yaklaşımla belirginleşmiştir.

Moğol istilası nedeniyle kaybolmaya yüz tutan İslami birikimin etrafa saçılan parçacıklarını yeniden toplayan Ebu'l-Berekât, *Medârik* hariç, teliflerini ait oldukları alanın özgün dilini, terminolojisini ve argümantasyonunu kullanarak sıkı bir disiplin içinde yazmış; kullandığı ıstılahlar hakkında teknik bilgiler vermiştir. Ancak *Medârik* metninde kelâmî, fikhî burhânî ve işârî te'villeri şeklinde sınıfladığımız tevillerinde söz konusu bilgiyi önemli ölçüde ilgili alanlardan tedarik etmekle birlikte o ilimlerin ıstılahlarını açıklamadan isimleriyle zikretmiş; hatta bazen mutat isimleri yerine fiil kiplerini tercih etmiştir. Mesela cümlelerin akışına uygun olsun diye “ظاهر/zâhir” terimi yerine “تظهر/tuzhiru” şeklindeki fiil kipini tercih etmiştir. Bu teamülünü tefsir ve te'vil kavramlarının mahiyetleri dâhil neredeyse kullandığı terminolojinin tamamı için sürdürmüştü; istisnai olarak, tefsir dışında özel bir alana ait terimleri izah etmiştir. Belagat ilimleri hakkındaki tavrı da böyledir. Ona göre ıstılahları açıklamak tefsirin değil, usul ilminin görevidir ve muhtasar bir eserde bu gibi detaylara girmek eserin tasarlanan hacmini zorlar. Ancak bu, müfessirin terimlerin teknik boyutlarına hiç değinmediği anlamına gelmez. Nitekim eserde pek çok ıstılahı uygun gördüğü yerlerde sözü mümkün merteye kısa tutmak kaydıyla açıklamıştır.

Ebu'l-Berekât'ın eserini orijinal kılan husus, yukarıda değindiğimiz yönleri değildir. Zira ondan önce de mezhebî kaygıları öne çıkararak muhtasar form-

da gayet başarılı eserler telif edilmiştir. Nitekim Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında ve Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'inde mezhebi ideoloji *Medârik*'tekinden daha belirgindir. Aynı şekilde Kur'an'ın beyânî, burhânî ve irfânî yorum disiplinleriyle okunması *Medârik*'ten önce örneğine hiç rastlamadığımız bir uygulama değildir. Bu itibarla öncelikle *Medârik*'i orijinal kılan hususun açıklanması gerekmektedir.

Medârik'in orijinalitesi, ifadelerinin iki farklı anlam düzeyine sahip olmasından mütevellittir. İlk düzey, alelade okumayla açığa çıkan sade/basit/yüzeysel anlamlar düzeyidir. Bu yönüyle eser, düşünsel, ideolojik ve metodolojik boyutlarını amaçlandığı ve tanzim edildiği seviyede açığa vurmadığından intihal muamelesi görür. İkinci düzeye ancak derinlikli okumalarla farkedilebilen, bilgi ve uzmanlık gerektiren *Medârik*'in özel boyutudur. Eserin kısa ve örtük ifadeleri sayısal niceliklerinin üstünde iletiler taşımaktadır. Kullandığı terimlerin arkasında bir düşünce dünyası; yazarı, topluma bağlayan hususi dünya görüşü; vakıya bakışını yönlendiren bir zihniyet ve hayatına egemen normları vazededen bir hukuk sistemi durmaktadır. Bu boyutu görebilmek için tarihe, dilbilimsel analizlere, antropolojik incelemelere, epistemolojik tahlillere ve ontoloji ekseninde nitelikli okumalara ihtiyaç vardır.

Mezhebî ideolojiyi tefsire taşıyan bu boyut, *Medârik*'in kaynaklarından olan *Keşşâf*'ta ve *Envâru't-Tenzîl*'de de vardır. Ancak bu eserler, kendi ideolojilerinin ve inanç dünyalarının taşıyıcılarıdır. İlki Mutezilî, ikincisiyse Şafî-Eş'arî'dir; dolayısıyla tefsirde kendi alanlarını doldurmuşlardır. Hanefî-Maturîdî doktrinini temsiliniyse *Medârik* üstlenmiştir.

Kısaca müellifinin ideolojisini taşıyabilme, devrindeki okurun beklentilerine cevap verebilme, aynı lafızlarla iki farklı anlam düzeyini yakalayabilme kapasitesine sahip bu eser, yorum-model noktasında araştırmacılara perspektif kazandırabilecek niteliktedir. Bu nedenle te'vilin epistemolojik temelleri *Medârik* örneği üzerinden araştırılmıştır.

***Medârik*'te Te'vilin Epistemolojik Dayanakları**

Medârik'te te'vilin dayanaklarını ortaya koyabilmek için öncelikle *Medârik* yazarının zihnindeki te'vil tanımını bilmek gerekmektedir. Ancak Ebu'l-Berekât, bu tür teknik izahların eserin tasarlanan hacmini zorlayacağını düşündüğünden *Medârik*'te tefsir ve te'vil dâhil, pek çok sözcüğün ıstılah anlamlarını açıklamamıştır. Dolayısıyla onun te'vil anlayışı, *Medârik*'teki te'vil pratiğinden çıkarılmıştır. Buna göre Ebu'l-Berekât'ta te'vil, Kur'an'ın mut-

lak bilinmezlerini asıl merciine havale etmek, kısmen bilinebiliriniyse insanın melekele ve Arapçanın imkânları ölçüsünde anlamlandırmaya çalışmaktır. Kast-ı ilahinin zannı galiple tespiti görevini üstlenen te'vil, meşruiyetini Kur'an, sünnet ve sahabe içtihadından alan, İslami bilginin kaynaklarından kıyasa dayanan zihinsel işlemler örüntüsüdür; istinbat/içtihat işidir; delaleti zannîdir. Üstelik hiçbir yorum, Kur'an ibarelerinin muhtevasını tümüyle tüketemeyeceğinden çıkarsananın dışındaki anlamlar varlığını ibarede daima sürdürecektir (Ebu'l-Berekât: I/214, 237-238, 306, 368, 427, 572, II/23, 96, 229, 256-257).

Bu makale bağlamında cevaplanması gereken önemli sorulardan biri de kuşkusuz, neden tefsirin değil de te'vilin dayanaklarının sorgulandığıdır. Tefsir ilminin bilgi kaynaklarının omurgasını oluşturan nass hükmündeki tikel rivayetler ve Kur'an lafızlarının nüzulle eşzamanlı dilsel delaletleri anlamında tefsir, usûlü/kaynakları ve sübûtu bakımından beyânî bir faaliyettir ve tahsil ettiği tikel veriler tüm zamanlarda sabittir. Tefsir, mahiyeti gereği beyân işlevini Kur'an'ın bütününde veya ibarelerinde değil, lafızlarında yürütür; mananın değil, delaletin peşinde olduğundan yorumsamaz; lafızların ilk işitenlerdeki karşılığını direkt belirlemeye çalışır; mütekellimin muradının bu olduğuna Allah'ı tanık göstererek hükmeder. (Baysal 2015: 227-231). Bu bakımdan tefsirin dayanakları sabittir: Kur'an, sünnet, icma ve sahabe kavipleri. Bunun dışında tefsirin bir önemli kaynağı daha vardır: Arap dili. Ancak Arap dili bağlamında nüzulle eşzamanlı delaleti tespit etmeyi amaçladığı için onun ilgilendiği dilsel delalet, lafzın tüm zamanlardaki delaleti değil, nüzulle eşzamanlı delaletidir ki bu da şiirle istişhad ameliyesinde olduğu gibi sabit delalet arayışıdır. Artzamanlı delaletler, tefsirin değil, te'vilin konusudur. Zira artzamanlı delalet, nüzul döneminden tanık bulma imkânı yoktur.

Buna karşın te'vil, müevvilin/yorumcunun metinle girdiği varoluşsal ilişki sonucunda ulaştığı bilgidir. Metni, yeni okumalarla tekrar oluşturan bu psikik ilişki, anlama ve anlamlandırma olmak üzere iki ayaktan oluşan bütünleşik bir süreçtir. Sebebin sebepliye takdimini öngören bedîhî hakikat, bu süreçte anlamayı anlamlandırmaya öncelendiğinden okurun metinle ilişkisinin ilk ayağı öznel ve psikik bir olgu olan anlamadır. Anlamlandırmanın ilk ayağını öznel ve psikik bir vakıa olan anlama oluşturduğu için te'vil mutlak objektiviteyi sağlayamaz. Ancak Mutezilî kelamcılar, Meşşâî filozoflar, İşrâkî aydınlanmacılar, Sünnî muhitten Maturîdî ve halefleri, her bilginin kendine özgü hassayla tahsil edilebileceğini; akıl, idrak ve ilhamla tahsil edilen bilgilerin de mütekellimin maksadına katî/kesin delaletlerinin mümkün olabileceğini savunmuş-

lardır (Açıkgenç 2012: 75-80, 90-114, 123-129, 150-167). Te'vilin imkânını tartıştığından bu, ontolojik temelli epistemolojik bir yaklaşımdır. Ancak bu yaklaşım, Kur'an ve sünnet dışında delaletleri kat'î başka bilgi türlerinden bahsettiğinden bilginin neliğiyle birlikte hayatın psiko-sosyal, itikâdî ve politik alanlarında da önemsenmesi gereken bir evrilmedir. Ontolojik olarak bu tez, varlığı mutlak, vacip ve aşkın olanla sınırlı, mümkün, verili ve hâdis olanın zihinlerinin dilsel bir ortamda birleşebileceğini, nihayetinde ontolojik farklılıklarına rağmen metnin aklî ve naklî delaletlerinin katiyet bakımından eşitlenebileceği iddiasını taşımaktadır. Siyasi alanda kelam-ı nefsi-kelam-ı lâfzî söylemiyle seslendirilen bu dönüşüm, mihneyi/adli kovuşturmayı gerektirecek derecede büyük bir risk olarak algılanmıştır. Önceleri rezerv konması gerekmeyen te'vilin, hevâya indirgenip tutarsızlığın remzi ve fitnenin sebebi sayılması statik/sabit olanın karşısında dinamizmin/devinim ve dönüşümün sesi olmasındandır (Abduh-Abdu'l-Halim 1987: 91; Nasr Hamid, 2014: 11-60; Nasr Hamid, 2016: 167, 245, 297-298; Baysal, 2015). Usulcülerin, küllî kaidelerine uyulduğu müddetçe te'vilin meşru, hatta muteber olduğunu belirtmeleri dahi ihtiyat içeren ikircikli bir ifadedir² (Kâfiyecî 1989: 13, 66-79; Isfehânî 2011: 58, 60-61). Oysa metne kazandırdığı hareket kabiliyetinden ötürü nassa yenilenme imkânını sunabilecek, onun kendini tekrarını engelleyecek, düşüncüyü hayatın değişim ve hareketine uyumlu hale getirecek aygıt, te'vildir (Nasr Hamid, 2016: 243-245).

Ebu'l-Berekât'ın *Medârik*'te çağının bilgi modellerinin tefsire uygulanması bağlamında te'vili beyânî bilgi sisteminin tespit ettiği bilgi ve yöntemlerle sınırlamayıp ayrıca burhânî ve irfânî te'villeri kullanması, bilgiyi idrak edilebilir, duyumsanabilir, sentezlenebilir, tahlil edilebilir, sezilebilir, zihinsel işlemlere tâbi tutulabilir, işlenmeye ve geliştirilmeye müsait veriler olarak gördüğünü göstermektedir. Zira burhan bir bakıma vahiy olmasa dahi bireyin tümelden tikele hareket ederek hakikati bulabileceğini ifade ederken irfan leddünnî müşahedeyi esas almaktadır ki bu iki yöntem ve bunlarla tahsil edilen bilgiler, nakille ifade edilebilecek bilgiler değildir.

Diğer taraftan “hakikat/gerçek” mefhumunun hem tefsirin medlulü hem de te'vilin aradığı şey olması okuru, bu iki faaliyetin aynılaştığı zehabına itmemelidir; bilakis “hakikat/gerçek”, bu ikisinin ayırım noktasıdır. Zira medlûlü anlama öncelendiğinden tefsirde lafızların nesnel karşılığı/gerçekle ilgiliyken

² Usûl, te'vil kadar tefsirin de uyması gereken bir mevzuattır. Ancak bu mevzuatı, sadece te'vil söz konusu olduğunda hatırlatmaları kanaatimce İslam bilginleri üzerindeki rûhî-manevî baskının tezahürüdür.

te'vil, lafzın literal anlamlarının veya rivayetle sabit delaletlerinin ötesine geçip kast-ı ilahiyi ibarede araştırır; dolayısıyla gerçeklikle ilgilenir. Gerçeklik gerekçelendirme ister.

Bu yüzden te'vilin epistemolojik temelleri açıklanmalıdır. Bu bağlamda *Medârik* de bilgiyi, nispet edildiği bilgi sisteminin gerçek tasavvuruyla/görece gerçekle/gerçeklikle kanıtlamaya yönelmiş; ilahi metni bu bağlamda beyânî, burhânî ve irfânî açılardan te'vil etmiştir. Bu çalışmada öncelikle *Medârik*'teki beyânî te'viller incelenecektir.

Beyânî Epistemoloji ve *Medârik*'te Beyânî Te'vil

Beyânî te'vîl, aynı isimli bilgi sistemini esas alan bir metin okuma usulüdür. Lügatte iki şeyi ayırmak, böylece ayan-beyan/apaçık kılmak anlamındaki beyân, ıstılahta açıklama demektir. Beyân, konusunu parçalarına ayırarak inceler ve istidlal işlemlerini harici deliller üzerinden yürütür; yani bilginin nesnesini zihnin dışında arar. Zira beyânın esası temyizdir ve bu sisteme dayalı kıyasta zihnin hareketi tikelden tikeledir (Câbirî 2001: 50; İbn Manzur ths: "Bâne" mad; Zemahşerî 1998: II/374).

Beyânî sistemde delil-medlul ilişkisi, cevher-araz, asıl-fer' ve haber-kıyas kavram çiftleriyle anlatılır. Bu kavram çiftleri, varlığın mahiyetiyle birlikte temel bilgi kaynaklarından habere ve kıyasa dair gönderimlerdir. Cevher-araz nasıl varlığın mahiyetine dair bir ontoloji meselesiyse parçanın bütüne aidiyetinin bilinmesi de bir epistemoloji meselesidir (Câbirî 2001: 17-32).

Beyândan maksat meramı muhataba açıkça anlatmaktır. Anlatma neyle gerçekleşiyorsa beyân odur (Câbirî 2001: 37). O halde anlama götüren tüm işaretler beyânın araçlarıdır. Metinle ilgili olduğunda beyân, metnin diline yönelir; lügat, sarf, nahiv, iştikak, bedî', meânî ve fonetik gibi dilbilimsel ve belagat açılarından onu inceler. Kuran, Arapçadır; dolayısıyla tefsir nazarında beyânın dili Arapçadır. Hakikat, mecaz, kinâye, istiâre, lügaz, teşbih, ta'rîz, tecahül gibi anlam olayları Arapçanın bilinmesiyle anlaşılabilir (Ebu'l-Berekât 1998: I/54, 57, 601-602; II/ 611-612, 650, 701, 710, 719; Câbirî 2001: 32-40).

Ebu'l-Berekât, beyân konusunu 11/Hûd-44'te işlemektedir. Ona göre;

Beyân ilmi, meânî, fesâhat-i manevîye ve fesâhat-i lâfzîyeden oluşur. Beyân ilmi açısından bir ayeti incelemek, onun mecaz, istiare, kinaye ve bunlara ilişen diğer unsurları içerep içermediğini araştırmak demektir. ...Meâni açısından

incelemekse ibareyi oluşturan kelimelerin bizzat cümle içindeki manalarını soruşturmak demektir. ...Fesahât-i mane'vîyeden maksat, ibareye nazmının kattığı anlam inceliklerini ve nükteleri; fesâhat-i lâfzîyedense gündelik Arapçadan akıcı ve sürükleyici bir metnin nasıl oluşturulduğunu araştırmaktır (Ebu'l-Berekât 1998: II/61-64).

Şu halde Kur'an'ın mecaz, istiare, kinaye, teşbih, teşhis, intak, tıbak, istifham, mübalağa, telmih, tariz ve temsil gibi söz sanatlarına yönelmesinin hikmeti meramını anlaşılır bir üslupla anlatmak istemesine mebnidir (Ebu'l-Berekât 1998: II/61-63, 192-193, 237, 357, 608, 617, 695, 699, 710, I/53-54, 56-59, 67, 71-74, 162, 212, 224, 428, 459, 463, III/34, 346, 348, 421, 652, 674). Müfessirin ifadesiyle "bazı hakikatlerin mecaz, istiare ve teşbihle açıklanmasından sonra darb-ı mesellerle takviyesi maksadın ziyadesiyle tezahürünü, böylece beyânın tamamlanmasını" sağlayacaktır (Ebu'l-Berekât 1998: I/54, 57).

Medârik'te beyân, Kur'an'ın talimi ve müşkillerinin izahıyla ilgilidir. Çünkü Allah'ın insana beyânı öğretmesinin hikmeti, muradının anlaşılmasıdır. Kur'an bu yüzden Arapça inmiştir. Fakat Kur'an'ın üslubunun harikuladeliği sırf Arapça oluşuna bağlanamaz. Lafızların alelade diziminden mu'ciz bir kelamın çıkmayacağı açıktır. Bu yüzden Allah, Kur'an'ı öyle bir sözdizimiyle inşa etmiştir ki neticede o, fesahatin ve belagatin zirvesine dönüşmüş; farklı lehçeleri konuşan kabileler dahi onu zorlanmadan anlayabilmişlerdir (Ebu'l-Berekât 1998: III/409, 572, 178, 225, 239, 264, 246, 311, II/93, 157, 178, 385; Yüksel 2015: 29-63).

Ebu'l-Berekât'ın yukarıda tespit ettiğimi yaklaşımdan anlaşılan odur ki Arapça, Kur'an'ın beyânında esastır. Ancak tüm zamanlardaki değil, ilk muhatapların uzlaşım aracı olduğundan nüzulle eşzamanlı Arapçanın murada delaleti genel-geçerdir. Hatta bu Arapça, nass telakki edilmiştir. Ancak Kur'an'ın tüm lafızlarının ve terkiplerinin delaletlerine bu yolla ulaşılamaz; rivayetler de sınırlıdır. Şu halde beyân, lafzın ötesine geçip ibareye yönelmelidir. Bu te'vilin işidir (Suyûtî 1975: 37) ama ibarelerin parçaları olmaları hasebiyle öncelikle Ebu'l-Berekât'ın lafızları nasıl algıladığını bilmek gerekir. Ona göre lafızlar/deliller, medlullerinden farklıdır; Allah'ın Âdem'e müsemmaları değil, isimleri öğretmesi bunun kanıtıdır. İlgili ayette "esmâ/isimler" lafzının marife gelmesi delilin mahzuf bir medlül işaret ettiğine hamledilir. İşaret bir yandan delilin simgeselliğini, yani medlülün delilden bağımsız varlığını anlatırken öte yandan delaletin muvazaayla oluştuğunu gösterir. Allah'ın isim-

leri Âdem'e ilişikleri eşyayı işaretle öğretmesi gösterilenle gösteren arasında bir uzlaşımın olduğunun kanıtıdır (Ebu'l-Berekât 1998: III/409, I/229, 257; Sâbûnî 1998: 76-77). Ayrıca bu, beyanın temyiz anlamıyla örtüşür.

Lafızlara/isimlere bağlı olarak mütekellimle muhatap arasında zaruri bir uyuşmanın olduğu tezini içeren yukarıdaki çıkarım, kelamı Allah'ın fiili sıfatı olarak gören Mutezile'nin kelam anlayışına yaklaştırdığından ontolojik bir açmaza yol açabilir. Bu paradoksu aşmak için Ebu'l-Berekât, kelamın nefiste kendi özünü kaim, ses-simgе gibi değişkenlerden mücerret, mekânda yer tutmayan, tek ve ezeli bir mana; buna karşın lafızlar, manayı gösteren muhdes; süreksiz ve değişken simgeler olduğunu söylemiştir.³ Âdem isimleri lafızlarla değil, manalarla talim etmiştir. Allah'ın vahyi, her topluma kendi dilinde göndermesi bunun kanıtıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/394, 229, 257, 601, 665; II/393; Ebu'l-Berekât 2010: 35). Kur'an'da Allah'ın kelamının keyfiyetsiz ve uzamsız, saf manadan müteşekkil zatına özgü bir kelam olduğunu, beşerî kesbî kelama benzemediğini bildiren kanıtlar vardır. Murad-ı ilahi muhatap tarafından anlaşılma maksat gerçekleştiğinden bu keyfiyetsiz iletişime kelam/söz denmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: I/601-602). Allah'ın zatıyla ilgili kelam-ı nefisî ve lâfzî/kesbî ayrımı⁴, "Halku'l-Kur'an"ın reddini gerektirir (Ebu'l-Berekât 1998: III/190, II/393).

Ebu'l-Berekât, Kur'an'daki insanbiçimci/antropomorfik ifadelerin iza-hında Sünnî "bilâ-keyfiye" formülüne sadık kalmıştır. Ancak ona göre bu ifadelerde tevkif gerektiren husus, lafızla sınırlıdır; dolayısıyla ibarede lafzın mecaza hamli olumsuzlanamaz. Eş'arîlik, ilahi kelama hakikat dışında ikincil/tali bir anlam yüklenmesini reddeden Zahirîlerle, usûl-i hamseyle çelişen Kur'an ifadelerini mecaza hamledip te'vilini öngören Mutezilîler arasında orta bir yol tutmuştur (Ebu'l-Berekât 1998: I/603). Mâturîdîlikse Allah'ın zâtî sıfatlarının keyfiyetsizliği ve kelâm-ı nefisî-kelâm-ı lâfzî ayrımında Eş'arîyyeye yaklaşmakta; ancak bu konuda behemehâl suskun kalmayarak ondan ayrılmaktadır. Bu konuda suskun kalmamasının gerekçesi Allah'ın kendini ve gaybî hadiseleri temsili teşbihle anlatması; insandan da bilinenden bilinmeyene intikalini istemesidir. Öyleyse müteşabih ayetler, muhkemler ışığında teemmüle/te'vile açıktır (Ebu'l-Berekât 1998: I/237-238, 459, 573; II/357). Onları açıklamak beyânın işidir (Ebu'l-Berekât 1989: II/357; I/459). Zira mecaz, istiare, kinaye, mesel, tıbak, teşbih gibi sanatların icrasından doğan müşkil durumları çöz-

³ Müfessirin lafızlarla ilgili ifadesi şu şekildedir: المراد به الحروف المنطوقة و لا خلاف بحدوثه

⁴ Sözle dili ayıran bu yaklaşım, De Saussure ve Chomsky'nin edim-yeterlilik tezinin erken nüvesidir (Arkoun 1995: 7-32; Nasr Hamid 2016: 204).

mek beyâna düşer. Beyân ilminden anlamayanlar bunların te'vilini taaccüple karşılırlar (Ebu'l-Berekât 1989: I/246, 265, 459; III/443). Kur'an'ın süsü, belagatin parıltısı olan mecaz ve kinayenin (Ebu'l-Berekât 1989: II/357; I/459) tevhide ters düşmediği müddetçe kabulünde bir sakınca yoktur. İbarelerin dilde meri mecâzî anlamları te'vile karîne oluşturmaktadır (Ebu'l-Berekât 1998: I/222, 506; II/298-299, 662, 702; III/188-189, 192-193, 414, 578, 652).

Tevhit, tenzih gerektirir. "El", "yüz", "cenb", "kabza", istiva" gibi arızî niteliklerin Allah'a izafe edildiği yerlerde teşbih veya teccime düşmemek mecazla mümkündür. Ancak, Sünnî düşüncenin mecaz konusundaki ilkesine riayet ederek mecazı, ancak bir karine varsa mecaza tercih etmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: I/237-238; Pezdevî ths: 10). Esasen Kur'an'ın söz sanatlarına yönelmesinin sebebi zihne yaklaştırmaktır.⁵ Şuhuddan gayba istidlal ve nazar, zihnin işidir (Ebu'l-Berekât 1998: I/48, 73, 212).

Kur'an, Arapça mu'ciz bir beyandır ama onun mu'ciz olması lafızlarının üstün gücünden veya Arapçanın kutsiyetinden kaynaklanmamaktadır. Lafızların murada delaleti, mütekellimin kastı ve kullanımıyla oluşur. İbarenin anlamı sözdizimiyle/nazmıyla ilintilidir. Müfessir, iman-amel ilişkisinde olduğu gibi bu hususa defaatle değinmiştir. Mâturîdîliğin "iman, kalple tasdik, dille ikrardır; amelle iman arasında küll-cüz/bütün-parça ilişkisi yoktur." şeklindeki tanımını aynen nakleden (Ebu'l-Berekât 1998: I/41, 48, 68, 80) müfessir, bu ayetin nazmıyla Kerrâmiye'nin "iman başka bir şey gerektirmeksizin ikrardır" tezini çürüttüğünü belirtmiştir. İman ikrar olsaydı kalben inanmayan münafıkların "inandık" sözleri mümin sayılmaları için yeterli olurdu. Kur'an'ın önce *وما هم بمؤمنين* ardından *امنا بالله وباللوم الآخر* şeklindeki fiil cümlesini, ardından *وما هم بمؤمنين* şeklindeki isim cümlesini zikretmesi münafıkların iddialarının asılsızlığını göstermiştir. Ayet bunu sözdizimi ve tıbâk/zıtlıkla yapmıştır. Ayrıca isim cümlesi fiil cümlesinden daha belirgindir. Lafızların dizilişi, cümlelerin tertibi, sıralı iki cümle arasındaki anlam ve şekil bakımından tezat ilişkisi, takyitten mutlağa geçiş imanın aslının nefyi, yani lafzın zikredilene delaletinin terki içindir (Ebu'l-Berekât 1998: I/47-48). Buna göre büyük günah işleyerek taatten ayrılmak anlamındaki fıskı, mezhebi tasavvurla "irtidat" veya "el-menzile beyne'l-menziletayn" sayan Mutezile ve Hariciye yanılmıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/74, 80, 105, 156, 235, 533, 544; II/20, 249, 305,675; III/10, 203, 314). 3/Âl-i İmran 132'deki *لعل* lafzı da Mürcienin günahın iman şartıyla işleyene zarar vermeyeceği tezini çürütmektedir (Ebu'l-Berekât 1998: I/291).

⁵ Kendi ifadeleriyle

"وهذا تمثيل للمعلوم بالنظر والاستدلال، بالشاهد المحسوس حتى يتصور السامع ينظر اليه بعينه"

Yukarıdaki bulgular, Ebu'l-Berekât'ın kelâmî mülâhazalarını beyân, meânî, bedî', lügat, sarf, nahiv ve iştikak ilimleri ekseninde Kur'an'a dayandırdığının belgesidir. *Medârik*'te beyânî te'vîlin kelâmî meselelere dair örnekleri bu kadarla sınırlanamaz. Nitekim müfessir, efâl-i ibâd (Ebu'l-Berekât 1998: II/148, 208; III/514), hidayet-dalalet (Ebu'l-Berekât 1998: I/381, 104, 133, 136, 173, 187, 233, 304, 307, 530, 537, 586; II/73-74, 148, 208, 382, 395; III/232, 256, 197, 308; III/93, 185-187, 204, 223, 231-232, 256, 303, 514, 583), fiillerin kesbi (Ebu'l-Berekât 1998: I/284, 382; II/18, 27, 156, 159, 167, 181) nazar (Ebu'l-Berekât 1998:II/123; III/572), kabir halleri (Ebu'l-Berekât 1998: II/173), saîd-şakî (Ebu'l-Berekât 1998: I/582), miraç (Ebu'l-Berekât 1998: II/224), ruhun hakikati ve bilgisi (Ebu'l-Berekât 1998: II/274-275, 704; III/183), Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetleri (Ebu'l-Berekât 1998:I/368, 455, 680-681; III/503) gibi kelâmî-itikâdî meseleleri beyânî sisteminin enstrümanlarıyla açıklamıştır.

Beyânî sistem, lafızları delaletleri bakımından tasnif ederek işe başlayan fıkıh usulünün de ilgisini çekmiştir. *Medârik*'teki atıfları göstermiştir ki müfessirin fikhî te'villerini biçimleyen mezhep Hanefîliktir (Ebu'l-Berekât 1998: I/42-43, 391; II/490, 503, 723; III/38, 132, 417).

Hanefîlerde muhkem, müfesser ve mücmel lafızlar, tahsis ve takyide uğramamış âmm ve mutlak lafızlar te'vile kapalıdır. Ancak bir lafzın sabit medlulüne rağmen ortak bir illetten ötürü hükmü genişletilip daraltılabilir (Ebu'z-Zehra 1990: 112-126). Bu te'vildir; şer'î aslı kıyastır (Ebu'l-Berekât 1998: I/214, 427; II/229, 257; III/409).

Ebu'l-Berekât, belirli bir manaya vaz edilmiş hâssın ve tahsise uğramamak koşuluyla âmmın delaletinin kat'î olduğunu bildiren Hanefî usule sadık kalmıştır. Hanefîlikte tahsise uğramış âmmın ancak hâss kısmına delaleti kat'îdir; geri kalanında te'vil caizdir (Ebu'l-Berekât 1998: I/196; Pezdevî ths: 59-66, 67-73). Buna binaen müfessir, 25/Talak-4'teki iddet hükmünü hayız yaşına gelsin-gelmesin hayızdan kesilmekle hamilelik şüphesi taşıyan tüm kadınlara yaymıştır (Ebu'l-Berekât 1998: III/499). Aynı şekilde 11/Hûd-114'teki "el-hasenât"ı namaza tahsis eden rivayetlere istinaden lafzın namaz dışındaki manalara hamlini tahsisle belirlenen anlamı mahfuz kalmak kaydıyla caiz görerek diğer ibadetlerin de günahları sildiğine kıyasla/te'vile hükmetmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: II/88-89). Mütevatir bir nassın veya ayetin tahsis etmediği âmmı, sebebi hâss dahi olsa genellemiştir. Yahudilere dair 5/Mâide-44'teki "ومن لم يحكم بما أنزل الله فؤلك هم الكافرون" ibaresini sebebinin hususiliğine rağmen genellemesi buna örnektir (Ebu'l-Berekât 1998: I/449, III/278). Ayrıca

lafzı hâss olan ayetlerin de genellenebileceğini 65/Talak-1'deki يا ايها النبي نidası bağlamında belirtmiştir. Hz. Peygambere özel olmasına rağmen kudve/usve/model olduğundan o bu hitabı âmm saymış; anlamını “Ey Nebî ve müminler”, şeklinde takdir etmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: III/496).

Fıkıhta birden fazla mananın tek lafızda birleşmesine iştirak, lafza da müşterek denir. İştirak manada gerçekleşir, lafızda değil. Müşterek, bu yönüyle âmm dan; çok anlamlı olmasıyla da hâsstan ayrılır. Hanefîlerde müşterek, içerdiği tüm manalara vazedilmiş değildir; onlardan biri seçilmelidir. Hâsstan farklı olarak seçimi sabitleyecek bir nass bulunmadığından müevvel içtihatla belirlenir (Ebu'z-Zehra 1990: 149-151). Ebu'l-Berekât, 2/Bakara-228'deki قروء lafzının “tuhr/temizlenme” ve “hayız/iddet” anlamlarından “hayz”ı, bu itibarla tercih ettiğini şöyle açıklamıştır:

İddette rahmin istibrâsı aranır. Rahmi hayız istibrâ eder, taharet değil. Şafî'nin dediği gibi “kurû”dan maksat tuhr olsaydı, o zaman kişi eşini hayzın sonunda boşadığında hayız süresi iddete mahsup edilmezken temizliğin sonunda boşadığında mahsup edilirdi. Bu durumda da iddet üç ay değil, iki küsur ay olurdu. Üstelik buradaki “üç” ismi hâsstur; vazolunduğu manaya delaleti kat'idir (Ebu'l-Berekât 1998: I/189).

Lafızların delaleti konusundaki düşüncesini netleştirebilmek için müfessirin zâhir algısına da bakmak lazım. Hanefî ıstılahında zâhir, bir karine olmaksızın işitildiğinde manası anlaşılabilir; ancak te'vil, tahsis ve nesh kabul eden lafızlardır; zâhiri, nasstan ayıran husus, nassta kaynağı mütetekellim olan lafza bitişik bir karinenin bulunmasıdır. Bu nassı zâhirden daha açık yapar (Ebu'z-Zehra 1990: 110-112).

Zâhir-nass ilişkisini müfessir, 2/Bakara-275'in te'vilinde kullanmıştır. O, alış-verişle faiz arasında asıl-fer' münasebeti kurarak faizi helalleştirmek isteyenlere “faiz haram, alış-veriş helaldir; hükmü zıt şeyler arasında temsil/kıyas yapılamaz; nassın delaleti müşriklerin kıyaslarını çürütmüştür.” (Ebu'l-Berekât 1998: I/224) diyerek cevap vermiştir. Müfessir, sevk gerekçesi olmadığı halde ibareden alış-verişin helal olduğu hükmünü çıkarmıştır. Bu zâhirin delaletidir. Aynı şekilde Yahudilere özel olmasına rağmen, zâhirinden ötürü kısas hükmünü Müslümanlara da yaymıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/449-450).

Müfessir bunun dışında ibâdet, nikâh, talak, muamelât, ferâiz, cerâim, ukubât, siyaset ve cenaze işlemlerine varıncaya kadar norm çıkarılabilecek

her lafız ve ibareden Hanefî usul gereğince istihraçta bulunmuştur (Ebu'l-Berekât 1998: I/168, 233, 306, 337, 342, 345-346, 390, 402, 419, 422, 429-430, 444, 448, 473, 482, 562, 564, 627, 674, 677; II/33, 89, 201,221, 229, 253, 424, 458, 502-503, 534, 541; III/28, 33, 38, 44, 278, 313, 347, 417, 428, 450, 496, 500, 511, 630); ancak bu çalışma için yukarıdaki örneklerin yeterli olduğu düşünülmektedir.

Ebu'l-Berekât, beyânî te'villerinin meşruiyetini fūrû'u usule tabi tutarak sağlamıştır. Bu doğrultuda kullandığı temsili kıyası dil, tarih ve İslami bilginin asıllarına mutabakat arzedecek şekilde düzenlemiş; tarihî ve kültürel bağlama riayet etmiş; ayrıca Kur'an, Sünnet ve seleften referanslarla çıkarımını pekiştirmiştir. Yorumun zannî olduğunu ... في مذهب منصور، قال الشيخ ابو منصور، عندنا، عند المعتزلة، عند المعتزلة، قال الشيخ ابو منصور، في مذهب ... gibi ifadelerle teyit etmiştir.

Burhânî Epistemoloji ve Medârik'te Burhânî Te'vil

Sözlükte açık ve kesin delil anlamına gelen burhân, “hakla bâtılı birbirinden ayıran, şüpheye mahal bırakmayacak derecede açık ve kesin hüccettir.” (Tehânevî 1996: I/324). Mantıkta bir önermenin doğruluğunu ispatlamak için yürütülen zihinsel faaliyetlerin genel adıdır⁶ (Câbirî 2001: 483, 485; İbn Manzur ths: “Burhân” mad; Tehânevî 1996: I/324). Öncülleri evveliyyât, tecrübiyyât, mahsûsât, mutevâtirât ve zaruriyyâtтан olduğundan burhân en sağlam kıyaştır. Bu itibarla Mantık, Felsefe, Kelam, Fıkıh ve Usul İlimlerinin benimsediği bir ispat yöntemidir (Pezdevî ths: 248-278; İbn Rüşd ths: 12-66; Fârâbî 1990: 21, 28; İbn Sînâ 1364: 126-128; Gazzâlî 1329: 187). Burhândan maksat, tümelden tikele/cüz'îye ulaşmaktır (Câbirî 2001: 483-485; Tehânevî 1996: I/324; Ebu'l-Berekât 1998: III/179).⁷

Kindî (ö. 252/866), Farabî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebu Muîn (ö. 508/1115) ve İbn Teymiye (ö. 728/1328) Kur'anî delillerin zannî ve hatabî değil, aklî kıyaslara dayanan burhânî deliller olduğunu savunurken (İbn Ebî Şerif 1317: 48-58) Râzî (ö. 606/1210),

⁶ Fıkıh ve Kelamda ta'lil (tümdengelim/burhân-ı limmî/mantıkî kıyas/deduction), istikra (istidlâlî/tümevarım/burhân-ı innî/induction) ve temsil (fikhî kıyas/analoji) isimleriyle burhâna başvurulmuştur (Pezdevî ths: 248-278; Neseffî 1993:I/57-61; Tehânevî 1996: I/324).

⁷ “Sen öleceksin, onlar da ölecekler!” (39/Zümer-30) ayetinin tefsirinde müfessir, Ebu Amr'ın “Her ruh sahibi (canlı) ölecek” mısraının delaletiyle tümelden tikele intikal ederek burhânî kıyasın öğeleri arasındaki içlem-kaplam ilişkisini göstermiştir. Şiir şu şekildedir:

وتسألني تفسير ميت و ميت - وقد فسرت ان كنت تعقل
فمن كان ذا روح فذلك ميت - ومالميت الامن الى القبر يُحمل

Taftazânî (ö. 792/1390) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi bilginler bunun aksini iddia etmişlerdir. Onlara göre Kur'an, tasavvurât ve tasdikâtı aynı seviyede anlayamayan aydınlar, yarı aydınlar ve halk kitlelerine hitap edebilmek için hatabî/zannî delilleri de kullanmış; aydınları burhânî, yarı aydınları cedelî, halk kitleleriniyse hatabî delillerle aydınlatmıştır. Burhân,

"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي احسن"

ayetindeki "hikmet" in karşılığı; 59/Haşr-2'deki i'tibârın konusudur. Malumdan meçhule zihnî hareketi, istinbat ve istihracı ifade eden, felsefî olmakla da beyânî ve irfânî kıyastan ayrılan i'tibar/burhân farzdır; en güzel kıyastır. 3/Âl-i İmran-7'nin "râsihûn" diye bahsettiği kimseler hukemâ/filozoflardır. "الموعظة الحسنة" avama yönelik hatabî delilin; "جادلهم" se Eş'arîye ve Mu'tezilenin kullandığı, öncülleri zannî olduğundan nazarî veya şer'î bir yakîne dayanmayan cedelî delilin karşılığıdır (İbn Rüşd ths: 12, 15, 22, 25, 29-32, 38, 58, 62-66; Câbirî 2001: 484; Gazalî 1986: 87).

Burhânî sistem, bilgiyi tasnifte nakli değil, akli esas almaktadır (Câbirî 2001: 655-656; Pezdevî ths: 249). Burhanın bu tavrı, kendisine yöneltilen reddiyelerin kaynağıdır. Beyânî ve irfânî sistemler karşısında burhânî meşruiyet bunalımına iten esasa dair bu eleştiriyi burhânî ekol, beyânla ontolojik, epistemolojik ve metodolojik ilişkiler kurarak aşmaya çalışmıştır. Bu bağlamda aynı orijinden çıktıkları için aklın nakille çelişmesinin mümkün olmadığını savunmuştur. Nahiv-mantık, felsefe-din uzlaşısı bunun göstergesidir. Akılla naklin çeliştiğini savunmak naklin maksatlarını; Kur'an'daki teâdul/denklik, telâzüm/zorunluluk ve teânüd/uzlaşmazlık, karşıtlık mîzânını anlayamamaktan kaynaklanmaktadır (Gazzâlî 2002: 98-103; Tehânevî 1996: I/ 324; Câbirî 2001: 519-523).

Beyândaki lafız-mana kavram çiftinin yerini burhânda lafızlar-makûlât; asıl-fer' ve cevher-araz kavram çiftlerinin yeriniyse vacip-mümkün ve mümteni kavramları; kelamın kullandığı hudûs delilinin yeriniyse sebeplilik, inâyet ve ihtirâ' delilleri alır. Bunlar, Vacip Varlığın kanıtlarıdır. Kur'an bu mantık düzeniyle okunmalı; yakînî/kat'î sonuçlara ulaşmak için "gaibin şahide kıyası yerine akıl yürütme ve tümevarım, lafızların delaleti yerine makâsîd, tecviz ve adet yerine sebeplilik ve olguların sürekliliği ilkesi" kullanılmalıdır (Ebu'l-Berekât 2010: 28-29; Câbirî 2001: 687, 689).

Mademki burhân ekolüne göre burhânın Kur'an'daki karşılığı "Ey basiret sahipleri, i'tibâr ediniz!" emridir, o halde *Medârik* bağlamında burhânî te'vîl incelemesine de buradan başlamak gerekir. Ebu'l-Berekât, Medine söz-

leşmesini bozan Yahudi Benû Nadr kabilesi hakkında inen 59/Haşr-2'nin akıl sahiplerine izafe ettiği "i'tibar" lafzına "teemmül" anlamını vermiştir. Özel bağlamıyla ayetteki "i'tibar ediniz!" emri, "Ey basiret sahipleri, Benû Nadr'ın bu ayete konu olan fiillerini düşünün, yaptıklarını yapmaktan kaçının, uğradıkları akıbeta uğramaktan korunun, demektir. Ancak i'tibar emri, hususi bir bağlamda inmesine rağmen bu olayla sınırlanamaz. Zira bu Kur'an ifadesi, kıyasın cevazına delildir." (Ebu'l-Berekât 1998: III/456).

Muhtasar bir tefsir olması hasebiyle Ebu'l-Berekât'ın gayet veciz bir üslupla yazdığı ifadeleri dikkatli okumak gerekir. Çünkü muhtasar eserlerde sözcük seçimi, literal anlamının ötesinde yazarın kastına delalet eden özel anlamlar taşır. Bu itibarla müfessirin düşünmek anlamına gelen pek çok kelime arasından teemmül lafzını seçmesi dikkatlerden kaçmamalıdır. Teemmül, bir şeyin doğruluğunu tespit için o şey üzerinde düşünmek demektir ki lügatlerde "nazar" sözcüğüyle karşılanmaktadır (İbn Manzûr, ths; 131). Ayetteki i'tibar emri, Türkçede uzgörü dediğimiz emarelerden işin akıbetini görme yeteneğine sahip kimselere yöneliktir.

Bu ayeti, 16/Nahl-125 ile birlikte okunduğunda müfessirin teemmülden kastı daha belirgin hale gelmektedir. Ebu'l-Berekât'ın ifadesiyle 16/Nahl-125'teki tartışmayla ilgili ilahi direktifler, "... tartışmanın muhkem ve sağlıklı bir söylem/"المقالة الصحيحة المحكمة" üzerine inşasını gerektirmektedir. Bu da ancak hakkı açıklayıp şüpheyi kaldıracak, kalpleri uyandıracak, gönüllere nasihat ve akıllara ışılta olacak delillerle mümkündür. Allah, yoldan sapanları ve hidayete erenleri en iyi bilendir. Kalbinde hayır olana tek bir nasihat yeter; kalbinde hayır olmayana ise hiçbir şey tesir etmez." (Ebu'l-Berekât 1998: II/241).

Medârik ve kaynaklarının delaleti, müfessirin delilleri, mahiyet ve yöntemlerine göre akli ve nakli olarak ikiye ayırdığını ve bu bilgilerin istidlal yöntemlerinin de tabiatları gereği farklı olduğunu göstermektedir. Esas konumuz olmadığı için fazlaca temas etmediğimiz tefsir rivayetlerine öncelik vermesi nakli bilgiyi tefsir ilminin birinci dereceden kaynağı addettiğini göstermeye kâfidir. Aynı şekilde kıyasa müracaat etmesi, Kur'an lafız ve ibarelerini beyânî te'vilde açıklandığı üzere fıkıh usûlünün delalet yöntemleri ve kelam ilminin temel ilahiyat meselelerine yaklaşımıyla ele almasından da akli bilgiye bilginin bir kategorisi olarak telakki ettiğinin kanıtıdır. Üstelik Ebu'l-Berekât bu hususu, kendi ifadeleriyle tespit etmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: III/108-111, 539).

Ebu'l-Berekât'ın 16/Nahl-125'teki ifadeleri de delillerin hitap ettiği insani melekeye göre çeşitlenmesi gerektiğini tespit etmektedir. İlgili ayetin tefsirinde “delillerin kalbe, gönüle ve akla tesir etmesi gerektiği” şeklinde bir kayıt düşmektedir ki buradan istidlalin bu hassalara uygunluk şartını taşıması gerektiği sonucu direkt çıkmaktadır. Gazzalî (505/1111) bu itibarla Kur'an'ın delillerinin burhânî, hatabî ve cedelî olması gerektiğini belirtir (Gazzalî 1986: 87). Müfessir, *Medârik*'te hatabî delilden ismiyle bahsetmez ama mahiyetçe Gazzalî'nin tasnifine müteakabil bir tasnifi, 2/Bakara-260'ın te'vilinde zarûrî bilginin kat'î, istidlâlî bilgininse zannî olduğunu vurgulayarak yapar. (Ebu'l-Berekât 1998: I/215). Bu ifade, bilgiyi zarûrî ve istidlâlî şeklinde ikiye ayırdığını mündemiçtir Naklî bilgiye semî'yyât veya doğrudan nakil dediğine göre müfessirin ilm-i zarûrîden kastı, naklî değil aklî bilgidir (Ebu'l-Berekât 1998: III/108, I/379); bununla birlikte istidlâlî bilgi de değildir. Zira ilm-i zarûrî ye ilm-i istidlâlîyi dilde ve mantıkta ayrıklığa delalet eden “ve” bağlacıyla bağlamıştır (Ebu'l-Berekât 1998: II/51, I/42).

Açık yüreklilikle ifade etmek gerekir ki tek başına bu veriler, Ebu'l-Berekât'ın bir ispat yöntemi olarak burhânî kıyası kullandığına yeterli delili teşkil edemez. Bunun için daha fazla bilgiye ihtiyaç vardır. Müfessirin nazarında naklin doğrudan delalet etmediği bilgiyi istinbatla çıkarmak anlamında içtihadî bilgi/istidlâl aklîdir ve olası kast-ı ilahi olduğundan zannîdir. Fakat bu, nakil dışındaki bilgiler ve onlara götüren delillerin tümünden zannî olduğu anlamına gelmez. Aklî olmakla birlikte kesin bilgi veren, aklî kesinliğin son haddi olan deliller vardır ki bu burhandır (Nesefî 1993: I/53-61; Gazzâlî 1329: 187; 2002: 102-103; İbn Rüşd ths: 12-66; İbn Sînâ 1364: 126-128; Ebu'l-Berekât 1998: I/120, II/103, 400, 462, 616, 641, 656). Ebu'l-Berekât'ın “...hakkı açıklayıp şüpheyi kaldıracak, kalpleri uyandıracak, gönüllere nasihat ve akıllara ışıltı olacak deliller ...” ifadesindeki delillerden maksadı bu olmalıdır. Zira *Medârik*'ten tedarik ettiğimiz veriler, müfessirin nakilden farklı bir kategori olarak aklî bilgileri türlerine, imkân ve mahiyetlerine, referanslarına, tahsil keyfiyetlerine ve yöntemlerine göre zarûrî/kat'î ve istidlâlî/zannî şeklinde sınıflamaktadır. Aynı pasajda hepsi delil anlamına gelen sultan, beyyine, hüccet, ayet ve istikrâyı, mahiyet ve işlevlerinin ayrıklığına işaret edercesine ilintilendirmesi bunun tezahürüdür (Ebu'l-Berekât 1998: II/164).

Müfessire göre 27/Neml-24'teki burhân, yaratma ve inâyete dairdir. Çünkü Kur'an ayetleri olmasa dahi insan, tikel olayları genelleyerek âlemin hudûsuna, oradan mutlak irade sahibi bir muhdis fikrine ulaşabilir. Örneğin yağ-

murla nebatatın bitirilmesi insana rızık temini içindir. Bu, yaratan, müdebbir ve müşfik bir sebebin/failin varlığını zarûrî olarak bildirir. İstikrâ⁸, beyyine, sultan veya hüccet, ne isim verilirse verilsin delillerin rolü bilginin ikame ve ikrarıdır (Ebu'l-Berekât 1998: II/164, 462, III/103, 105, 112, 114, 695, I/491, 502). “Tabiatı gereği her îcâd bir mûcidi, her muhdes bir muhdisi gerektirir, şeklinde formüle edilen yaratma/ihtira’ delilinin hedefi (Ebu'l-Berekât 1998: III/115), cisim, cevher ve arazdan mürekkep âlemin Allah’a alem/işaret olduğunu düşündürmektir (Ebu'l-Berekât 1998: I/ 25, II/ 398). İbrahim (as) kıssası, vahiy olmasa dahi nazar ve istidlâlle insanın kevnî işaretleri/ayetleri okuyabileceğinin kanıtıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/ 516).

Maturîdîlik söz konusu olduğunda burhânî te’vil bağlamında asıl incelenmesi gereken delil, temânu’ delilidir. Ancak Ebu'l-Berekât, “Gökleri ve yeri o yaratmışken bu ikisini ve bunlara nispet edilen durumları tedbir edenden başka tanrılar olsaydı usulü kelamda tespit ettiğimiz üzere her ikisi de harap olurdu.” (Ebu'l-Berekât 1998: III/399) ifadesiyle yetinip temânû’ konusunun detaylarına girmeyeceği izlenimini vermiş; bununla birlikte 112/İhlâs sure-sinde ismiyle değil ama mahiyetle bahsetmiştir (Ebu'l-Berekât 1998: III/399, 695).

Vahdaniyetin aklî delili şudur: Allah, âlemin tedbirine ve yaratılmasına muktedir olur veya olamaz; muktedirse ikinci tanrı gereksizdir. Bu kusurdur; kusurludan tanrı olamaz. Yok, muktedir değilse o zaman kendisi eksiktir. Akıl mefulün faile ihtiyacını zaruri görür. Bir fail yeterliken, diğerlerini tadat gereksizdir. Zira iki ilahla sonsuz sayıda ilah arasında fark yoktur; her ikisi de muhaldir. Faraza birisi bir işini gizlemek istese ve buna muktedir olsa gizleneni bilmeyen ilah cehaletle ma'lûl olur. Yok, gizleyen gizlediği şeyi diğerinin bilmesini engelleyemezse gizlemediği için aciz olur. Aynı şekilde varlığı mümkün olan bir madumu îcâd edemezlerse her ikisi de aciz olur; acizden tanrı olmaz. Biri îcâd eder diğeri edemezse, edemeyenden tanrı olamaz. Birlikte îcâd ederlerse bu durumda da her biri diğerine muhtaç, dolayısıyla her ikisi de aciz olur. Biri tek başına yaratırsa bu da diğerinin tanrılığını doğrudan iptal eder (Ebu'l-Berekât 1998: III/693-694).

8 İstikra, mantıkta tümevarım adıyla bilinen ve zihnin özelden genele doğru hareket ettirilmesi esasına dayanan bir akıl yürütmedir (Öner 1986: 174-180).

Müfessir, bu delillerden Allah'ın, muhdes, mümkün ve mürekkep varlıklardan farklı vacibu'l-vücut, kadîm, hâlik, kâdir, âlim, hayy, basîr, semî', mürîd, mütekellim, kemal sıfatlarını haiz olduğunu çıkarmıştır (Ebu'l-Berekât 1998: II/695).

Ebu'l-Berekât'ın temânû deliliyle ilgili açıklamaları tefsir addedilemez. Kendisi de "...usûlü kelimada tespit ettiğimiz üzere ..." şeklindeki ifadesiyle zaten bunu teyit etmektedir. Ancak, müfessirin ilgili açıklamaları, suredeki **أحد** lafzının izahı sadedinde, bu kelimenin aslının **واحد** olduğunu ve **وحد** den türediğini belirttiikten sonra "O'nun vahdaniyetinin akli cihetten delili şudur" diyerek vermekte (Ebu'l-Berekât 1998: III/693-694); böylece vahdaniyetin mahiyeti ile birlikte koşullarını **أحد** lafzına bağlı olarak açıklamaktadır.

Bu tespitlerden anlaşılmalıdır ki ehliyetsiz ellerde yıkıma yol açabileceğinden burhânî te'vil, ancak burhânî usul ve yöntemleri bilip tatbik edebilen, makâsıdı ve bağlamları açısından ilahi metni bütünüyle görebilen, ta'lîl, istikrâ ve temsil gibi istidlal usullerine vakıf hikmet erbabına/havassa tevdi edilmiştir. Müfessirin teamülü de bu yöndedir.

İrfânî Epistemoloji ve Medârik'te İrfânî Te'vil

Beyân ve burhân gibi irfânî/îcâdî bilgi de kendini özgün kavram çiftleriyle anlatır. Bu kavram çiftleri ilim-îcâd/marifet, zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, nübüvvet-velayet, fenâ-bekâdır. Mademki bu çalışma epistemolojik temelleri açısından te'vili araştırmaktadır o halde '*Medârik*'te İrfânî Te'vil' konusuna ilim-îcâd/marifet kavramlarının izahıyla başlanmalıdır.

Lügat anlamları aynı olmakla birlikte ilim ve îcâd/marifet kavramlarının kaynakları, işlem ve kaplamaları, keyfiyetleri ve güvenilirlikleri farklıdır (İbn Manzur ths: "Arafe" mad; Tehânevî 1996: II/1583). Marifet, irfânî bilgi sisteminin odağında duran ve sadece havâsta hâsıl olan ledünnî ve aşkın bilgidir; Allah'ın havasa zat, sıfat ve isimleriyle bilinmesidir. Hakk'ı tanımak, tecellilerini bilip kavramak, ilâhî hakikatlere muttali olmak, O'nun zatı hakkında hayrete düşmek, kulu yönettiğini kalpte tutup tedbir ve ihtiyarı bırakmaktır. Dünyevî olanın parçalı ve karanlık tabiatından sıyrılıp ruhen aydınlanan arifin Hakk'ı ve hakikati mükâşefe ve müşâhedesiyle (53/Necm-9, 11), aklın ve naklin dışında, vasıtasız/vehbî şekilde oluşan bu özel bilgiye vehim, kuruntu, zan ve şüphe karışamaz (Tusterî ths: 262-263; Sülemî 1981: 83-84, 118, 123-124; Gazzâlî ths: I/50, 57-60, 64).

Allah, Allah dışında bir halle/ilimle bilinemez. Marifetullaha ulaşabilmek makamı geçmeyi gerektirir. Benlik algısının/nefsinin mahviyetini/fenâsını

gerçekleştiremeyen sâlik, ne O'na ne de O'nun bilgisine ulaşabilir. Ârifin seyri nefisinden, hallerinden, sözlerinden, kendisine ilişen tüm arazlardan kopuncaya, Allah'ın nuruyla bakıp gaibin kazasına vakıf oluncaya kadar sürer (Sülemî 1981: 117-118). Bu evreler, makamsız hale gelinceye kadar tekrar eder. Nihayet seyir durur, sükûnet başlar; hal, makam ve arzuların hâlî olarak ârif, O'nda olur; tekâmül yolunu tekrar eden tecrübelerle mükâşefe ve müşâhede ettiğinden emin olur. Böylece ilhamla vesveseyi, hatırla tab'ı, kerametle aldanmayı, yakînle istidrâcî birbirinden ayırır... istikamete varır. Ancak bunlar, marifetin mukaddimeleridir (Sülemî 1981: 116-117, 123-124).

Müfessirin marifetullah meselesine yaklaşımı yukarıda özetlediğimiz tasavvurla örtüşmekte; o da marifetullahı Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bilgisi saymakta, şirk ve günahın iman ve taatle arınmak isteyenlerin öğrenmesi gereken bilgilerin başına yerleştirmekte; 35/Fâtır-68 ayetindeki "Sadece âlim kulları Allah'tan korkarlar!" âlimlerin ayırteci özelliğinin marifetullah olduğunu belirtmektedir. Ona göre, huşu için bilgi/marifet şarttır; Allah'ı hakkıyla tanıyan ma'siyete kalkışmaz; daima hayır işler (Ebu'l-Berekât 1998: III/597). 6/En'am-91'de "Allah'ı hakkıyla takdir edemediler." eleştirisine maruz kalan Yahudiler, "Allah, hiçbir beşere hiçbir şey indirmemiştir." diyerek nübüvveti inkâr etmişlerdir. Hakkıyla takdirle O'nun rahmetinin bilgisini bilmek kasdedilmiştir. Bu bilgi marifet/îcâddır ve kesindir. (Ebu'l-Berekât 1998: I/52-522). 39/Zümer-67'nin yorumundaysa "O'nun tüm eşyadan büyük olduğunu hakkıyla marifet etseler ve nefislerinde hakkıyla takdir etselerdi O'nu gereği gibi tazim ederlerdi." (Ebu'l-Berekât 1998: III/192) demektedir. Bu izah, sırf marifetin öznel tecrübelerle keşfedilen özel bir bilgi olduğunu göstermekle kalmayıp keşfin verdiği bilginin müşahedeye dayalı olmasından ötürü kat'î olduğunu da teyit etmektedir. Ebu'l-Berekât'ın marifeti muhabbetin önkoşulu saydığı aşağıdaki pasaj bunun kanıtıdır.

Muhabbetullah, ünsiyeti kesintisiz devam ettirmektir. Bu, marifetullah, süreğen bir huşu, kalbin O'nunla daima meşgul olması ve zikirle mümkündür. Kimileri ilahi muhabbetin sünnete tam uyum olduğunu söylerken kimileri de daima tefekkür, çokça halvet ve suskunluk, baktığında görmemek, çağrıldığında duymamak, kötülüğe üzülmemek, iyiliğe sevinmemek, kimseden beklentisi olmamak ve korkmamak diye açıklamıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/249).

İrfânî bilgide amaç, nefsin bilgisinden manevi sıçrayışlarla Hakk'ın bilgisine, kelamın hakiki muradına, zahiri âlemin ötesindeki gerçek varlığa ve mutlak hakikate ulaşmaktır. Ancak bu bilgiye zâhiri/kabuğun bilgi(si)yle değil, kabuğun altındaki esrarın keşfiyle; mücerret haliyle hakikati müşahede etmekle; kabuğun ötesindeki öze, Kelamullah bağlamında lafızdan hakiki murada intikalle ulaşılabilir. Bunun için marifet ehli olmak ve bazı riyazî tecrübeleri geçip çeşitli oluş hallerini/makamatı tecrübe etmek, Hak ve hakikatle özsel bir birleşmeyi tahakkuk ettirmek gerekir (Râgıb ths: 66-67, 474-475; Râzî 1997: 226-227, 486; Taberî 2003: I/22; Tusterî ths: 45-46, 76-78; Gazzâlî ths: I/50, 57-60, 64, 102; Mekkî 2003: II/67; Suyûtî 1996: II/1220; Cerrahoğlu 1996: II/12; Câbirî 2001: 360-362).

Yukarıdaki ifadeler muhakkikin talip olduğu hakikatin, eşyada zâhir ve bâtın şeklinde iki ontolojik düzeyinin bulunduğunu, kevnî ayetler gibi lâfzî ayetlerin de bu düzeyleri ihtiva ve işaret eden simgeler olduğunu, hakikate ulaşmak için zâhiri ihmal etmemek kaydıyla bâtını keşfetmek gerektiğini belirtmektedir.

Ebu'l-Berekât'a göre zâhir, göz, kulak, dil gibi hassaların algılarıyla bilinen sığ bir bilgidir; bâtınsa kalp, akıl, fehm gibi manevi/soyut hassalarla bilinen derin bir bilgidir. İcâd/marifet, bâtının bilgisidir; bu özelliğiyle tab'dan ayrılır (Ebu'l-Berekât 1998: I/249, 375, II/717-718). İrfânda keyfiliği engelleyecek kayıt, sülûk/ahlaktır. İrfânî bilgiye vakıf olabilmek için arifin üstün ahlaka, kayıtsız teslim olmuş vicdana ve istikamete sahip olması; ilmiyle amel etmesi (Ebu'l-Berekât 1998: I/220), ma'siyetten uzaklaşıp taatle nefsinin tezkiye etmesi (Ebu'l-Berekât 1998: I/130, 143, 152, 193, 364, 706, II/312, III/83), nefisle cihadın en büyük cihat olduğunu unutmaması gerekir (Ebu'l-Berekât 1998: II/456). İstikamet hakikati ikrardan sonra karardır; ikrardan sonra firar değildir (Ebu'l-Berekât 1998: III/235; III/235).

Fenâ mertebesinin marifetin mukaddimesi sayılması bu cihettedir. Esasen fenâ menfi manada kâinatın anlamsızlığından öte dünyevi olanın İlahi olan karşısındaki değersizliğini ifade eder. Bu yüzden müfessir fenâ hakikatini züht kavramı bağlamında işlemiştir (Ebu'l-Berekât 1998: I/241, 449, II/651). Allah'ın sivrisineği, örümceği veya sineğin kanadını kâinatın yaratılışına örnek vermesi dünyanın hakiki değerini göstermeye yönelik estetik bir temsildir (Ebu'l-Berekât 1998: I/71-74). Sözün özü dünya hakirdir; dünyevi hayata dair şehevî arzular hakîmlerin katında aşağılıktır; ona tabi olan kınanmıştır; tabi olanın müşahede edeceği şey hayvani tabiatıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/241). Ahiret umur-ı izâmdır. Bu nedenle Zü'n-Nûn'un (245/859) dediği gibi müri-

din dünyayı talep etmemesi, etmişse sevmemesi, sadece azık alması, gerisinden vazgeçmesi gerekir (Ebu'l-Berekât 1998: III/439). Tusterî'nin (283/896) ifadesiyle 35/Fatır suresindeki kitabın miras bırakıldığı sâbık ahretle, muktesit hem dünya hem de ahretle, zalimse ahretini ihmal edip sadece dünyayla meşgul olandır. Zalim ma'siyet halinde, muktesit tevbe halinde, sâbık istikamet halindedir. Bilgi bakımından sâbık âlim, muktesit müteallim, zalim cahildir. Zalim dünyayı, muktesit ukbâyı, sâbık Mevlâ'yı talep eder (Ebu'l-Berekât 1998: III/235). 5/Mâide-44'teki "rabbânî ve ahbâr", âlim ve âbid ulema ve zâhitlerdir (Ebu'l-Berekât 1998: I/449).

İrfan ehli dünyevî olanın süflî, uhrevînin ulvî olduğunu bildiğinden kendisine acı veren fani yurtla/dünyayla alakasını asgariye indirmekte; vuslatı arzulamaktadır (Ebu'l-Berekât 1998: I/511, 535, II/568, 716). Marifet ehli ih-san sahibi kimselerin Allah'tan ayrı düşmek kaygısıyla ağlaması, lütfüne dua etmek ve kazasına rıza göstermesi gerekir; yoksa ariflik iddiadan ibaret olur (Ebu'l-Berekât 1998: I/470). Bu yolda arif, fakirlik şuurunu şiar edinmelidir.

Halk daima Allah'a muhtaçtır. Ama fakirlik şuurunu ne derece yüksekse diğer varlıklara olan ihtiyaç da o kadar azalır. Zahiren fakirlik gibi görünen sūfînin bu hali esasında hakiki zenginliktir. Fakirlik insanı tevazu ve boyun eğmeye, zenginlikse kibre sevkettiğinden fakirlik, Allah'a ulaştırırken zenginlik sanısı Allah'tan uzaklaştırır. Öyleyse yoksulluktan mütevellit bela izzettir (Ebu'l-Berekât 1998: I/144, III/82-83).

Ancak Allah'ın ihsanlarına rağmen "şükredenler ne kadar azdır." (34/Sebe'-13). Burada azlığından haber verilenler şükre tüm benliğiyle yoğunlaşanlar olduğundan şükreden ismi "شاکر"/şâkir kalıbında değil "شکور"/šekûr kalıbında gelmiştir. Cüneyd, şükür, mabudun önünde var gücüyle gayret göstermektir, demiştir. Ebu'l-Berekât da aynı şekilde şükürle, iman, ikrar ve gayret bakımından kalbin, dilin ve organların O'nunla meşgul olmasının kastedildiğini belirterek (Ebu'l-Berekât 1998: III/56-57) şükürle zikir arasında da temsili bir bağ kurmuştur. Kalp ve dilin Allah'la işgalinin zikir olması açıktır (Ebu'l-Berekât 1998: III/76); organların meşguliyeti ise bireyin Allah bilincini her zerresinde hissetmesidir. Eğer zikirden maksat namazsa muktedir olduğunca tüm erkânının hakkını vererek ayakta, ayakta kılacak hali yoksa oturarak veya yatarak, hâsılı gücüne mütenasip şekilde namaza devam etmek gerekir (Ebu'l-Berekât 1998: I/392, 143). Zikir namazla sınırlanamaz; Kur'an

tilaveti, dua, tesbih, tehlil gibi kalbi, lisanî ve bedeni açık-gizli tüm ameller zikirdir. Gizli olması/halvet ihsana girer, hüsnü tefekküre daha yakındır (Ebu'l-Berekât 1998: I/205, III/35).

Halvet uzlettir; işretin zıddıdır. İşret huzurun yoldaşdır; tecrübe için halka karışmaktır. İşret tecrübesindeki veli halka ibret nazarıyla bakar, ibreti emreder; Allah'ın hükmüyle hükmeden, Allah için alıp O'nun uğruna veren, Allah'la anlayıp, Allah'la konuşan Hz. Resulün halifesidir. Dünya, pazarı; akıl, sermayesi; öfke anında adalet ve rıza, mizanı; fakirlikte ve zenginlikte itidal, unvanı; ilim, sığınağı; Kur'an, Mevlâsının izin kitabıdır. O, zahiren halk arasındadır ama esrarıyla ondan ayrılmıştır. Uzlet velisinin hali daha berrak ve tatlıdır; işret velisinin haliyse pek vefalı ve âlâdır. Nebî (sav) her iki hali kendinde birleştirmiştir; hallerinin bâtnıyla mühtedî, zâhiriyle muktedîdir (Ebu'l-Berekât 1998: I/503). Zikre en uygun vakit halvet ve duaların kabul vakti olan sabahtır (Ebu'l-Berekât 1998: I/242).

Ebu'l-Berekât, felsefe ve nazarı tasavvuftaki nebî-velî karşılaştırmasını (Çakmaklıoğlu 2008: 213-255) ve 18/Kehf suresindeki Musa-Hızır diyaloguna istinaden velînin nebîden efdal/üstün olduğu düşüncesini, velayetin varlık koşulunun nübüvvete iman olduğu hakikatine binaen reddetmiş, aksine velayetin nübüvvete tabi olduğunu kaydetmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, nübüvvetle birlikte halvet ve işretin zirvesidir (Ebu'l-Berekât 1998: II/315).

Medârik bağlamında okuyucuyu yanıltabilecek husus, müfessirin ârif manasına hakîm, irfan manasına hikmet kavramlarını kullanmasıdır. Bu kavramların geçtiği pasajlar incelendiğinde müfessirin hakîmle arifi kastettiği görülür. O, ilgili bilginin hikmet boyutuna dikkat çekmek için bu lafzı özellikle tercih etmiştir. Bunlar, müfessirin beyân-burhân-irfân ilişkisini şer'i asıllara hangi aktlarla bağladığını gösteren sembolik isimlerdir. Bunun esprisi sünnetin hikmet olmasıdır (Ebu'l-Berekât 1998: I/395). Böylece bir taraftan nübüvvetin konumu, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kesinleştirilip tevhit ve tenzih fikrine hanel getirecek aşırı yorumlara ve Şia'nın masum imam fikri dâhil Kur'an lafız ve ibarelerini tümünden işlevsiz bırakan disiplinsiz yorumlara kapı kapatılırken diğer yandan irfâna hikmet boyutuyla sünnetin tecellilerinden biri olma hususiyeti kazandırılmıştır (Ebu'l-Berekât 1998: I/378).

SONUÇ

Medârik incelemeleri göstermiştir ki bir tefsir çalışmasında nakil merkezli akılla birlikte farklı disiplinlerin geliştirdikleri kuramların analiz, sentez, so-

yutlama ve kıyas gibi bilgiye ilişkin yöntemlerini ustalıkla kullanan, kuşkulan-
nan, sorgulayan, eleştiren ve gerektiğinde nassı dahi tevil etmekten kaçınma-
yan başka akıllar da pekâlâ uyumlu bir şekilde işleyebilirler. *Medârik*'i tasar-
layan akıl, beyânî/kelâmî-fıkhî, burhânî/felsefî-mantıkî veya irfânî/tasavvufî
akılları aynı metnin yorumunda kullanmakla bunun imkânını göstermiştir. Ni-
tekim Ebu'l-Berekât, Kur'an ayetlerini, hem beyânî epistemolojinin vazettiği
cevher-araz, asıl-fer' ve haber-kıyas kavramları çerçevesinde ve delil-medlul
ilişkisi ekseninde, Arapçanın kaidelerine uygun olarak anlamlandırırken hem
felsefe-mantık menşe'li burhânî epistemolojinin küllîden/tümelden cüz'îye/
tikele intikali öngören bilgi kuramı ve yöntemiyle hem de fenâ ve bekâ gibi
oluş tecrübelerinden geçerek kalbin nezaretinde Hakk ve hakikati en yalın
haliyle temaşa eden ledünnî tecrübeyi bilginin merkezine yerleştiren irfânî/
îcâdî sistemle te'vil etmiştir. Bu sırada her dönemde yığılarak artan bilgiye ve
zaman içinde farklılaşan bilgi anlayışına bağlı olarak kullandığı terminoloji
de çeşitlenmiştir. Bu bilgi sistemlerini ve onlar aracılığıyla tahsil edilen bilgi-
leri birbirlerinin alternatifi olarak değil, bilakis diyalektik prensiplerle işleyen
bütünlüklü ve sağlıklı bir yapının biri diğerinin yerine ikame edilemez, iç içe
geçmiş tefsir ve te'vil enstrümanları olarak görmüştür.

Ebu'l-Berekât, beyân, burhân ve irfân arasındaki mevcut gerilim ve uyuş-
mazlığın iddia edildiği gibi üretilen bilgi ve o bilgilerin çıktığı kuramların ma-
hiyetiyle alakalı olmadığını, bilakis algısal olduğunu *Medârik* pratiğiyle ortaya
koymuştur. Zira onun uygulamalarından anlaşılan şudur ki bu bilgi sistemleri
arasında geçirgen, gayet sağlıklı bir doku ve çok sağlam ontolojik ve zihinsel
bağlar vardır. Her bir sistem, kendi tutarlılık ilkelerine sadık kalındığı müd-
detçe ilahi metnin farklı anlam boyutlarını açacak nitelikte ve kapasitededir.
Kur'an'ı bu sistemlerden sadece biriyle okumak onun muhtevasını tek bir bo-
yuta indirgemek olur. Bu şekilde Kur'an'ın anlamlarına ve maksatlarına rüsûh
ve vukûf mümkün değildir. Dolayısıyla *Medârik* incelemelerimiz göstermiştir
ki tefsir rivayetleri, Arap Dili ve Belagatinin eşzamanlı verileri, Kur'an tarihi
nasıl Kur'an lafızlarının tefsirinde kaynak ve usulse fıkıh, kelam, mantık, fel-
sefe ve tasavvuf gibi te'vil esaslı ilimler de Kur'an'ın yorumunda kaynaktır-
lar. Önceden belirlenmiş anlamları teyit için Kur'an'ı konuşturmaya yönelik
girişimlerin sorumluluğu te'vile yüklenmiş –ki bu te'vilin değil, müevvilin
eylemidir- ve bu yüzden te'vil olumsuz tenkitlere maruz kalmışsa da *Medârik*
örneği, Kur'an'ın çağdaş muhataplarıyla iletişiminin yine te'ville sağlanabile-
ceğini göstermesi bakımından ona kaynak niteliğini sürdürmektedir.

Kaynaklar/References

- Abduh Muhammed-Abdulhalim Tarık (1987), *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Erkâm.
- Açıkgenç, Alpaslan (2012), *Bilgi Felsefesi*, İnsan Y., İstanbul.
- Baysal, Sıddık (2015), "Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.18, sa.47, s. 221-242.
- Baysal, Sıddık (2016), *Ebu'l-Berekât en-Neseffî'nin Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eserinde Tefsir-Te'vîl İlişkisi*, Bilge y., Ankara.
- Câbirî, Muhammed Âbid (2001), *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul.
- Cerrahoğlu, İsmail (1996), *Tefsir Tarihi*, Fecr y., Ankara.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa (2008), "İbnu'l-Arabî'nin Nübüvvet ve Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* sa.21, 213-255.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid (2014), *Yenilik, Yasaklama ve Yorum*, Mana y., İstanbul.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid (2016), *Yorum Meselesi*, Mana y., İstanbul.
- Ebu'z-Zehra, Muhammed (1990), *İslam Hukuku Metodolojisi*, Fecr y., Ankara.
- Fârâbî, Ebu Nasr (1990), *el-Medînetu'l-Fâdıla*, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Gazzâlî, Ebu Hamid (1329), *Mi'yâru'l-İlm fî Fenni'l-Mantık*, Kürdistanu'l-İlmiyye.
- Gazzâlî, Ebu Hamid (1418), *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, İhyau't-Turâs, Beyrut.
- Gazzâlî, Ebu Hamid (2002), *Felsefenin Temel İlkeleri*, Vadi y., Ankara.
- Gazzâlî, Ebu Hamid (ths), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Bedir y., İstanbul.
- İsfahanî, Râgıb (2011), *Tefsire Giriş*, Rağbet y., İstanbul.
- İsfahanî, Râgıb (ths), *Müfredâtı Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman y., İstanbul.
- İbn Ebî Şerîf (1317), *Kitâbu'l-Musâmere*, Bulak.
- İbn Manzûr (ths.), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire.
- İbn Rüşd, Muhammed (ths), *Faslu'l-Makâl*, Dâru'l-Meârif, Kahire.
- İbn Sînâ (1364), *en-Necât*, Tahran.
- Kâfiyecî, Muhyiddin (1989), *Kitâbu'-Teysîr*, AÜİF y., Ankara.
- Kuşeyrî, Abdulkarim (ths), *er-Risâle*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut.
- Mâturîdî, Muhammed (2005), *Kitâbu't-Tevhid*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Mekkî, Ebu Talib (2003), *Kâtu'l-Kulûb*, (ter. Yakup Çiçek), Semerkant y., İstanbul.
- Neseffî, Ebu Muîn (1993), *Tabsıratu'l-Edille*, DİB y., Ankara.
- Neseffî, Ebu'l-Berekât (1998), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, el-Kelîmu't-Tayyib, Dımaşk.
- Neseffî, Ebu'l-Berekât (2010), *el-Umde fi'l-Akaid*, (ter. Temel Yeşilyurt), Kubbealtı y., Malatya.
- Özcan, Hanefi (2012), *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFAV, İstanbul.
- Pezdevî Ali b. M. (ths.), *Kenzu'l-Vusûl İla Ma'rifeti'l-Usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karacı.

**184 • TEFSİRDE TE'VİLİN EPİSTEMOLOJİK DAYANAKLARI:
EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ ÖRNEĞİ**

- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekr (1997) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, TDV, Ankara.
- Sâbûnî, Nureddin (1998), *Mâturîdiyye Akâidi*, (ter. Bekir Topaloğlu), DİB, Ankara.
- Suyûtî, Celaluddin (1975), *el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahv*, İstanbul.
- Suyûtî, Celaluddin (1996), *el-Itkân*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1981), *Tasavvufun Ana İlkeleri*, (ter. S. Ateş), AÜ y., Ankara.
- Taberî, İbn Cerîr (2003), *Câmiu'l-Beyân*, Hicr y., Riyad.
- Tehânevî, Muhammed Ali (1996), *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, Mektebetu Lübnan, Beyrut.
- Tusterî, Sehl b. Abdullah (ths), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Harem, Kahire.
- Yüksel, M.B. (2015), *Tarihsel Süreçte Kur'ân'ın Farklı Anlaşılma Nedenleri*, Kayseri, Tezmer.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (1998) *Tefsîru'l-Keşşâf*, Mektebe Abikan, Riyad.

ALBERT BORGMANN'IN FENOMENOLOJİK TEKNOLOJİ YAKLAŞIMI: CİHAZ PARADİGMASI VE MİHRAKÎ KAYGILARA ÇAĞRI

Tuba Nur Umut*

Öz

XX. yüzyılda özellikle Kıta Avrupası'nın öne çıkan felsefi akımlarından biri olan fenomenolojik yaklaşım, teknoloji konusunda da bir perspektif ortaya koymuştur. Buradan hareketle teknolojilerin deneyimlerimizi nasıl ve ne ölçüde değiştirdiği meselesi konu edinilmiş, bu değişimin anlama ve değere ilişkin etkileri, dünyayla ilişkimizi ne ölçüde etkilediği gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Bu çalışma, fenomenoloji geleneğine mensup çağdaş teknoloji felsefecilerinden Albert Borgmann'ın teknolojinin çağdaş yaşamımızı nasıl etkilediğini karakterize ettiği cihaz paradigmasını ve bu paradigmanın ahlâki sonuçlarını konu edinmeyi; cihaz paradigmasının etkisine karşı Borgmann'ın bir öneri olarak sunduğu "mihrakî şeylere ve uygulamalara" yaptığı çağrıyla izah edip değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Teknoloji Felsefesi, Albert Borgmann, Fenomenoloji, Cihaz Paradigması, Mihrakî Şeyler, Mihrakî Pratikler.

Albert Borgmann's Phenomenological Approach to Technology: The Device Paradigm and His Call for Focal Concerns

Abstract

Because technology plays an extraordinary role in the contemporary world and affects many spheres of human life, many philosophers have addressed

* Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: tndonmez@ankara.edu.tr

philosophical questions related to the phenomenon of technology and consequently, philosophy of technology has entered philosophy as a new field of philosophical inquiry in the 20th century. The phenomenological approach, one of the prominent trends within continental philosophy in the 20th century, has also developed a perspective on technology and in this context the issues of how and to what extent technology transforms our experience and affects our relation to the world have been discussed. The subjects such as the effects of the technological change on meaning, value and the good life have been elaborated as well. In this study I will explain the device paradigm that shows how Albert Borgmann, one of the contemporary philosophers of technology from phenomenology tradition, analyzes the effects of technology and invites us to see the pervasiveness and patterns of modern technology. Borgmann makes a distinction between devices and things. For him, unlike things that engage us, devices that disengage us and many aspects of human life ignored by the rule of the device paradigm. I will also aim at explain and evaluate his call for focal things and practices against the influence of the device paradigm. According to Borgmann, because technology is silent as to the ends and goods that we desire, in order to reform technology, we need to revive focal things and practices which contain within them “a vision of the good life” unlike the device paradigm.

Keywords: The Philosophy of Technology, Albert Borgmann, Phenomenology, Device Paradigm, Focal Things, Focal Practices.

Felsefi düşünce, öncelikli olarak varlık, bilgi ve değer gibi temel felsefi sorularla ilgili olsa da insan kaygısının belli başlı alanları ya da aktiviteleri olan din, bilim, sanat, siyaset, eğitim, teknoloji gibi hususlar da felsefi merakın karakteristik soruları haline gelmiş; bu alanlarda, varlığa, bilgiye ve değere dair sorulara cevaplar aranmaya çalışılmıştır. Son birkaç yüzyıldır gerçekliği anlama tarzımız, tabiat üzerindeki deneyimimiz, var olduğumuz dış koşullar, yaşam tarzlarımız ve imkânlarımız üzerindeki dönüştürücü etkisi göz önünde bulundurulduğunda teknolojinin de, felsefi araştırmanın göz ardı edemeyeceği bir husus haline gelmesi tabiidir. Nitekim, felsefenin XX. yüzyılın son yarısında gelişen yeni alt disiplinlerinden olan teknoloji felsefesi, söz konusu meseleleri konu edinmekte, özellikle *praksis* felsefelerinin gündeme aldığı ve kanaatler geliştirdiği bir alan olma özelliği taşımaktadır. Bu itibarla varoluşçu düşünce, fenomenoloji geleneği ve pragmatizm gibi felsefi yaklaşımların, teknoloji felsefesinde öne çıkması söz konusu olmuştur.

Albert Borgmann (1937-), teknoloji felsefesinde ele alınan konuların niteliği ve konuyu ele alanların uzmanlık alanı itibariyle “insani ilimlere dair teknoloji felsefesi”¹ alanında, mensubiyet duyduğu ekol itibariyle de fenomenoloji geleneğinin teknoloji felsefecileri arasında Don Ihde (1934-) ve Hubert Dreyfus (1929-2017) gibi isimlerle birlikte yer alan çağdaş bir düşündürüdür.

Teknoloji söz konusu olduğunda fenomenoloji geleneği, insan-teknoloji ilişkileri, teknolojiyle özgür bir ilişki kurmanın nasıllığı, teknolojinin insan deneyiminde, yaşam dünyasında oynadığı rolün ne olduğu gibi hususlar üzerinde durmaktadır. Heideggerci teknoloji analizini (bkz: Heidegger 1977) geliştirip fenomenolojik yorumun farklı bir tarzını sunan Albert Borgmann da, Heidegger gibi teknolojinin, insanoğlunun gerçeklikle ilişkisini değiştirdiğini eserlerinde konu edinir. Ancak Borgmann, teknolojinin nüfuz sahasını ve tesirli bir fenomen olduğunu göstermesi itibariyle Heidegger’in analizinin başarısını ve literatürdeki etkisini teslim etse de, teknoloji analizinde eksik kalan yönlerin olduğunu ve ayrıca böylesi bir dünya için ürettiği çözümün de yeterli olmadığını düşünür (Borgmann 2017: 224-225, 227-229). Kendisi, Heidegger’in analizini ileri taşır ve ona kıyasla, teknoloji analizini, daha sistematik bir tarzda sunduğu bir yapı üzerinden ele alır. Borgmann, bu yapıda gidilecek bir reform için daha somut denilebilecek önerilerde bulunur.

Felsefenin; teori, pratik ve maddi yaşam arasındaki dengeyi bir türlü kuramadığını düşünen Borgmann, modern felsefenin daha zengin olan pratiği göz ardı etmek suretiyle teoriye vurgu yaptığını, böylelikle insan deneyiminden ve maddi kültürden uzaklaştığını vurgular. Postmodern düşüncenin ise pratiğe değer atfetse de maddi kültürü ihmal ettiğini; bu itibarla felsefenin, maddi kültür ile ahlâk arasındaki ilişkiyi irdelemediğini ve teknolojik toplumda yüzleştiğimiz yeni ahlâki seçimler hususunda hazırlıksız kaldığını savunur (Borgmann 1995: 85-87). Oysa felsefe, bulunduğu dönemi, o dönemin kav-

¹ Carl Mitcham (1941-)’ın yaptığı ayrıma göre teknoloji felsefesi tabirinde eğer vurgu teknoloji üzerine yapılıyorsa, teknoloji alanında çalışanların yahut mühendislerin bir teşebbüsü olarak, vurgu felsefeye yapılıyorsa, insani ilimlerdeki akademisyenlerin hususiyetle de felsefecilerin üzerinde düşündüğü bir tema olarak görülür (Mitcham 1994: 17). İnsani ilimlerle ilgili olan teknoloji felsefesi, teknolojik olmayan bir bakış açısından, teknolojinin anlamına ilişkin görüş geliştirir. Teknolojinin tekniğin ötesindeki alanlarla, sözelimi sanatla, ahlâkla, siyasetle, din ile ilişkilerini konu edinir, insanî dünyanın teknik olmayan yönleri ile teknoloji arasındaki ilişkileri tartışır. Teknolojiyi teknik olmayan bir kriter üzerinden sorgulayan söz konusu düşünme tarzı, gerçekliğin teknolojik olmayan boyutlarına da dikkat çeker. Mantıksal analizlerden ziyade yorumlayıcı bir metot kullanan bu araştırma tarzında, mühendislik vurgularına özgü ekonomik analiz veya yararçı mantığın keskin hatları değil; yaşam dünyası (lifeworld) baz alınır (Mitcham 1994: 62-63).

ramlarıyla anlamalıdır. Günümüz için ise bu kavrayışta teknoloji, en uygun kavram gibi görünmektedir (Borgmann 2007: 7). Zira teknoloji, son üç yüz yıldır dünyayı şekillendiren temel unsur konumundadır. Kendine özgü karakteri eşyaya vermekte olan teknoloji, bilhassa çağdaş dünyayı etkin bir tarzda şekillendirmektedir (Borgmann 1984a: 1, 35).

Modernizm gibi teknolojiye ve vaadlerine sınırsız bir sadakat duymakla birlikte postmodern durum, teknolojiyi yeniden tanımlamaktadır. Borgmann'ın tabiriyle, postmodernizm, teknolojik olarak sofistike ve göz kamaştırıcı; ama gerçek olmayan bir evreni tasarlamaya adanmıştır. Ayrıca yeni durumda, teknolojinin bir yaşam tarzı olarak genişlemesine dair bir temayül vardır (Borgmann 1992: 5-6, 82-83). Özellikle *hipergerçeklik*² çağında normalde insan yaşamında var olan dengenin bozulduğunu, bu düzendeki zıtlıkları ortaya çıkarmanın; ontolojik, ahlâki, estetik, teolojik ve politik görevler olduğunu düşünür. Sözgelimi ontolojik olarak neyin gerçek olduğu meselesinin gündeme gelmesi gerekirken, insanî davranışın özüne yönelmek ahlaki görevdir; ortak düzenin sorumluluğu söz konusu olduğu için, aynı zamanda bu politik de bir görevdir. Borgmann, bu görevleri dikkate almamız gerektiğini, aksi takdirde tümüyle olumsuz bir durumla yüzleşmek zorunda kalacağımızı hatırlatır (Borgmann 1992: 96-97). Dolayısıyla, çağdaş yaşamımızı karakterize eden, gerçekliğimizi ve eşya ile ilişkilerimizi şekillendiren bu yapının her boyutuyla ele alınması ve dengenin yeniden tesisi için çaba sarf edilmesi gerekecektir.

Böylesi bir yapıyı, felsefi tarzda anlamak isteyen bir düşünce ise, gerçekliğin dokusu içinde teknolojinin izini sürebilmelidir (Borgmann 2007: 8). Böyle bir amaçla Borgmann, insanın gerçeklikle ilişkisinin değiştiği düşüncesinden yola çıkar ve gerçekliğimizin modellendiği yeni yapıyı *device paradigm/cihaz paradigması* olarak adlandırdığı bir çerçeve üzerinden izah eder. Teknolojinin en açık tarzda ve somut biçimde görüldüğü alan cihazlar olduğu için söz konusu anlayış tarzını tasvir için Borgmann bu ifadeyi tercih eder (Borgmann 1984a: 3). Eserlerinin geneline bakıldığında ise o, paradigma ifadesini, bizi kuşatan dünyayı yorumlama tarzımızı kast ederek kullanır. Dolayısıyla *cihaz paradigması* dünyayı anlamada bu tarzın baskın karakter oluşuna işaret eder. Borgmann, ilk eserlerinde genel itibariyle teknolojik cihazların tümünü kast ederken gelişen teknoloji ile birlikte daha sonraları bu karakteristik yapının en net dijital teknolojilerde, enformasyon teknolojilerinde kendisini gösterdiği kanaatine varır (Borgmann 2000: 352).

² *Hipergerçeklik* kavramını Umberto Eco ve Baudrillard'ya atıfla kullanan Borgmann, söz konusu kavramı gerçekliğin yerini güçlü bir şekilde dolduran sanal gerçeklik durumunu ifade etmek için kullanır (Bkz: Borgmann 1992: 83-97).

Mevcut durumu karakterize etme hususunda Borgmann'ın ortaya koyduğu *cihaz paradigması*, ilgili sorunun elbette tek cevabı değildir. Bunun yanında Marksist, kapitalist, feminist vb. öneriler de mevcuttur. Borgmann, bu farklı öneriler arasında yapılacak tercihte ahlâkın belirleyici olacağını düşünür. Bu çerçevede, öne sürülen paradigmalardan hangisinin “iyi yaşam” için fırsatları ve engelleri en açık biçimde gösterdiğinin ortaya konulması gerekecektir (Borgmann 2007: 10). Nitekim Borgmann, *cihaz paradigmasının* bu imkânları açığa çıkardığını düşünmektedir.

Modern teknolojinin belirli bir yapı üzerine modellendiğini belirten Borgmann'ın başlıca ayrımı *şeyler* ve *cihazlar* üzerinedir. Borgmann'a göre bir *şey*, bağlamından ve kendi dünyasından ayrılmaz, ona katılmaktadır (engagement). Bir *şeyi* deneyimlemek her zaman o *şeyin* dünyasına bedensel ve toplumsal bir katılım gerektirir. Birçok katılımda ise bir *şey* mutlaka birden fazla ürün sağlar. Sözelimi bir *şey* olarak soba/şömine, sıcaklık sunmaktan fazlası için kullanılır. Eve merkez sunan bir işlevi vardır ve ailenin bir arada toplanma mekânıdır. Soğuk oluşu gündüzün, ısı yayışı günün başlangıcının alametidir. Aile fertlerine farklı görevler atamıştır ve bu görevler için düzenli ve bedensel katılım gerekmektedir (Borgmann 1984a: 41-42).

Fiziksel katılım, fiziksel temastan ziyade, çok yönlü duyarlılık ile dünyanın tecrübesidir. Bu duyarlılık, yoğun ve rafine edilmiş beceride daha da keskinleşir ve güçlenir. Beceri, toplumsal katılım ile de ilgilidir; zira kişiye kalıplar ve karakter verir. Dolayısıyla, bir dünya oluşturmaya katkı sunar. Borgmann; doğum, evlilik ve ölüm gibi olaylar için yapılan törenlerde de benzer bir toplumsal bağlamı, dünyanın kültürel ve tabii boyutlarının nasıl açıldığını görebileceğimizi düşünür (Borgmann 1984a: 42).

Cihazlar söz konusu olduğunda ise Borgmann, *şeylerle* ilişkimizden farklı olarak cihazların bağsız araçlar olduğunu ifade eder. *Şeyin* yerini alan cihazlar, o *şeyin* dünyasını oluşturan ve *şeyin* karakterini etkileyen tüm unsurları ayıklar. Teknolojik cihazlar, sözelimi bir merkezi ısıtma sistemi, bir ürün sunar: Sıcaklık sağlar; fakat bizi arka plandaki diğer tüm unsurlardan uzaklaştırır. Arka plandaki unsurlar ise cihazın mekanizmalarınca devralınır. Makine, yeteneklerimizle, beceri, güç veya dikkatimizle ilgili bir *şey* talep etmez ve varlığını fazla hissettirmediği için daha az talepkârdır. Cihaz, dikkatimizi çekmeden, talebe göre bir ürünü hazır hale getirerek işlev görür. Telefon iletişim, otomobil ulaşım ve teyp de müzik sunar (Borgmann 1984a: 42).

Modern teknolojinin modellendiği bu yapıda mekanizma ile işlev arasında bir ayrım söz konusudur. Nitekim teknolojik cihazlarda mekanizma,

cihazın işlevi değişmeksizin temelden değiştirilebilir. Sözelimi bir saat mekanik veya dijital olabilir. Söz konusu yapının bir diğer özelliği ise cihazlarda, araçların gizlenmesi ve onlara aşına olunmamasıdır. Teknoloji ilerledikçe, bir cihazın mekanizmasının gizlenme eğilimi vardır (Borgmann 1984a: 43-44). Gittikçe yaygınlaşan kullanıcı dostu teknolojik cihazlar, kullanımı kolay ve anlaşılır kılmakta; fakat herkes tarafından erişilebilir işlev ile birçok kişinin hatta çoğu programcının bile bilmediği mekanizma arasında boşluk oluşturmaktadır. Böylesi bir yapıda cihazlar, teknoloji öncesi dünyanın katılıma izin veren karakterine son verir. Bir cihazda dünyanın ilişkiselliği, gizlenen mekanizma ile değiştirilir. Cihaz tarafından erişilebilir kılınan ürünler, bir bağlamın sorumluluğunu üstlenmeden veya bir bağlama katılmadan, gerçeklikle ilişkimizin azaldığı bir tarzda yaşamımızda yer alırlar. (Borgmann 1984a: 47). Sözelimi cihaz paradigmasının bir yansıması olarak bilgisayar ağları insanları kullanıcının kolaylıkla kontrol edebileceği veri akışına indirgeyerek kişiyi dünyasızlaştırmaktadır (de-world). Özne, çevrimiçi etkileşimde görünmesine rağmen bağlamından kopuk bir asosyal varlık haline gelmiştir (Borgmann 1992: 108).

Borgmann'a göre şeylerden cihazlara kayma ve cihaz paradigmasının etkileri sadece teknolojik alanla sınırlı değildir. Toplumsal süreçte de, fiziksel çevremizle birlikte, diğer insanlarla ilişkimizde önemli değişikliklere sebep olmuştur. Örneğin, politik davranışlar, işgücü süreci, cihaz paradigmasına göre değişmiştir (Borgmann 1984a: 47). Düşünme biçimimizde bile cihaz paradigması değişikliklere sebep olmaktadır. Bir tüketici, kullanıcı, kolaylıkla müşteri toplumuna dâhil olarak çaba harcamaksızın tüketme rüyasını gerçekleştirir gibi görünmektedir (Tijmes 2001: 15). Borgmann bu hususu, aileyi bir araya getirecek özel bir günde, emek harcanarak hep birlikte hazırlanacak yemek yerine markette derin dondurucudan alınıp kısa sürede hazır hale getirilen yemek arasındaki fark üzerinden örnekler. İkinci durumda yemeğin bağlamı ve derinliği kalmamıştır. Keza dünyanın farklı kültürlerine ait yemekleri o bağlamdan uzak olarak temin edebileceğimizi, ama bu durumun gerçeklikle ilişkimizi azalttığını fark etmemiz gerektiğini hatırlatır (Borgmann 1984a: 51-52). Borgmann, gerçeklikle ilişkimizi azaltan bu yapının, hayatımızı temelde çok farklı bir şekilde düzenleyen yapılarla rekabet ettiğini ve onları ortadan kaldırmaya çalıştığını öne sürer (Borgmann 1984a: 1). Teknolojinin etkisi altında eşyalar, insanlar için anlamlarını kaybetmekte, bize olan bağları birçok düzeyde; fiziksel, zihinsel ve toplumsal anlamda gevşemektedir. Modern dönemde başlayan süreç, herkesin herkese ve her şeye kayıtsız bir şekilde yak-

laştığı bir duruma evrilmiş ve bu durum bilgi teknolojisi ile doruk noktasına yaklaşmıştır (Borgmann 1999: 15).

Böylesi bir durumda felsefi ve ahlâki görev, genelde metalaştırma ve tüketim eleştirisi üzerinde durur. Cihaz paradigmasının analizleri, bu sezileri bağlama oturtmaya ve hassas şekilde ele almaya yardım eder. Metalaştırma, felsefi bağlamda, bir şey ya da pratiğin, bağlamından koparılmış olmasına, zaman, mekân ve toplumla ilişkisinin kopmasına işaret eder. Bu işlevi yerine getirmesi itibariyle mekanizasyon ve metalaşma birlikte hareket eder. Felsefi anlamda tüketmek ise, ürünlerin tüketilmesinin yaşam tarzında baskın hale gelmesi ile ortaya çıkacak pasiflik ve ilgisizlik ile ilişkilidir ki, bu durum ahlâki anlamda oldukça olumsuz sonuçlara yol açacaktır (Borgmann 2007: 12-13).

Gerçekliğin yerini yeni yapıların alması neticesinde ortaya çıkan bir diğer önemli husus, hakiki gerçekliğin, sanal gerçekliğin bir parçası haline gelmesi tehdididir. Gerçekten de teknoloji ile sanal olan ile gerçek olanın ayırt edilemediği bir dünya sunulmaktadır. Borgmann, sunulan yeni gerçekliğin büyümesine kapılmamakla birlikte, onu önemsiz de görmez. Fakat olgu ile kurgu arasındaki sınırı bulanıklaştırdığı için tehlikeli görür. Bu duruma çare olarak da “gerçekliğe tutunmaya devam etmeyi” önerir (Tijmes 2001: 32-33).

Cihaz Paradigmasının Ahlâki Sonuçları

Borgmann’ın analizi, cihaz paradigmasını anlama çabasının ötesinde, ahlâki hususlara işaret etmesi itibariyle de önemlidir. Borgmann’a göre ahlâk, işlevini yerine getirmesi için gerçeklikle ilişkili olmalıdır. Teorik ve pratik ahlâk, gerçeklikten soyutlandığında sınırlı ve kısmî bir hâl alacaktır. Geçmişte gerçeklik, fiziksel ve sosyal alanla ilişkideyken yeni durumda çevreden ve diğer insanlardan izole bir yaşam söz konusudur. Bu itibarla endüstriyel toplumda, maddi kültürün ahlâki önemini değerlendirmek, Borgmann’a göre, cihaz paradigmasının ahlâki neticelerini sorgulamakla ilgilidir (Borgmann 1995: 91; 2006:11). Zira oldukça baskın olan ve alternatif anlayış tarzlarına yer bırakmayan cihaz paradigması, uygun olmayan bir şekilde “iyi yaşamı” elde etmede araç olarak kullanılmak üzere de konumlandırılmıştır (Heikkerö 2008: 221).

İyi yaşama dair ideallere bakıldığında, klasik gelenekten modern döneme, iyi yaşamın içeriğinin ve neliğinin ahlâkla, erdemlerin uygulanması ile bağlantılı olarak tanımlandığını hatırlayabiliriz. Nitekim “iyi bir yaşam” *telo-*

su nihayetinde metafizikle, mutluluk dediğimiz gaye ise fiziksel zevkten farklı olarak bilgelikle ilişkili bir şekilde düşünülmüştür. Ancak klasik düşünceden farklı olarak modern dönemde teleolojik insan tabiatı görüşünün reddiyle birlikte insanın hakiki amacını ve dolayısıyla “iyi yaşam” idealini tanımlayan bir öze sahip olduğu reddedilir. Dolayısıyla MacIntyre’ın da vurguladığı gibi yaşadığımız dünyada ahlâk alanında sahip olduklarımız belirli bir kavramsal çerçevenin fragmanlarıysa da kendilerine anlam kazandıran bağlamı yitirmiş durumdadırlar. Bu itibarla ahlâk konusundaki hem teorik hem pratik kavrayışımız büyük ölçüde yitirilmiş durumdadır (MacIntyre 2001:15). Bu durumun neticesi olarak, Borgmann, çağdaş kültür mensuplarının, “iyi yaşam”a dair geçmişte belirlenen idealleri ve inançları, geleneksel değerleri gerçekleştirmede başarısız olduklarını; zira mevcut durumda, gerçek yaşam ve iyi yaşama dair ideallerin uyumsuzluk içinde olduğuna işaret eder. (Heikkerö 2008: 218).

Yeni durumda, ahlâki düşüncenin meşruiyetinin metafizikten gelmediği kabulü neticesinde ortaya çıkan boşlukta, modern ahlâk düşüncesi de ürettiği ilke ve değerlere inanılması için sağlam gerekçeler ortaya koyamamıştır. Zira ahlâk, rasyonel bir inanç konusu olmaktan çıkıp; öznel bir kanaat meselesi hâline gelmiştir. Bu durum ise ahlâkın toplumsal ve bireysel hayattaki rolünü oynayabilmek için gerekli otoriteyi koruyamaz hâle gelmesine yol açmıştır (Türer 2009: 56). Neticede yeni durumda ahlâk, “iyi yaşam”ı tanımlamada yetersiz kalmaktadır. “Değer” ya da “kendini gerçekleştirme” gibi kavramlar esas alındığında ise Borgmann, altındaki teknolojik yapı görünür kılınmadıkça bu kavramların da muğlak birer ifade olarak kalacağını düşünür. Nitekim değer, tekno-ekonomik gerçekliklerin olduğu yerde onlarla ölçülürken onların yokluğunda keyfi bir öznelliğe eşitlenmektedir (Heikkerö 2008: 219-220).

Borgmann’ın ifade ettiği yetersizlik durumu sadece ahlâkî alana ilişkin değildir. Çağdaş politika da iyi yaşama dair bir vizyona sahip değildir. Ahlâkî-siyasi kurumlara yeterli bir çerçeve sağlamada başarısız olduğu gerekçesiyle Liberalizm de Borgmann’ın eleştirilerine hedef olur. Bilindiği gibi kadim düşüncede “iyi”nin formu ahlâki görülse de, insan tabiatına göre kurulan devlete sağlam bir temel olarak hizmet edebileceği gerekçesiyle “iyi” siyasal bir yönü de içerir. Özellikle “iyi yaşam”ın bir bütün olarak toplum ve her birey için en önemli amaç olduğuna dikkat çeken Aristotelesçi düşünce, insan olmanın, tanımı gereği toplumun bir parçası olmak olduğu kabul etmiş, bu itibarla iyi bir yaşamı mümkün kılanın *polis* olacağına işaret etmiştir (Tannenbaum vd. 2013: 63,75,79). Fakat modern dönemde değişen siyaset anlayışıyla birlikte

kadim düşünceden farklı olarak ahlâki, dini değerler siyasal olanın dışında tutulmuş, bu durum söz konusu anlayışta bir farklılaşmaya sebep olmuştur. Yeni durumda devletin artık ahlâki olarak “iyi yaşam” idealine yardım etmesine ilişkin beklenti ortadan kalkmıştır (Tannenbaum vd. 2013: 166). Neticede, teleolojinin olmadığı, hedefe matuf yönetilmeyen bu yeni dünyada, toplumsal bağlardan ve tüm amaçlardan kurtulan birey için insan inşası da, “iyi” kavramı da bireysel tercihlere açık hale gelmiştir (Erincik 2011: 175-176).

Son dönemde hakim liberal gelenek, ya siyaseti ahlâki anlamdan yoksun görmekle yahut siyasetin görevinin bireylerin ahlâki yaşamlarını mümkün kılan koşulları garanti altına almak olduğunu düşünmekle bu görüşün bir uzantısını teşkil eder. Nitekim liberaller, siyasi kurumların herkes için eşit bir özerklik alanı sağlamakla birlikte bireyleri mutlu ya da erdemli kılmakla alakalı bir görevi olmadığını, bu itibarla tüm “iyi” anlayışlarına karşı tarafsız olduğunu savunurlar (Berten vd. 2006: s.15-16).³ Borgmann, kişilere düzgün bir hayatın temellerini verdikten sonra hiç kimsenin insanlara hayatlarını nasıl yaşayacaklarını söyleyemeyeceğini savunan hakim liberal demokratik teoriye karşı çıkar. Zira, düzgün bir hayat için sağlanacak imkânlar, insanların ahlâki görevlerden kaçınmasına neden olabilir. Böylesi bir durumda insanların hayatlarına karışmakla ahlâki açıdan yeterli insiyatif almamak arasındaki dengenin nasıl sağlanacağı bir problem olarak kalır. Oysa politikadan, teknolojinin gerekli yapılarına ve sorgulanmayan faydalarına saldırmaksızın, katılıma izin veren, yaşamı destekleyen kurumlarla, mevcut duruma karşı koyması beklenir (Borgmann 2007: 11-12).

Neticede mevcut durumda ahlâki düşüncenin “iyi yaşam”ı tanımlamada yetersiz kalması, politik liberalizmin de “iyi yaşam”ı bireysel düşünce ve tercihlere bırakması nedeniyle cihaz paradigması; bilinçli bir tartışma ya da seçim olmaksızın “iyi yaşam”ı sessizce, kendisi tanımlar (Heikkerö 2008: 220). Teknoloji tarafından tanımlanan ve somut bir içerik alan “iyi yaşam” ise, sözgelimi tüketimciliğe eş kılınır (Tijmes 2001: 19). Nitekim bugün iyi yaşam, gelişen teknoloji vasıtasıyla elde edilecek imkânlarla, konfor ve tüketimle ilişkili olarak düşünülmektedir.

³ Liberal düşüncenin bu yaklaşımlarına karşı çıkan ve Aristotelesçi tözsel yaklaşımı canlandırmayı uman cemaatçiler (communitarian) ise öznenin kendi yazgısını kendisinin çizmesine ilişkin ilkenin siyasi kurumların temeli kılınmasına itiraz ederler. Zira onlara göre böylesi bir durum, tüm ortak değerleri reddederek ahlâki istikrarı olmayan nihilist bir topluma götürecektir. Onlara göre siyasi kurumlar, toplumun üyelerini, yaşayan geleneğe uygun olarak toplumsal olarak belirlenen bir iyiye, erdeme yönelmelidir (Berten vd. 2006:16). Bu görüşlere bir örnek olarak cemaatçi düşünürlerden Michael Sandel’in liberalizme yönelik eleştirileri için bkz. (Erincik 2011: 171-191).

Esasında teknolojinin iyi yaşama dair vaatleri, XVII. yüzyıl başlarında Bacon (1561-1626) ve Descartes (1596-1650) gibi düşünürlerce formüle edilmiştir. Hatırlanacağı üzere söz konusu dönemde, geçmişteki meşakkatli şartlara karşı doğa bilimleri ve teknoloji vasıtasıyla tabiatın fethedilmesiyle özgürlük ve zenginlik vaad edilmiştir (Borgmann 1984b: 215-216). Sözelimi Bacon, insan egemenliğine giden yolun bilim ve tekniklerden geçtiğini, bilimlerin nihai hedefinin yeni keşif ve aletlerle insan yaşamını donatmak olduğunu belirtir (Bacon 2000: 66,100). Tekniklerin ilerlediği bir toplumda maddi ihtiyaçların karşılanmış, yoksulluk ve adaletsizliğin ortadan kalkmış olacağını düşünür (Bacon 1989: 72-83). Borgmann'ın da işaret ettiği gibi söz konusu vaad, endüstri devrimi sonrası görünür bir gerçeklik haline gelmiş, özellikle XIX.yüzyılda ve sonrasında, teknolojinin meyvelerinden nüfusun büyük kısmı faydalanmaya başlamıştır (Borgmann 1984b: 216). Teknoloji her şeyin kontrol altına alınabileceğini, insanları zayıflıktan kurtaracağını halen vaad etmektedir (Borgmann 1992: 83). Teknolojinin vaatleri bugün olduğu gibi yarın da devam edecektir. Nitekim şartların iyileşmesi için teknolojiye ihtiyaç olduğuna herkes inanmaktadır. Fakat bir yandan da teknolojinin gelişmesinin bedeli ve yan etkileri ortaya çıkmakta ya da teknolojinin, vaatlerini toplumsal açıdan adaletli bir tarzda gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğine yönelik şüpheler bulunmaktadır (Borgmann 1984b: 217). Fakat bütün bunlardan daha önemlisi, teknoloji, “iyi yaşam” a dair soruların bir kısmını netice verecek bir tarzda çözebilecekse de bizim için daha derûnî ve iştihak duyduğumuz hususlara cevap veremeyecektir; zira amaçlar ve anlam hususunda sessiz kalacaktır (Borgmann 1984b: 222).

Mihrakî Şeylere ve Uygulamalara Çağrı

Cihaz paradigmasının ortaya koyduğu durumlar için bir alternatif arayışında olan Borgmann, “iyi yaşam” sorusunu yeniden gündeme getirmeye ve teknoloji için reform önermeye çalışır. Söz konusu arayışında o, teknolojiye yüz çevirmeden, gerçeklikle sıradan ve yüzeysel bir ilişki yerine yenilenmiş bir katılımı önerir.

Teknolojide gerçekleştirilecek reform için Borgmann, teknoloji içinden yapılacak teşebbüslerin başarılı olacağına inanmaz. Sözelimi teknolojinin vaatlerinin yeniden ifade edilmesi, teknolojinin demokratikleştirilmesi gibi önerilerin birçoğunun, olumsuz durumları yine teknolojinin sığ kalacak rehberliğinde aşma çabasında olacağını ve yaşam biçimlerini dikkate almayacağını düşünür (Borgmann 1984a: 162).

Netice verecek uygun bir reform için Borgmann, uygun bir söylemin bulunması gerektiği kanaatindedir. Söz konusu önerisini *deictic söylem*⁴ olarak ifade eden Borgmann, böyle bir reformun mihrakî kaygılara dikkat çekmekle gerçekleşeceğini düşünür. Geleneksel, yarı rasyonel tartışma yerine deictic söylem, eşyalarla yeni bir ilişki biçimine ve başkalarının bütünlüğüne ve hislerine saygıya işaret eder (Borgmann 1984a: 178-179). Mihrakî şeyler ve uygulamalar⁵ ise Borgmann'a göre cihaz paradigmasının tehlikeye attığı yaşamımızda, ahlâki düşünme ve değerlendirmeler yapma imkânı sunan kuvvetlerdir. Teknoloji, tüm ilişkilerimizi kendi egemenliği altına alarak dikkatimizi mihrakî şeylerden ve uygulamalardan uzaklaştırmaktadır. Borgmann, mihrakî kaygılara hayatımızda daha merkezi yerler vererek cihaz paradigmasının etkisine karşı durabileceğimizi savunur (Borgmann 1984a: 1,4). Ona göre mihrakî şeylere yönelmek, teknolojiden bir anlamda uzaklaşmaktır; fakat burada kasıt, teknolojiden vazgeçmek değildir (Borgmann 1984a: 232).

Borgmann, mihrakî diyebileceğimiz çok sayıda şey ve pratikten söz eder. Mihrakî şeyler somut, derin, kendi gelenekleri, yapıları ve ritimleri olan, işlevsel olarak eşdeğerleri olmayan şeylerdir. Mihrakî uygulama ise, genellikle, mihrakî şeylerin kararlı ve düzenli bir özveri ile yapılmasıdır. Böylelikle zihin, beden ve dünya, kişinin kendisinin ve başkalarının da mevcut olduğu toplumsal bir birliktelikte bulunur (Borgmann 1984a: 219). Sözelimi ibadet mekanları mihrakî şeylere; dini ritüeller, törenler, kutlamalar da mihrakî uygulamalara örnektir. Bu tarz aktiviteler; gerçekliğin, toplumun ve ilahî olanın bir araya gelmesi için fırsatlar olarak görülmelidir. Fakat bu tarz etkinliklerin teknolojinin çok baskın olduğu yerlerde yapılmaması gerekir. Zira teknoloji böyle organizasyonlara dahil olduğunda o uygulamayı tüketim nesnesi haline getirir (Tijmes 2001: 27-28; Borgmann 1992:122, 136-137). Keza bir müziği teknolojik cihazda dinlemek yerine icra etmek ya da icrasını dinlemek, bahçecilik yapmak, koşu bandı yerine tabiatta koşmak, edebiyatla iştiğal etmek, yalnız başına fast-food tüketmek yerine aile ile birlikte yemek masasında geleneksel ev yemekleri yiyerek muhabbet etmek gibi aktiviteler de Borgmann'a

4 *Deictic* söylem, kendi içerisinde bize işaret eden ve bizim kendimizi yönlendirebileceğimiz bir merkez oluşturan bir hususla ilgili olacaktır. Grekçe'den gelen *deictic* sözcüğü, göstermek, işaret etmek, açığa çıkarmak, açıklamak gibi anlamlara gelmektedir. Böyle bir söylemde konuşmacıların söylediklerinin geçerliliği nihai olarak garanti edilmemekte, onlar daha ziyade tanıklar olarak konuşmaktadırlar (Borgmann 1984a: 155, 178).

5 Mihrakî şeklinde ifade ettiğimiz *focal* ifadesi, Latince ocak, yuva gibi anlamlara gelen *foculus* kelimesinden gelmektedir. Borgmann bu tabiri kavramın geçmişte, yaşam dünyasındaki merkezi yerine atfen kullanmaktadır (Borgmann 1984a: 196).

göre mihrakîdir (bkz: Borgmann 1984a: 104, 197, 214; Borgmann 2006: 159, 177). Halihazırda insan yaşamını yönlendiren ama hızlı tempolu ve teknolojik olarak baskın aktivitelerin yerine bu tarz uygulamalar, her şeyin kullanıma hazır olduğu cihazların dünyasına iyi bir zıtlık teşkil eder (Tijmes 2001: 27-28). Sözgelimi yemek hazırlarken, ekmek dilimlemek gibi basit görevlerden zevk alıp ev yapımı ekmeğin servisi ile cömertlik hissedilebilir. Bu tür deneyimler, hazır aperiatifler ve içeceklerden bıktıktan sonra özellikle canlıdır. Borgmann'a göre böyle birkaç basit şeyle karşılaşmak, özgürleştirici bir işlev görebilir (Borgmann 1984a: 200).

Bir katolik olarak Borgmann, kilisede, kutsal ortama, törenlere iştirak eden kişilere bu ortamın evsizleri barındıracak, açlara yardım edecek, gençleri koruyacak ortam sağlayacağını, etkili olacak mihrakî uygulamalar olacağını düşünür (Borgmann 1992: 145-146). Teknolojik kültürün, kutsal alan hususunda çok misafirperver olmadığına dikkat çeken Borgmann, cihaz paradigmasının hakim olduğu yerde dinin şekillendirici etkisinin zayıfladığını düşünür. Bu sebeple dindarlığı güçlendirmek gerektiğini seslendiren Borgmann, çevrecileri, sanatçıları ve dine saygı duyan bilim adamlarını müttefik sayar. Seküler kültürde kutsalı dikkate alarak yürümek ister (Tijmes 2001: 29).

Mihrakî şeyler genel anlamda, mihrakî kaygıların günlük teknoloji bağlamında başarılabilir şeyler olduğuna işaret eder. Fakat bunu başarmak için onları mihrakî uygulamalarla güvence altına almak gerekecektir (Borgmann 1984a: 155). Zira katılım sağlayan bir eylem veya etkinlik hayatımızı geçici olarak aydınlatabilirse de uygulama haline gelmedikçe mihrakî olarak hayatımızı düzenleyip yönlendiremez. Aristoteles'in işaret ettiği gibi, yetkinlik, mükemmellik veya erdem, bir *ethosta*, yerleşmiş bir eğilim ve bir yaşam biçimi olarak ortaya çıkacaktır (Borgmann 1984a: 207). Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Borgmann için mihrakî uygulamalar, dünyayı yorumlamanın teknoloji ötesinde kalan tarzlarını gösteren, bir *ethos* oluşturabilecek nitelikte uygulamalar olarak görünür. Nitekim mihrakî şeyler ve pratiklerin, bir teknoloji reformu önermek ve belki de gerçekleştirmek için izin verebileceğini düşünür (Borgmann 1984a: 155). Zira mihrakî şeyler ve uygulamalar, teknolojinin sebep olabileceği olumsuz durumlara sözgelimi metalaştırmaya veya dikkatsizce yapılan tüketime dirençlidir ve bir teknolojik toplum içinde gelişmek için dayanıklılığa sahiptir. Mihrakî şeylerin ve uygulamaların, bazı kimselerce ciddiye alınmayabileceğini ve saçma görünebileceğini ifade eden Borgmann bu kanaatin doğru olmadığını savunur. Zira felsefenin, ahlâkta “iyi”yi bilimsel tarzda nedensel açıklamalar yoluyla değil paradigma biçiminde sunabileceği-

ni düşünen Borgmann'a göre mihrakî kaygılar, teknolojiye dair ahlâki soruya verilecek normatif bir cevabın içermesi gereken hususlara sahiptir (Borgmann 2007: 11). Dolayısıyla mihrakî kaygılar, bir teknoloji reformu başlatmamıza izin vererek "iyi yaşam"a yer gösterebilirler (Borgmann 1984a: 210).

Reform, teknolojik paradigmayı kısıtlama teşebbüsünü içerir. Böylelikle mihrakî şeyler ve uygulamalar merkezi bir yer edinirler. Cihaz paradigması ise mihrakîliğin çevresine, ait olduğu yere konulur. Bu durum gerçekleştiğinde cihaz paradigması, karakteristikleri belirlemeye ve gerçeklikle uğraşan baskın tarz olmaya son verir. Dolayısıyla mihrakîlik, cihaz paradigmasının yaşamlarımız üzerindeki hakimiyetine karşı panzehirdir (Borgmann 1984a: 220). Mihrakîlik, teknoloji öncesi ya da teknoloji karşıtı değildir. Borgmann'ın ifadesiyle meta-teknolojiktir. Eşyaların anlamına ve insan onuruna kapı açar. İnsanlara, dünyada gerçekten neye ihtiyaç duyduklarını söyler ve teknolojiye karşı dayanıklı bir duruş sağlar (Borgmann 1984a: 247-248). Böyle bir durumda mihrakî şeyler ve mihrakî uygulamalar, Borgmann için, esasında teknolojik tarzın dışında ve bir bakıma ötesinde dünyayı anlamak için yollar olduğunu hatırlatan ve bu yolların daha fazla anlam sunduğunu ima eden bir yaklaşımı temsil eder.

Borgmann'ın önerisinde "iyi yaşam" fikri mihrakî praksistir ve içeriğini mihrakî katılımdan alır. Fakat iyi yaşam, kendisini iş yaşamında ve kamusal alanda ortaya çıkarmazsa ona katılmak zorlaşır. Bireyler olarak ancak kendi yaşamımızda bir şeyler yapabiliriz (Tijmes 2001: 25). Bireysel çabaların ötesinde Borgmann, siyasi olarak kamu politikasının da mekan, zaman ve toplulukların katılımını sağlayacak politikalar benimsemesi gerektiğini düşünür. Katılım bağlamlarının genişletilmesi ve derinleştirilmesi gerekecektir. İlerlemeyi sağlayacak politikalar ve gerçek katılım birlikte gitmelidir. Bu çaba için engel, bilgi ya da kaynakların yetersizliği değil, cehalet ve kayıtsızlığın, nüfusun çoğunu felç eden birleşimdir. Ona göre ancak katılımı sağlayacak yollar bu uyusukluğu ortadan kaldıracaktır (Borgmann 2007: 13).

Borgmann'ın cihaz paradigması ile ilgili görüşleri ve yalnızca soyut teorik zeminde kalmayıp pratiğe de dikkat çeken önerileri özellikle teknoloji felsefesi literatüründe yankı bulmuş, onun analizlerine dikkat çekilmiştir. Borgmann'ın ahlâk, teknoloji ve iyi yaşam arasında kurduğu ilişkinin özellikle dikkati haiz olduğu ifade edilmelidir. Nitekim Durbin, son dönemlerde bir çok ahlâki söylemin, "iyi"nin incelenmesinden ziyade topluluk üyelerinin sorumluluğuna vurgu yaptığına, oysa Borgmann'ın, temel yapıtaşlarına odaklandığına işaret etmiştir. Borgmann, iyi yaşamın değerlendirilmesinde, maddi

dünyamızın daha sağlam bir ahlâk ontolojisinin bir parçası olarak normatif olarak değerlendirilebileceği bir bağlam ve bir dil yaratmaya dikkat çekmiştir (Durbın 2006: 169-170). Bununla birlikte onun mihrakî uygulamalar ve deictic söyleme ilişkin fikirlerinin çok ikna edici olmadığını düşünenler de mevcuttur (Bkz: Tijmes 2001: 33-34). Mihrakî uygulamalara ilişkin çağrışımları anlamlı bulmayarak teknolojik modernitenin doğurduğu problemlerden “iyi hobiler” ile kurtulunamayacağı kanaatini ima edenler, benzer şekilde hangi şeylerin ya da uygulamaların mihrakî olduğunun test edilemeyeceğine ve bu hususta belirsizlik olduğuna dikkat çekenler vardır (Heikkerö 2008: 223-224). Ancak yine de Borgmann'ın teknolojik araçlarımızın bizi, mihrakî şeyler ve uygulamaların sağladığı zengin bağlamsal katılımlardan, anlamlı bir etkileşimden nasıl uzaklaştırdığına dair uyarılarının ve teorik eleştiri düzeyinde kalmayıp reforma, uygulamaya dönük çabalarının önem arz ettiği kanaatindeyiz. Esasında, modern teknolojinin sunduğu mihrakların, geleneksel mihrakların yerini alması, değerlerin yer değiştirmesine bir örnek teşkil etmektedir. Böylece bir durumda ahlâkî değerlerin kendisine yer bulabileceği bir zemine, normatif bir yönlendirmeye ihtiyaç olduğunu seslendiren Borgmann'ın mihrakî kaygılara çağrısını, bu itibarla bir *ethosun* teşkiline bir çağrı olarak okuyabiliriz. Zira ona göre mihrakî faaliyetler; insanları, teknolojileri, amaçları ve araçları yalnızca cihazların kullanımından farklı bir tarzda bir araya getirmek, ne yapacağımızı söylemese de bir bakış açısı kazanmamızı sağlamakta, bir paradigma oluşturmaktadır.

Borgmann'ın sunduğu paradigmanın “iyi yaşam” arayışını, anlam arayışını geri getirmeye yahut yeniden merkeze koymaya, mevcut durumda cihaz paradigmasının da tesiriyle etkisi azalan tefekkürî düşüncenin canlanmasına katkı sunacağı umulabilir. Yine toplumsal katılıma gerek sivil gerekse politik düzeyde yaptığı vurgu ile bu paradigma, toplumsal düzlemde ortaya çıkan kopuklukların aşılmasını da mümkün kılabilir. Bununla birlikte Borgmann'ın çözüm önerisi, şahsi yaşamlarda kısmen etkili olabileceği de, mihrakî uygulamaların “iyi yaşam”a dair normatif içeriği nasıl vereceği, bu uygulamalarda sürekliliğin nasıl sağlanacağı, mihrakî uygulamaların söz konusu kaygıyı ne kadar canlı tutacağı gibi hususlar muğlak görünmektedir. Bir diğer husus, mihrakî kaygıların toplumsal açıdan etkili kılınmadığı ve amacına ulaşmadığı, şahsi boyutta kaldığı durumda nostaljik birtakım faaliyetlere dönüşebileceği meselesidir. Keza, teknolojinin ortaya koyduğu küresel sorunlarla başa çıkmada mihrakî kaygıların halihazırda ve uzun vadede ne kadar etkili olabileceği gibi hususlar halen izaha muhtaç ve çözüm bekleyen konular olarak karşımızda durmaktadır. Tüm bu hususlarla birlikte, Borgmann'ın değeri-

dirmelerinin anlama ve ahlâki yaşama dikkat çekmesi itibarıyla teknoloji çağında önemli bir teşebbüs olduğunu teslim etmeliyiz.

Kaynaklar/References

- Bacon, Francis (1989). *New Atlantis and The Great Instauration*, ed. Jerry Weinberger. Arlington Heights.
- Bacon, Francis (2000). *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berten, André, Pablo de Silveria, Hervé Pourtous (2006). *Liberaller ve Cemaatçiler*. Çev. Kolektif, Ankara: Dost Kitabevi.
- Borgmann, Albert (1984a). *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Borgmann, Albert (1984b). “Technology and Democracy”. *Research in Philosophy & Technology* vol.7 : 211-228.
- Borgmann, Albert (1992). *Crossing the Postmodern Divide*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Borgmann, Albert (1995). “The Moral Significance of the Material Culture”. *Technology and the Politics of Knowledge*, ed. Andrew Feenberg vd. Bloomington: Indiana University Press. 85-93.
- Borgmann, Albert (1999). *Holding on to Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millennium*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Borgmann, Albert (2006). *Real American Ethics: Taking Responsibility For Our Country*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Borgmann, Albert (2007). “2nd Chapter: Albert Borgmann”. *Philosophy of Technology: 5 Questions* ed. Jan-Kyrre Berg Olsen vd. Automatic Press. 7-14.
- Borgmann, Albert (2017). “Heidegger’in Teknoloji Eleştirisi”. Çev. Ahmet Aydoğan. *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*. İstanbul: Say Yay.
- Durbin, Paul T. (2006). “Albert Borgmann and a Philosophy of Technology?”. *Technè* 10:2. 168-176.
- Erincik, Selçuk (2011). “Michael Sandel’in Yükümsüz Ben Eleştirileri ve Deontolojik Liberal Adaletin Sınırları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.10, s.19. 171-191.
- Heidegger, Martin (1977). “The Question Concerning Technology”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Almanca’dan çev. William Lovitt. New York: Harper & Row. 3-35.
- Heikkerö, Topi (2008). “Material Culture and the Conditions for the Good Life: Albert Borgmann on Thinking about Ethics in Technological Culture”. *Praxiology and the Philosophy of Technology*, ed. Wojciech W. Gasparski vd. New Jersey: Transaction Publishers. 215-229.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Erdem Peşinde*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Mitcham, Carl (1994). *Thinking Through Technology: The Path Between Engineering and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tannenbaum, Donald G. ve David Schultz (2013). *Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*. Çev. Fatih Demirci. Ankara: Adres Yayınları.

**200 • ALBERT BORGMANN'IN FENOMENOLOJİK TEKNOLOJİ YAKLAŞIMI:
CİHAZ PARADİGMASI VE MİHRAKÎ KAYGILARA ÇAĞRI**

Tijmes, Pieter (2001). "Albert Borgman: Technology and the Character of Everyday Life".
American philosophy of technology: The Empirical Turn ed. Hans Achterhuis, çev.
Robert P.Crease. Bloomington: Indiana University Press. 11-36.

Türer, Celal (2009). "Ahlâk Anlayışlarını Eleştirmenin İmkân ve Sınırları". *Muhafazakâr
Düşünce*. Sayı 19-20. 56-66.

MUSA CARULLAH'IN İLAHİ RAHMETİN GENİŞLİĞİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Rifat SUYARGULOV*

Öz

İslâm tarihinde olduğu gibi günümüzde de cehennem ile cehennem azabının ebedî olup olmadığı meselesi hep tartışılmıştır. Alimlerin bir kısmı cehennemın sonlu olduğunu savunurken, Ehl-i Sünnet alimlerinin büyük çoğunluğu ise cehennem ile cehennem azabının ebedî olduğunu söylemektedir. İnsanların cennette ve cehennemde ne kadar kalacaklarını açıklayan ayet ve hadislerde, süreklilik, sonsuzluk, uzun bir süre olarak yorumlanan “ebed” ve “huld” kavramları kullanılmaktadır. Ayrıca sonlu dünyada yapılan günahlar sebebiyle sonsuz azap etmenin Allah’a yakışmayacağına vurgu yapılmaktadır. XIX. asırda Udil-Ural bölgesinde başlanan ceditçilik hareketinin önderlerinden meşhur düşünür Musa Carullah da Allah’ın sınırsız rahmet sahibi olduğuna inanmaktadır. Ona göre Allah, Kendi rahmetiyle karşılıksız insanın bütün günahlarını affedecek veya insanın güzel amelleri sayesinde günahları affedecek, ya da bu dünyada veya cehennemde insanı azaba sokacak ve belli müddet temizledikten sonra cennete yerleştirecektir. Bu görüşünün delillerini Carullah, Kur'an ve sünnet gibi temel İslam kaynaklarında ve büyük mutasavvıfların sözlerinde bulmaktadır. Bu makalede Musa Carullah’ın cehennemın ebedîliği hakkındaki görüşleri incelenip değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Musa Carullah Bigiyef, Allah’ın Rahmetinin Genişliği, Günahların Affı, Cehennemın Ebedîliği, Ahiret Azabının Ebedîliği

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
E-posta: rifat-baimak@mail.ru.

The Thought of Musa Carullah Concerning Extencity of Allah's Mercy

Abstract

The Islamic view of heaven being an infinite reward and hell being eternal punishment has been discussed through generations of theologists who then came to different points of view on the matter of them being infinite and eternal. Various discussions on this problem are continuing today. Some of them say than heaven and hell are finite, some say that only heaven is eternal. The majority of scholars of Ahl as-Sunnah believe that the blessings of heaven and the punishment in hell are eternal. The Holy Quran uses expressions like 'abad' and 'huld' to describe the time to be spent in there, which we should interpret as continuity or eternity. The other point is a belief that Allah expresses limitless mercy to all beings, which makes Musa Carullah think that everyone will be forgiven with no exceptions, including those who worshipped anything but Allah. He says also that he finds confirmation of his words in Qur'an, Sunnah and in the words of Islam's greatest mysticists. Musa Carullah examined the evidence of nakhl through eight paragraphs which called burkhan after basing the thought concerning the issue on rational base. Musa Carullah was the one of spectacular names of reformist (zhadit) movement of the time which was spread in Russia. He explains his point of view in a book named *The Argumentation of Allah's Mercy*. This article will review and assess Musa Carullah's views on the eternity of Heaven and Hell.

Keywords: Musa Carullah Bigiyev, The Extencity of Allah's Mercy, The Forgiveness of Sins, Eternity of The Hell, Eternity of The Torment of Future Life.

GİRİŞ

Musa Carullah (1875-1949) Rusya'nın Rostov-na-Donu şehrinin bir köyünde dünyaya gelmiştir. İlk ilim tahsilini doğduğu köyünde gördükten sonra Rostov şehrinde liseye girdi, sonra bir sene Kazan'da okuduktan sonra ilim tahsilini tamamlamak üzere Buhara'ya gitmiştir. Buhara eğitimi ile yetinmeyen Carullah, mezun olduktan sonra İstanbul ve Kahire'ye de eğitim almak üzere gitmiştir. Daha sonra o, Mekke, Medine, Suriye medreselerinde ilim tahsil etmeye devam etmiştir. İyi seviyede Arapça, Farsça ve Rusçayı bilen Carullah matematik, felsefe, hukuk, astronomi ve diğer fenleri okumuştur. Müslüman ülkelerinde yeterli kadar eğitim aldıktan sonra Carullah Petersburg'a giderek Petersburg Üniversitesinin Hukuk Fakültesinde ilim tahsiline devam

etmiştir. Bu dönemde Carullah çok sayıda yazdığı makale ve kitaplarını dergilerde yayınlamış ve aktif bir şekilde siyasete katılmıştır. Bolşevik İhtilalinden bir müddet sonra Rusya'yı terk etmeye zorunda kalan Carullah, uzun süre Afganistan, Hindistan, Mısır, İran, Japonya, Çin, Almanya gibi muhtelif ülkelerde kalmış ve sonunda 1949 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Müslümanların Luther'i olarak da tanınan Musa Carullah, Abdunnasır Kursavî, Şehabeddin Mercânî, Rıza Fahreddin gibi Rusya Müslümanlarının ceditçilik hareketinin en parlak isimlerindedir.

Konunun Kısa Tarihçesi

Allah'ın rahmetinin genişliği meselesi, âlimlerce tartışılmış eski meselelerden birisidir. Bu tartışmanın başlangıcı İslam'ın ilk asırlarına kadar gitmektedir. Bu meseleyi tartışırken alimler iki gruba ayrılmaktadır. Sayısı daha kalabalık olan gruba göre cennetle birlikte cehennem ebedi ve kafirlerin cehennemde azapları da ebedidir.¹ Sayıca çok daha az olan ikinci gruba göre cennet ve cennet ehlinin nimetleri sonsuzdur, cehennem ise uzun bir zamanın geçmesiyle son bulacaktır ve cehennem ehli de cennete girecektir. Tartışan her iki grubun da delilleri bulunmaktadır. Her iki taraftan da önemli isimler bulunmakla birlikte, kâfirler için azabın ebedi olduğunu savunanların taraftarları çok daha kalabalık olup kanaatimizce delilleri daha kuvvetlidir.

Yusuf Şevki Yavuz, cehennem azabının ebedi olmadığını savunanların düşüncelerini şöyle özetlemektedir:

- İnkârcı ve isyankârlar azabı hak etse bile ilahi lütuf ve mağfiret onların affedilmesini gerektirir. Nitekim azap, Allah'ın bir va'ididir. Va'idten dönmek ise bir lütuf ve keremdir.
- Azap, uygulayana fayda sağlamayan, uygulanana ise zarar veren kötü bir fiildir ve hâkim olan Allah'ın böyle bir fiili işlemesi abestir.
- Allah hem kafirlerin iman etmeyeceklerini haber vermiş (Bakara, 2/6-7), hem de onları iman ve itaat etmekle mükellef tutmuştur. Ayrıca şeytanı yaratmak suretiyle günah işlenmesine elverişli bir ortam hazırlamış. Böylece kullarının inkâr ve isyanına sebep olmuştur. Buna göre kendi iradesiyle hazırlayıp meydana getirdiği bir neticeden cebir altındaki kullarını sorumlu tutup azap etmesi kötü bir fiildir ve böyle bir fiili işlemek Allah'a yakışmaz.

¹ Daha geniş bilgi için bkz.: Sübki, 1247: 60.

- İnsanlar aynı kabiliyette yaratılmamışlardır. Akıl ve zekâ seviyesi ileri derecede olanlar kendilerini bir tehlikenin bekleyebileceğini düşünerek iman ve itaat etseler bile bu seviyenin altında buldukları için kendilerini azaptan kurtaracak itaati gösteremeyen insanların büyük çoğunluğu kötü akıbeta uğrayacaktır. Halbuki bu duruma düşmelerinin sebebi kendileri değil Allah'ın onları böyle yaratmasıdır. Şu hâlde Allah, hikmetine uygun olmadığı için, kullarına azap etmeyecektir (Yavuz IV/302-309).

Azabın varlığı ve uygulanmasıyla ilgili olarak öne sürülen bu tür itirazlara İslam alimleri muhtelif cevaplar vermektedir. Allah'ın lütuf, kerem ve mağfiret sahibi olduğunda şüphe yoksa da, bütün semavi kitaplarda yer alan hâkim telakkiye göre inananla inanmayanın, Allah'a itaat edenle O'na isyan edenin eşit tutulmaması ilahi adalet ve hikmetin gereğidir. Unutmamak gerekir ki ilk önce ceza, İlahi adaletin yerine getirilmesidir. Kişi, Allah'ın emrine karşı gelerek, O'na isyan etmektedir; bunun sonucunda, isyanına denk olan bir ceza uygulanmaktadır. Bu dünyada azap bir terbiye, tehdit, günahların affı için vesile olup ahirette uygulanan ceza ise günahların karşılığıdır.

Cennetten daha çok cehennem ebediliği problemi, fazla öne çıkmamasına rağmen, İslam bilim alanında çok tartışılan meselelerden birisidir. Tespit edebildiğimiz kadar bu mesele sahabe döneminden itibaren tartışılmıştır (Fahredden 1910: 4; İbn Teymiyye 52, 72.). Cehennem ve cehennem azabının ebedi olmadığını savunan alimler arasında selef metoduna tabi olan İbn Teymiyye ve onun güzide öğrencisi İbn Kayyim'in olduğu söylenmektedir. Onlarla birlikte bu görüş sahibi olanlar arasında çağdaş bilim adamları Süleyman Ateş,² Yusuf Kardavi, Mustafa İslamoğlu sayılabilmektedir. Diyanet İslam Ansiklopedisi için "Azap" maddesini hazırlayan Yusuf Şevki Yavuz'un da cehennem ebedi olmadığı yolundaki görüşe daha yakın olduğunu söyleyebilmekteyiz (Yavuz IV/302-309).

Cehennemle birlikte cennetin de yok olacağını söyleyen alimlerinin ilklerinden Cehm b. Safvan'dır. Cehm'e göre hâdis olan sonsuz olamaz ve bunun için her yaratılmış olan bir zaman sonra yok olacaktır (Şehristânî I/87, 88).

² Süleyman Ateş bu konuya dair iki makale yazmıştır. Buna bir cevap olarak Talat Koçyiğit, cennete sadece müminlerin gireceğini ortaya koyan bir makale hazırlamıştır. Bkz.: Süleyman Ateş, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir" / *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt III, sayı 1, 1989; Süleyman Ateş, "Cennet Tekelcisi Mi?" / *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt IV, sayı 1, 1990; Talat Koçyiğit, "Cennet Müminlerin Tekelindedir" / *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt III, sayı 3, 1989.

Cehennem ile birlikte cennetin de yok olacağı anlamına geleceğinden dolayı, bu tarz görüşler, ilhad olarak değerlendirilmiş ve reddiyeye bile değer sayılmadığından kaynaklarımızda çok fazla yer almamıştır.

Cehennemın ebedi olmadığını savunanlardan birisi olan Mustafa İslamoğlu, bu görüşe, Kur'an'daki "huld" ve "ebed" kavramlarının ve sahabelerin bu konuda söylediklerini tahlil ettikten sonra vardığını belirtmektedir.³ Ancak yazdığı Kur'an'ın çok kısa tefsiri sayılabilen mealinde ilgili ayetlerde geçen söz konusu kavramları ve bu konudaki görüşünü açık bir şekilde belirttiğini tespit edemedik.

Kur'an'da kafirlerin cehennemde kalacaklarını ifade eden kelimelerden biri "huld" kelimesidir. *Müfredat*'ta "huld" kelimesinin "değişikliğe uğramadan bir yerde uzun süre kalmak" anlamına, "ebed" kelimesinin ise "uzun süre" anlamına geldiği belirtilmektedir (el-İsfahâni 2002: 59, 291). *Lisanü'l-Arab*'da belirtildiğine göre "huld" kelimesi içerisinden çıkılmayacak ve sonsuz kalacak yer anlamına gelmektedir (İbn Manzûr III/164). Görüldüğü gibi her iki kelime uzun süre anlamında kullanılabilir. Ancak Mustafa Hocaoğlu'nun da belirttiği gibi aynı zamanda "ebed" kelimesi daimilik anlamında da kullanılmaktadır (Hocaoğlu 2010: 15-1: 3; el-İsfahânî 2002: 59). "Huld" kelimesi de aynı şekilde sonsuzluk anlamında kullanılabilir; bunun örneklerinden biri, "*Cennetü'l-Huld*" (Furkan, 25/15) ayetidir. Görüldüğü gibi bu ayette "huld" kelimesi sonsuzluk manasında kullanılmaktadır. Bu durumda cehennem azabının müddetini ifade eden "huld" kelimesi, uzun bir süreyi ifade edebilmekle birlikte, sonsuz anlamında da kullanılmaktadır.

İbn Kayyim, *Hadi'l-Ervah* eserinde, cehennem azabının sonlu olduğu görüşüne meylenmektedir (İbn Kayyim I/354, ayrıca bkz.: el-Magribi 13.). Ancak bununla birlikte İbn Kayyim, "*Kaside-i Nuniyye*" isimli diğer bir eserini klasik din anlayışına göre yazmaktadır ve orada sapık gördüğü fırkaların görüşlerini eleştirmektedir. Ebubekir Sifil'in tespit ettiğine göre, İbn Kayyim, bu eserinde Cehm b. Safvan'ın görüşlerini eleştirirken cehennemın son bulacağı görüşüne değinmeden, sadece cennetin bir zaman son bulacağı görüşünü eleştirmektedir (Ebubekir Sifil, *İbni Teymiyye'nin Fena-i Nar Görüşü*, <http://muratyazici.blogspot.com.tr/2008/04/ibni-teymiyyenin-fena-i-nar-gr.html>). Dolayısıyla İbn Kayyim'in de cehennem azabının bir zaman son bulacağı görüşünde olduğunu söyleyebilmekteyiz.

³ Mustafa İslamoğlu'nun cehennemın ebedi olmadığı sözü için bkz.: http://www.mustafaislamoglu.com/cennet-ve-cehennem-in-ebediyeti_d342.html

İbn Teymiyye'nin cehennem azabının sonlu olduğunu savunduğu bilinmektedir (İbn Teymiyye 67, 71; ayrıca bkz.: Yavuz IV/305). Ama bununla birlikte bunun hakkında şüpheler bulunmakta ve bunun etrafında ciddi tartışmalar oluşmaktadır. Abdülkerîm Sâlih el-Humeyd, *el-Kavlü'l-Muhtâr li Beyâni Fenâi'n-Nâr* adlı eserinde, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in cehennem sonlu olmadığı görüşünde olduklarını belirtmiştir. San'ani ise İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in cehennem sonlu olduklarını iddia ettiklerini bildirmiş ve onlara reddiye olarak *Raf'u'l-Estar* isimli bir kitap yazmıştır.⁴

Cehennem ve cehennem azabının sonsuz olacağını söyleyen alimler, yukarıda da dediğimiz gibi, sayı bakımından çok daha kalabalıktır. Cehennem ebedi olup azabının da ebedi olduğu konuda özellikle duran çağdaş alimlerden biri de Osmanlı'nın son Şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi'dir. O, Musa Carullah'a reddiye mahiyetinde yazdığı *Yeni İslam Müçtehitlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* adlı kitabında cehennem ve cehennem azabının ebedi olduğunu savunmuştur.

Musa Carullah'ın İlahi rahmetin genişliği düşüncesini kısa bir şekilde Mehmet Görmez Yüksek Lisans tezinde ve daha kapsamlı olarak İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme* kitabında incelemektedir.

Carullah, İlahi rahmetinin herkesi kapsayacağını ve sonuçta herkesin cennete gireceğini savunmaktadır. O, buna dair akli delillerin yanında nakli, burhan diye isimlendirdiği, sekiz delil göstermektedir. O, bunları *Rahmet İlahiye Burhanları* kitabında ele almaktadır. Bu burhanlar sırf nakli delillerden ibarettir. Bu anlayışa kendisini sevk eden mantığı ve İlahi rahmetinin geniş-

⁴ İbn Teymiyye gibi bir alimin cennetin son bulacağını söylemesi bu mezhebe tabi olanlar için bir sıradışıdır. Bunun için yukarıda da zikrettiğimiz gibi bunun etrafında yoğun tartışmalar oluşmaktadır. İbn Teymiyye'nin taraftarları ve zamanımızda selef metoduna tabi olanlar hararetle İbn Teymiyye'nin böyle sözleri söylemediğini ve hatta söyleyemeyeceğini savunmaktadırlar. Buna dair ellerindeki delilleri pek kuvvetlidir. Bunların başında İbn Teymiyye'nin yazdığı “*er-Reddu Ala Men Kala Bi Fenai'l-Cenneti ve'n-Nar*” gelmektedir. “*Mecmu'u'l-Fatava*”sında da İbn Teymiyye cehennem sonlu olduğunu söylemekte veya buna işaret etmektedir (İbn Teymiyye, “*Mecmu'u'l-Fatava*”, cüz 8, s. 304; cüz 18, s. 307). İbn Teymiyye'nin aslında bu görüşte olmadığını savunanlar arasında “*Keşfü'l-Estar Li İbtali İddiai Fenai'n-Nar*” sahibi Ali el-Harbi de bulunmaktadır. Buna karşılık Ebubekir Sifil, İbn Teymiyye'nin cehennem sonlu olacağına dair açıklamalarını naklederek onun bu görüşte olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ayrıca Sifil, Zahid el-Kevseri'nin de cehennem azabının sonsuz olmadığı görüşünü İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e nispet ettiğini belirtmektedir. Bu görüşü İbn Teymiyye'ye atfedip reddiye yazanlar arasında mezkûr San'ani ve “*el-İtibar Bi Bekai'l-Cenneti ve'n-Nar*” sahibi Takiyyüddin es-Sübki, “*el-Kavlü'l-Muhtar li Beyani Fenai'n-Nar*” sahibi Abdülkerim Salih el-Humeyd bulunmaktadır. (<http://murat-yazici.blogspot.com.tr/2008/04/ibni-teymiyyenin-fena-i-nar-gr.html>)

liğine dair akli delilleri ise, *İnsanların Akide-i İlahiyyeye Bir Nazar* eserinde ele almaktadır.

Musa Carullah, İlahi rahmetin genişliği konusunu işlerken, Kur'an'a, sonra sünnete başvurmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadar, Carullah meşhur mutasavvıfların sözlerine atıfta bulunup onlardan ilham aldıklarını söylese de onların sözlerini delil olarak göstermemektedir. Carullah, karşı tarafın başka delillerini kabul etmeyeceklerini bildiğinden Kur'an ve hadislerin dışında başka delilleri kullanmamıştır.

Konunun Temellendirilmesi

Günahkarların azap görmeleri Allah'ın bir va'ididir (Bakara, 2/284). Âlimler çoğunlukla Allah'ın va'idinden dönmemesinin muhal olduğu görüşü benimsemektedir ki, Kur'an'da buna dair açık ayetler bulunmaktadır (Al-i İmran, 3/9). Bununla birlikte, âlimlere göre Allah'ın, lütfu ve keremi gereğince va'dinden dönebileceğine dair görüşler bulunmaktadır. Âlimlerin büyük çoğunluğu, Allah'ın bu dünyada, va'di gereğince, herkes için nimetler vereceği, ahirette ise sadece müminler için merhametli olacağı kanaatinde dirler (Yavuz: IV/304-307). Rıza Fahreddin'e göre de va'dden dönmek güzel bir iştir ve asla yalan değildir. Ona göre Kur'an'da va'id ayetlerinin hep "*Allah dilediğini yapar*" gibi ibareyle birlikte geçmesi, va'dden dönmenin mümkün olduğunu göstermektedir (Fahreddin 1910: 11, 12).

Günahkâr müminler için cehennem azabının ebedi olmadığı, onların bir müddet azap gördükten sonra cennete gireceği konusunda Ehl-i Sünnet alimlerinin ittifak ettiklerini söylemek mümkündür (Teftazani, Abdurrahim el-Maraşi 75, 157). Ancak Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyen müminler bir müddet cehennemde azap gördükten sonra oradan çıkacaklar, ama cennete de giremeyeceklerdir. Böylece onlar iki yer arasında olan bir yerde kalacaklardır (Şehristânî I/48).

Kâfîrler, genel İslam öğretisine göre, cehennemde ebedi olarak kalacaklardır (Ali el-Kari 249; es-Sabuni 2011: 82, 83). Buna delil olarak birçok ayet gösterilmektedir: "*İnkâr edenler ve ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, işte bunlar cehennemliktir, onlar orada ebedi kalacaklardır*" (Bakara, 2/39), "*Allah, erkek ve kadın münaflıklara ve kafirlere, içinde ebedi kalacakları Cehennem ateşini va'detti. O, onlara yeter. Allah onları lanet etmiştir ve onlar orada sürekli azap göreceklerdir*" (Tevbe, 9/68). Nitekim bu ayetlere göre Allah'a iman etmeyenlerin tek yeri ebedi kalacakları cehennemdir.

İbrahim Maraş'ın tespit ettiğine göre Carullah'tan önce bölgede bu konuyu ilk olarak Şehabeddin Mercânî dile getirmektedir. Mercânî, İbn Arabî'yi destekleyerek, "huld" kavramını ebediyet olarak değil, uzun süre olarak tefsir etmektedir. Dolayısıyla, Mercânî'nin de cehennemde kâfirlerin sonsuz olarak değil, uzun bir süre kalacakları görüşüne meylectiğini söylemek mümkündür (Maraş 2002: 155). Diğer bir ceditçi alim olan Zıya Kemâlî de İlahi rahmetin geniş olduğuna inanmaktadır. Ona göre, bir insan, tüm elçileri ve kitapları inkâr etse bile, ancak bununla birlikte Allah'ın birliğini kabul etse veya en azından Allah'ın varlığına delil arasa, ebedi saadete kavuşacaktır (Kemâlî 1910: I/105-109).

Bölgedeki bilim adamlarından bu konuyu en geniş bir şekilde ele alan ve bu konuda özellikle duran alim Musa Carullah ve ona bir şekilde destek veren Rıza Fahreddin'dir. "Şura" dergisinin muharriri olan Fahreddin, o dönemde Rusya Müslümanlarının üst düzeyde temsilcilerinden birisiydi ve daha sonra tayinle değil, seçimle görevi üstlenen Rusya'nın ilk baş müftüsü olmuştur. O, Carullah'ın yazdıklarını incelerken ne tam olarak onun hasımları olan kelamcılara uyar, ne de kelime kelime Carullah'a uymaktadır. Ayrıca Fahreddin, Carullah'ın sözlerinin, sadece onun tarafından değil, diğer birçok alim tarafından da söylendiğini dile getirir ve bu nedenle bir kenara atmadığını belirtir. Ona göre Carullah'ın mezhebinin aslı ve delilleri Kur'an'da bulunmaktadır ve dolayısıyla yersiz değildir. (Fahreddin 1910: 3, 4).

Fahreddin, Carullah'ın safında yer almakla birlikte her iki tarafın da delillerini inceleyerek eleştiriye tabi tutmaktadır. O, cehennemle birlikte ehlinin de sonsuz olacağını söyleyenlerin delillerini eleştirerek onları bazen yersiz bulmaktadır. Mesela Fahreddin, cehennem ve ehlinin sonsuz olacağını savunan görüşün icma ile sabit olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Fakat onun tespitine göre sahabe veya tabiin bunun hakkında bir söz söylememektedir.⁵ Bunun aksine sahabe ve tabiinlerin bir kısmı, cehennemin ve ehlinin bir zaman son bulacağını söylemektedirler (Fahreddin 1910: 8, 9)

Fahreddin'e göre Allah'ın rahmeti her şeyden üstündür. O, Kur'an'dan, ancak cehennem devam ettiği sürece azap görenlerin çıkamayacağını anlamaktadır. Ancak ona göre cehennemin ebedi olup olmadığı tartışılmaktadır. Zira ayetler, cehennemin değil, cehennem ehlinin orada ebedi kalacaklarını bildirmektedir. Bunun için ona göre, bu ayetlere dayanarak cehennemin sonsuz olduğunu söylemek uygun değildir (Fahreddin 1910: 8, 9).

⁵ Benzer ifadeleri İbn Teymiyye'de görmek mümkündür. Bkz.: İbn Teymiyye: 67, 71.

Carullah'ın itiraf ettiğine göre, o, İlahi rahmetin herkesi kapsayacağı konusunda fikirlerini mutasavvıf olan Celaleddin Rumi'nin "*Mesnevi*"sinden, Kuşeyri'nin "*Risale*"sinden ve İbnü'l-Arabi'nin "*Futuhat-ı Mekkiye*"sinden almaktadır (Carullah 1911: 16). Carullah, İlahi rahmetin umumiliği görüşünü, aynı zamanda, Ebu Yezid Bistami, Cüneyd Bağdadi, Zunnun Mısri, Sehl bin Abdullah Tusteri gibi büyük tasavvuf ehlerinden aldığını da dile getirmektedir (Carullah 1911: 8, 18).

Carullah'ın Konuya Yaklaşımı: Naklî ve Aklî Delillendirme Yöntemi

Ceditçilik hareketinin en parlak temsilcilerinden olan Musa Carullah, akli, mutlak olarak İlahi bir hüccet olarak kabul etmektedir. Akıl, ona göre, hiçbir şeyle mahdud değildir (Carullah 1912: 42). O, naklin yanında aklın da din konusunda bir hüccet olduğuna inanır. Nitekim, Carullah'ın da kendisini mensup addettiği mezhebin kurucusu Ebu Mansur Mâtürîdî, akli ve nakli, kendisiyle dinin öğrenileceği iki temel olarak kabul etmektedir (Mâtürîdî 2015: 40).

Carullah, kendisini bu görüşe teşvik ettiğinin mantığını şöyle anlatmaktadır: İnsanın dünya hayatı çok kısa olup ebediliğin karşılığında hiç sayılabilmektedir; bu, çok kısa bir hayatı içinde saadeti görmeyen insanın ebedi olarak cehennemde kalması, Rahman ve Rahim olan Allah'a yakışmamaktadır. Carullah'ın dediğine göre, kıyamet günü insanlar bunun uzunluğunu anladık-tan sonra, dünya hayatının kısalığını sadece on güne veya hatta bir güne benzetirler (Taha, 20/103, 104). Nispi olarak neredeyse hiç sayılabilecek dünya hayatında yapılan günahlar sebebiyle sonsuz olarak azap görmek, Carullah'a göre, Gafur olan Allah'ın mağfiretini yok saymak olmaktadır. Ancak böyle olsaydı, Allah'ın Gazab sıfatı Rahman sıfatına galip gelecekti ve o zaman Allah kendisini Erhamu'r-Râhimîn diye nitelemezdi ve böylece Allah'ın intikamı ve gazabı mağfiretine galip gelecekti (Carullah 1911: 12, 24-26).

Carullah'a reddiye yazan Mustafa Sabri de sonsuz azabı akli ile idrak edemediğini, ancak bununla birlikte onun ve tüm insanların idrak edemedikleri, bu şeyin muhal olduğunu göstermediğini söylemektedir. Onun tespitine göre, cehennemde sonsuz azap görmek akla zor gelse de buna dair açık nas-ların bulunduğuna göre, bu hükmü kabul etmek gerekmektedir (Sabri 1988: 16, 19).

Carullah'a göre, ahirette ceza vermenin bir faydası yoktur. Bunun aksine o, dünyada cezalandırmanın menfaatlerinin var olduğunu söylemektedir. Bunların örneklerinden birisi, toplumu düzelten ve emniyet içinde tutan huduttur. Ahirette intikam ise, Rahîm ve Hâkim olan Allah'a ve insanlara bir fayda

verecek değildir. Ayrıca Carullah, ahiretteki azabın günahlardan temizlenmek için olduğu iddiasını da eleştirerek bunun makul olmadığını söylemektedir. Zira ona göre günahlardan temizlenmek için mağfiret yeterlidir ve başka bir şeye ihtiyaç yoktur (Carullah 1911: 14).

Carullah, cezanın mutlaka gerçekleşeceğini bildiren ayetlerin farklı bir şekilde anlamanın mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre bu ayetler mağfiret veya rahmet ayetleriyle tevil veya teyit edilebilmektedir, ya da vaîd ayetleri haber değil inşa olarak anlaşılabilir, ya da vaîd ayetleri, “*Dilediğini azap eder, dilediğini ise affeder*” (Maide, 5/40) ayetiyle, yani Allah’ın meşiyetiyle mukayyet kılınabilmektedir, ya da “*Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin, muhakkak ki Allah bütün günahları affeder*” (Zümer, 39/53) gibi muhkem ve manası umumi ayetlerle açıkça taarruz ettiğinden, mağfiret ayetleri mezkûr vaîd ayetlerine tercih edilebilmektedir (Carullah 1911: 33-34). Nitekim ona göre, bir taraftan ahirette azabının gerçekleşeceği kesin değildir ve günahların affolunup herkesin azap görmeden cennete girme ihtimali bulunmaktadır; diğer taraftan, ahirette azabın gerçekleşmesi de bu azabın sonsuz olduğunu göstermemektedir.

Carullah, Allah’ın rahmetinin çok geniş olduğunu ve sonuçta herkesin cennete gireceğini, nakli delillere dayanarak temellendirmeye çalışmaktadır. Burhan olarak isimlendirdiği bu deliller sekizdir.

Birinci burhan olarak, Musa Carullah şu ayeti göstermektedirler: “*Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır. Onu, bana karşı gelmekten sakınanlara, zekâtı verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağım*” (A’raf, 7/156). Carullah’a göre bu ayeti yorumlarken kelamcılar aşağıdaki hataları yapmaktadır:

- Genel hükme muvafık olan bir hükümlerle umumu tahsis etmek meselesi. Carullah’ın tespitince, mantık ve usul kitaplarına göre bir hüküm başka bir hükümlerle tahsis edebilmek için aralarında uyumsuzluk olmalıdır. Hassın ve âmmin hükümleri birbirine muvafık ise, tahsis yapmak mümkün değildir. Nitekim, ayette geçen “*Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır*” ve “*Onu, bana karşı gelmekten sakınanlara yazacağım*” cümlelerinin hükümleri birbirine uyumludur ve dolayısıyla burada tahsisten bahsetmek mümkün değildir (Carullah 1911: 46). Carullah’a göre burada başka bir tahsisten bahsedilmektedir. Ona göre ayetin baş kısmı Allah’ın rahmetinin, kâfirler dahil bütün varlıkları kapsayacağını bildirmekte, ayetin son kısmı ise, İlahi rahmetin müminleri mutlaka kapsayacağını ifade etmektedir (Carullah 1911: 47).
- “Mukayyetlere rahmet etmek” ve “rahmeti takyit etmek” meselesi. Mezkûr ayet, Carullah’a göre, Allah’ın rahmetinin mutlaka müminler

için olacağını ifade etmektedir; bununla birlikte bu ayette rahmet için herhangi bir sınırlama koyulmamaktadır. Dolayısıyla muttaki, zekât veren müminlere Allah vacip olarak rahmet eder. Ayrıca, “*Rahmetim ise her şeyi kapsayacaktır*” muhkem ayette tahsis söz konusu olmadığına göre, bu ayetten Carullah, Allah’ın, müminlerden başkalarına da rahmet edebileceğini anlamaktadır.

Carullah, Allah’ın rahmetinin bu dünyada, varlık, afiyet, akıl, taat, nübüvvet, ihtida gibi nimetlerden ibaret olduğunu söyleyerek bu nimetlerin, dünyada herkese verildiği gibi ahirette de herkese verileceğine inanmaktadır. Dolayısıyla “*Dilediğim kimseyi azabıma uğrattırım*” (A’raf, 7/156) ayetinin gereğince, bazı insanlar, affedilmemiş günahları sayesinde bir müddet azap gördükten sonra, “*Rahmetim ise her şeyi kapsayacaktır*” (A’raf, 7/156) ayetinin gereğince, ebedi olarak İlahi rahmet içinde kalacaklardır. “*Onu, sakınanlara, zekâti verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağım*” (A’raf, 7/156) cümlesi ise, ona göre, amel mukabilinde fazl ve ihsan yoluyla Allah’ın hususi rahmetinin sadece müminlere has olacağına delalet etmektedir. O hususi rahmet ise En’am süresinde şöyle tanıtılmaktadır: “*Ayetlerimize inananlar sana geldiğinde onlara de ki: Selam size. Rabbiniz merhamet etmeyi kendisine yazdı. Gerçek şu ki: Sizden kim, bilmeyerek bir kötülük yapar, sonra ardından tövbe edip de kendini ıslah ederse, bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir*” (En’am, 6/54).

Nitekim yukarıda zikredilen iki ayetten Carullah şu iki tür İlahi rahmetin olduğunu anlatmaktadır: biri ameller sayesinde müminler için vuku bulan hususi rahmet – Carullah buna ecir de demektedir; diğeri ise, Allah’ın en merhametli olması sayesinde dünya ve ahirette istisnasız bütün insanlar için vuku bulan umumi rahmettir. Carullah’a göre umumi rahmete layık olan ve layık olmayan herkes nail olmaktadır, hususi rahmete ise, sadece kendi amelleriyle layık olanlar nail olabilecektir (Carullah 1911: 48, 49).

Carullah’a göre Allah, kendisinin sınırsız rahmetini izhar ve devamlı kılmak için, onu bütün insanlara sınırsız ve sonsuz olarak sunmaktadır. Bununla birlikte insanları yalnız bırakmamak, onları bozuk işlerden men etmek ve doğru yola koymak için hususi rahmetini sadece iyi amel yapanlara tahsis etmektedir (Carullah 1911: 49, 50).

Allah’ın rahmeti, muhakkak çok geniş olmakla birlikte, kanaatimizce, daha çok müminlere mahsustur. Carullah’ı eleştiren Sabri de bu görüşe sahiptir. O, “*Eğer seni yalanlarsa de ki: Rabbiniz geniş bir rahmet sahibidir. Bununla beraber O’nun azabı, suçlu toplumdaki geri çevrilmez*” (En’am, 6/147)

ayetine dayanarak, kâfirlerin Allah'ın rahmetinden mahrum kalacaklarını söylemiştir (Sabri 1988: 51, 52).

Carullah'a göre Kur'an'da azap ayetleri çoğunlukla Allah'ın meşiyetine bağlanmıştır. Carullah şu ayetleri dile getirmektedir:

a. A'raf suresinde Allah, rahmetinin her şeyden daha kapsamlı olduğunu söylemektedir (Araf, 7/156; Mü'nin, 40/7). Carullah'a göre, Allah azap etmeyi kendi meşiyetine bağladıysa, aynı zamanda bu azabın ebediyeti de O'nun meşiyetine bağlıdır (Carullah 1911: 42). Bu ayette dikkat çeken husus, azabın meşiyete bağlanmasından hemen sonra, Allah'ın rahmetinin daha geniş olduğunun zikredilmesidir. Carullah'ın ifadesiyle Allah, bu ayette, azabın "hulud"undan değil, kendi rahmetinin "hulud"undan bahsetmektedir (Carullah 1911: 45).

b. En'am suresinde Allah aksini dilemedikçe, kafirlerin yerinin cehennem olduğu bildirilmektedir (En'am, 6/128).

c. Hud suresinde (Hud, 11/106, 107) hem istisna yapılmakta hem de cehennemde kâfirlerin kalmaları gök ve yerin var olmasıyla sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte İbrahim suresinde (İbrahim, 14/48) gök ve yerin varlığı son bulacağı belirtilmektedir. Carullah'a göre bu ayetlerde kâfirlerin cehennemde kalmaları sınırlandırılmış ise, bunu ifade eden "hulud"un da sınırlı bir şey olarak anlaşılması gerekmektedir (Carullah 1911: 42, 43).

Musa Carullah'a göre yukarıda zikredilen ayetler, en azından, cehennem azabının sonsuz olmadığını göstermektedir. Carullah, kendi görüşünü destekleyen daha iki ayeti dile getirmektedir. Ona göre bu iki ayet ilzami bir delil mahiyetindedir: "*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*" (Nisa, 4/14); "*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır*" (Nisa, 4/93) (Carullah 1911: 43, 44).

Nitekim Carullah'a göre cehennem azabı ve bu azabın "hulud"u Allah'ın meşiyetiyle kayıtlanmıştır. Kur'an'da, cehennemde kalmak, "huld" kavramıyla belirtilmekte; bu "hulud" ise ya istisna yapılmakta, ya da sonlu bir şeye bağlanmaktadır. Bunun için, ona göre, kâfirlerin cehennemde sonsuz olarak kalmalarını kesin bir şekilde söylemek mümkün değildir. Ayrıca Carullah, hiçbir ayette insanın, Allah'ın rahmetinden istisna edilmediğini söylemektedir (Carullah 1911: 50).

İkinci burhan olarak Carullah, "*Rahman Arş'a istiva etmiştir*" (Taha, 20/5) ayetini göstermektedir. Arşın mahiyeti bilinmemekle birlikte, onun son-

suzluğu malumdur. Carullah'a göre, Rahman'ın, kendi rahmetiyle, en büyük ve sonu olmayan Arş'ı kapsaması, O'nun rahmetinin her şeyden daha büyük olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla o, sadece dünya ile sınırlı olmayıp ahirette de herkes için kapsayıcı ve devamlı olacaktır. Bununla birlikte mezkûr ayette teville yer yoktur. Carullah, başka alimlerinin aksine, bu ayeti müteşabih değil, muhkem olarak görmektedir (Carullah 1911: 50, 51).

Carullah'a göre, Allah Arş'a istiva etmiş ve Rahman Arş'a istiva etmiş cümleleri arasında fark bulunmaktadır. Ona göre bu, açık bir şekilde Allah'ın bütün alemi kendi rahmetiyle kuşattığına bir delildir (Carullah 1911: 53).

Carullah'ın bu iddiasını Mustafa Sabri eleştirmektedir. Ona göre, Carullah, hata yaparak mastar ile sıfatı karıştırmaktadır. Mastar, bazen ism-i fail veya sıfat-ı müşebbehe manasında kullanılabilir, ancak bu ayet bunun bir örneği değildir. Sabri'nin kanaatine göre mezkûr ayette Rahman sözü, sıfat-ı müşebbehe şeklinde olmakla birlikte, sıfat manasını içermeyen bir isimdir. Onun tespitine göre “*De ki, ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın...*” (İsra, 17/110) ayetinde Rahman sözü sırf isim olarak kullanılmaktadır. “*Rahman Kur'an'ı öğretmiştir*” (Rahman, 55/1, 2) ayetinde de Rahman sözü hiçbir şekilde sıfat olamaz. Bu şekilde Rahman sözünün kullanılmasına dair daha birçok ayet bulunmaktadır. İşte bunun için, Mustafa Sabri'ye göre “Rahman Arş'a istiva etmiş” ile “Allah Arş'a istiva etmiş” arasında fark yoktur (Sabri 1988: 55-57).⁶ Gerçekten de “*Sonra Arş'a istiva etmiş*” (A'raf, 7/54; Yunus, 10/3; Ra'd, 13/2) mealindeki ayetlerde zamir, Allah'a gitmekle, Allah ve Rahman sözleri arasında fark yok olmaktadır. Ancak kanaatimize göre Allah ve Rahman sözleri arasında fark bulunmaktadır ve bizce bir ayette Allah yerine Rahman sözü zikredilerek, Allah'ın merhametine işaret edilmesi pek doğaldır.

Biz, “*O gün hak hükümranlık Rahman'ındır*” (Furkan, 25/26) ayetine dayanarak, Carullah'ın da iddia ettiği gibi, Rahman isminin sadece bu dünya ile sınırlı olmadığını söyleyebilmekteyiz. Ancak, Sabri'nin de işaret ettiği gibi, yukarıda zikredilen ayetin devamında “*...ve kafirlere zorlu bir gün olacaktır*” denilmektedir; dolayısıyla Allah'ın Rahman olması azabın gerçekleşeceğine mâni değildir (Sabri 1988: 57, 58).

Allah'ın rahmetinin umumiyetine üçüncü burhan olarak, Carullah şu ayeti zikretmektedir: “*De ki: “Ey kendi nefislerine israf eden kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder. Çünkü*

⁶ Taberi'de bu ayetin tefsirinde, Allah ve Rahman sözlerinin aynı anlamda kullanıldığını belirtmektedir (Taberi, 2000: XVII/580).

O, Gafur ve Rahim'dir" (Zümer, 39/53). Ayrıca Carullah, bu ayette zikredilen "kullarım" ifadesinin, sadece müminlere yönelik olduğu itirazlarına karşı, "Göklerde ve yerlerde bulunan hiç kimse yoktur ki Rahman'ın yanına kul olarak çıkmassın" (Meryem, 19/93) ayeti delil göstererek, bütün insanların Allah'ın "Ya ibadi" – "Ey, kullarım" hitabının muhatapları olduğunu söylemektedir (Carullah 1911: 53).

Kur'an'da "abd" kelimesi birkaç manada kullanılmaktadır. Râgıp el-İsfahânî; "abd" kavramının Kur'an'da üç anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Bunlardan birisi, yaratılması bakımından abd, yani kuldur (el-İsfahânî 2002: 542); ayette zikredilen kul tabiri kanaatimizce yaratılma bakımından herkesin kul olduğunu ifade etmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Kur'an'da, "ibadi", yani "kullarım" hitabı çoğu zaman yalnız iman edenlere yöneliktir.⁷ Taberi'nin tefsirinde de belirtildiği gibi, yukarıda zikredilen "Ey kendi nefislerine israf eden kullarım" ayeti, iman edenler hakkındadır (Taberi 2000: XX/224). Nitekim Kur'an'daki "benim kullarım" ifadesini hem sadece müminlere has olarak, hem de bütün insanları şamil olarak anlayabilmekteyiz. Bunun için Carullah'ın yorumu da dikkate alınması gereken bir yorumdur.

İkinci olarak, Carullah'a göre Allah, israftan bahsederek, hiç kimseyi istisna etmemektedir. O "*Bütün günahları affeder*" ifadesini, sıyga bakımından istisnayı kabul etmeyen bir müfesser ve neshi kabul etmeyen bir muhkem olarak görmektedir. Ona göre bu ayet açık bir şekilde, Allah'ın, kebar ve küfür dahil bütün günahların affedebileceğine bir delildir. Hatta o, bu ayetin, öncelikle küfürden bahsettiğini söylemektedir. Ayrıca Carullah, aslında bu ayetin, kafirlerin cehenneme gireceklerini beyan eden ve bu konuda en büyük delil olan "*Şüphesiz Allah, kendisine şirk koşanları affetmez. Bunun dışında olanı dilediği kimseler için bağışlar*" (Nisa, 4/48) ayeti ile çelişmediğini vurgulamaktadır. Ona göre bu ayet sadece cezanın vaki olacağına delil olmaktadır; bu cezanın sonsuzluğuna delalet etmemektedir. Zira bir günah ki, şirk koşmak büyük bir günahdır (Nisa, 4/48; Lokman, 31/13), ona göre ya karşılıksız affedilir, ya da bunun mukabilinde ceza verilir ve sonunda günah silinir. Küfür ve şirk için de bir ceza vardır. Ancak ona göre bu ceza sonsuz değildir. İşte "*Allah bütün günahları affeder*" ayeti bunu göstermektedir. Bütün günahların affedeceğini bildiren va'd ayeti ve şirkin affedilmeyeceğini bildiren va'd ayeti ara-

⁷ Hicr süresinde kulun, şeytan ardından gitmeyen kimse olduğu söylenmektedir. TaHa süresinde belirtildiğine göre Allah, Hz. Musa'ya şöyle demiştir: "*Kullarımla geceleyin yürü de onlara denizde kuru bir yol aç; artık firavun tarafından yetiştirmekten korkmazsın ve boğulmaktan endişe de etmezsin*". Ancak Ankebût süresinde Allah, "Ey iman eden kullarım" (Ankebüt, 29/56) diye hitap etmektedir. Buradan, iman etmeyen kulların da olduğunu anlamak mümkündür.

sında taarruzu gören kelmacılar ona göre hata yapmaktadırlar. Ancak taarruz olsa bile, Allah'ın keremine, merhametine ve hikmetine daha uygun olan va'd ayetini öne getirmek gerekmektedir (Carullah 1911: 54, 55).

Dördüncü burhan olarak Carullah, Buhari'de geçen hadisi zikretmektedir. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle sormaktadır: “Bir kadın, çocuğunu ateşe atar mı?”. Bunun üzerine sahabeler demişlerdir: “Hayır, Allah'a yemin olsun ki, bu kadın ateşe çocuğunu atmamaya gücü yetiyor bir halde iken, onu ateşe atmaz!”. O zaman Hz. Peygamber şöyle demektedir: “Allah'a yemin olsun ki, Allah Teala'nın mümin kullarına olan merhameti, bu kadının çocuğuna olan merhametinden daha büyüktür” (Buhari, *Sahih*, 5999). Carullah'a göre bu hadis Allah'ın rahmetinin çok geniş olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Hatta o, bu hadisin, şerh ve izahlara ihtiyacı olmadığını söylemektedir (Carullah, 1911: 57, 58).

Kanaatimize göre bu hadis, Allah'ın rahmetinin muhakkak her şeyden daha büyük olduğunu göstermektedir. Ancak bununla birlikte bu hadisin istidlali tartışabilir. Allah'ın bazı insanları ateşe atacağı ayetini göz önünde bulundurarak, mezkûr hadisi genel anlamda ele almanın daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Bize göre insanları tevbe etmeye ve ümit kesmemeye teşvik edici olarak gelen bu hadis genel olarak Allah'ın çok merhametli olduğunu söylemektedir.

Beşinci burhan olarak, Carullah şu hadisi zikretmektedir: “Kıyamet günü Allah: “Melekler, nebiler ve müminler şefaet etmiştir. Bir zerre kadar hayrı olan ateşte kalmaz. Bakı olan sadece merhametlilerin en merhametlisidir”” (Müslim, *Sahih*, I/167, No.: 183). Carullah, bu hadiste merhametlilerin en merhametlisi cümlesinin anlamı nedir diye bir soruyu sormaktadır. Ona göre meleklerin ve insanların merhameti, Allah'ın merhametine kıyasen, çok küçüktür. Halbuki sadece meleklerin ve insanların bu şefaatiyle, kalbinde bir zerre kadar iyilik bulunan insanlar kurtulacaklardır. Müminler, meleklerin ve insanların şefaatiyle kurtulacağına göre, cehennemde sadece kafirler kalacaklardır. Dolayısıyla ona göre bu hadiste zikredilen “merhametlilerin en merhametlisi” cümlesi kafirleri ilgilendirmektedir (Carullah 1911: 58, 59).

Kanaatimize göre yine de bu hadis kesin olarak Carullah'ın anladığı gibi anlaşılmalıdır. Carullah'ın düşündüğünün aksine “merhametlilerin en merhametlisi” cümlesi, Allah'ı övme maksadıyla da gelebilmektedir. Bunun için kesin olarak kafirleri ilgilendirip onları kastettiğini söylemek doğru değildir. Müslim'i şerh eden Nevevi de bu Carullah'ın dikkat çektiği hususlara yer vermemektedir (Nevevi 1972: III/31, 65).

Altıncı burhan olarak Carullah, “*Neredeyse yukarılarından gökler çatlayacak! Melekler de Rablerini hamd ile tesbih ediyorlar ve yerdekiler için mağfiret diliyorlar. İyi bilin ki Allah çok affeden, çok merhametlidir*” (Şura, 42/5) ayeti göstermektedir. Ayette meleklerin insanlar için istiğfarda bulduklarından bahsedilmektedir. Ayetin sıygasından anlaşıldığı üzere, burada mümin-kâfir ayırımı yapılmamakta ve dolayısıyla meleklerin her bir insan için istiğfar ettikleri anlaşılmaktadır. Ayetin sonunda geçen “*İyi bilin ki Allah çok affeden, çok merhametlidir*” cümlesi, Carullah’a göre, istiğfarın elbette kabul edileceğini göstermektedir. Ona göre eğer istiğfar makbul olmasaydı, o zaman ayet rahmet ve mağfiret sözleriyle değil, mesela “Allah dilediğini yapar” sözleriyle tamamlanacaktı (Carullah 1911: 59).

Carullah’ın tespitine göre kelimacılar, bu ayeti yanlış bir şekilde anlamışlardır. Onlar, bu ayetin, sadece müminlere has olduğunu göstermek için, “*Arş’ı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar (melekler), Rablerini hamd ile tesbih ederler, O’na iman ederler. Müminlerin de bağışlanmasını isterler*” (Mümin, 40/7) ayetine başvurmaktadırlar. Carullah’ın tespitince kelimacılar, bu ayette geçen “*müminlerin de bağışlanmasını isterler*” ifadesiyle, yukarıda geçen ayetin manasını tahsis etmektedirler. Dolayısıyla, onlara göre, melekler her insan için değil, sadece iman edenler için istiğfar etmektedir.

Carullah, kelimacıların yaptıkları bu tahsisin geçersiz olduğunu söylemektedir. Yukarıda da zikredildiği gibi, tahsisin gerçekleşmesi için, iki hükmün birbirine muvafık olmaması gerekmektedir. Burada ise her iki ayetin de hükmü birbirine muvafıktır. Yani meleklerin müminler için istiğfarda bulunması, aynı zamanda bütün insanlar için de istiğfarda bulunmasına aykırı değildir. İşte bunun için Carullah, kelimacıların bu tahsislerini gaffetten kaynaklanan batıl bir şey olarak görmektedir (Carullah 1911: 60).

Carullah’ı eleştiren Sabri’nin tespitine göre ayet umumiyete delil teşkil etmemektedir. Ona göre ayette geçen “men” harfi, mevsuf veya mevsul konomundadır. Bunun için ayet umumi mana taşımamaktadır. Dolayısıyla ayete göre melekler de bütün varlıklar için değil, belli varlıklar için istiğfar etmektedirler (Sabri 1988: 50). Gerçekten de fıkıh usulü kurallarına göre “men” harfi şart veya istifham olduğu halde umumiyeti, mevsul veya mevsuf olduğu halde hususiyeti ifade etmektedir (Molla Hosrev 2011: 147). Mezkûr ayette geçen “men” harfinin ne anlama geldiği konusu tartışmaya açık bir konu olmakla birlikte, kanaatimize göre bunun umumiyeti değil, hususiyeti ifade etmesi daha uygun görülmektedir. Her ne kadar Sabri, Carullah’ın sözüne karşı bu ayette meleklerin sadece müminler için istiğfarda bulunmalarını söylese de

durum tam olarak böyle değildir. Bunu delillendirmek için Sabri, “*Müminlere mağfiret diliyorlar*” (Mümin, 40/7) ayete dayanır. Ancak “*Yerdekilere için mağfiret diliyorlar*” ayetinde, meleklerin, bütün varlıklar için değil, sadece iman edenler için mağfiret dilemeleri görüşü destekleyen başka deliller de bulunmaktadır. Bu deliller açık bir şekilde yukarıdaki ayeti tahsis veya nesh etmeseler de en azından bu tarafın daha güçlü olduğunu göstermektedirler. Nitekim Tevbe suresinde Peygamber ve müminlerin, müşrikler için mağfiret dilemelerinin mümkün olmadığı belirtilmektedir.⁸ Bu ayet, kâfirlerin, en azından Peygamber ve müminlerin istiğfarından mahrum kaldıklarını göstermektedir. Peygambere ve müminlere müşrikler için istiğfarın yasak olduğu halde meleklerin böyle bir istiğfarda bulunmaları kanaatimizce pek mümkün görülmemektedir. Mustafa Sabri’nin de dile getirdiği “*Kâfir olup bu halde ölenler Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti altındadır. Onlar ebedi olarak bu lanet altındadır. Onlardan azap hafif edilmez ve onlara mühlet verilmez*” (Bakara, 2/161, 162) ayetler, müşriklerin, melekler tarafından lanet edildiklerini göstermektedir. Dolayısıyla burada melekler tarafından bir negatif fiil sadır olmaktadır. İstiğfar ise bunun tersine bir pozitif fiildir. Bunların bir arada bulunması yine mümkün görülmemektedir (Sabri 1988: 77, 78).

Her iki tarafın da delillerini dile getirdikten sonra, netice olarak meleklerin sadece iman edenler için istiğfar ettikleri kanaatine varabilmekteyiz. Meleklerin ancak Allah’ın emriyle hareket ettiklerini göz önünde bulundurarak onların, müşrikler için istiğfar yapmaları meselesini direkt Allah’a yöneltmek gerekmektedir. Meleklerin, yeryüzündeki bütün insanlar için istiğfar ettikleri sözünü, bu dünyada yapılan istiğfara hamletmek bizce mümkündür.

Yedinci burhan, “*Eğer kendilerine azap edersen şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin*” dedi” (Maide, 5/118) ayetidir. Bu ayette Hz. Musa’nın Allah’a söylediği sözler nakledilmektedir. Carullah, bu ayetten, kesin olarak bütün günahların dünyada affedebileceğini anlamaktadır. Yoksa, küfrün veya şirkin affedilemeyeceğini bilen Peygamber, böyle sözler söyleyemezdi ve bunlar Kur’an’da geçmezdi (Carullah 1911: 62, 63).

Mustafa Sabri ise, Carullah’ın bu iddiasına karşı çıkarak, Hz. Musa’nın müşrikler hakkında mağfiret duasını yapamayacağını söylemektedir. Nitekim Kur’an’da, Hz. Peygamber’e müşrikler hakkında dua etmenin yasağı geçmektedir (Tevbe, 9/113). Ayrıca Sabri, bu ayetin şart sıygasıyla geldiğine dikkat çekmektedir. Onun belirttiğine göre, şart sıygası, bir şeyin sıdkına veya vu-

⁸ “*Cehennem ehli belli olduktan sonra, yakınları da olsalar ne Peygamber’e, ne de iman edenlere müşrikler için istiğfar etmek yoktur*” (Tevbe, 9/113)

kuuna delalet etmemektedir. Dolayısıyla, bu ayet de kâfirlerin affedileceğine delil olamaz. Ayrıca Sabri, birçok ayette Allah'ın bütün günahları affedebileceğini dile getirilmesine dikkat çekmektedir. Onun Carullah ile tartışma noktası, bu affetmenin gerçekleşeceği, yoksa teoride olabileceği değildir (Sabri 1988: 82, 83). Gerçekten de yukarıda da zikrettiğimiz gibi Allah, kendi meşiyetinde ne olduğunu ve ne yapacağını şu ayette belirtmektedir “*Dileseydik, her nefse hidayetini verirdik, fakat benden şu söz hak oldu: “Muhakkak ki Ben cehennemli cinler ve insanlarla dolduracağım”*” (Secde, 32/13). Ancak şunu da belirtmek gerekir, bu ayet Allah'ın meşiyetini ve dolayısıyla yapacağını ortaya koymakla birlikte, cehennem azabının ebedi olduğuna veya günahların hiç affedilemeyeceğine delalet etmemektedir.

Yanlış tevil ve tahriflerden dolayı kelamcıları çokça eleştiren Carullah, Mu'tezile'den Mahmud Zemaşeri'nin şu sözlerini nakletmektedir: “Aklen, her günahkarı affetmek hasenattır. Günahkarın günahı çok büyükse, o zaman affetmek daha üstün bir hasenattır”. Carullah'a göre Zemaşeri bu sözlerini kendi mezhebinin hilafına söylemektedir; zira bu sözler şirkin de affedilebileceği anlamı gerektirmektedir (Carullah 1911: 63). Ancak Zemaşeri'nin sözlerinden şirkin de affedilebileceğini anlamak mümkünse de kanaatimize göre bu anlam zorunlu olarak çıkmamaktadır. Bundan ziyade Zemaşeri, “*Allah, kendisine şirk koşanları affetmez*” ayetinin tefsirinde, şirkin affolunması imkanından hiç bahsetmemektedir (Zemaşeri 1986: I/ 210). Ayrıca o, “*Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin, Allah bütün günahları affedecektir*” (Zümer, 39/53) ayeti tefsir ederken affetmeyi tevbeyle bağlamaktadır (Zemaşeri 1986: II/302). Tevbe ise sadece bu dünyada geçerli olan bir fiildir.

Yukarıda da zikredildiği gibi, Carullah'a göre müşrik ve kâfir, eğer tevbe etmemişse, o zaman cehenneme sokulacaktır ve belli müddet orada temizlendikten sonra yine cennete kavuşacaktır. Bunun için Carullah, her insanın sonuçta cennete gireceğini söylemektedir. Yoksa yukarıda da zikredildiği üzere Carullah, Allah'ın, şirk gibi günahı affetmeyeceğini beyan etmektedir.

Sekizinci burhan, “*Her kim Allah ile birlikte diğer bir tanrıya taparsa, ki bu hususla ilgili hiçbir delili yoktur, o kimsenin hesabı ancak Rabbinin nezindedir. Şurası muhakkak ki kâfirler kurtulamazlar. De ki: “Rabbim, başısla ve merhamet et! Sen merhametlilerin en iyisisin”*” (Müminün, 23/117, 118) ayetleridir. Burada ilk olarak Carullah'ın dikkat çektiği nokta, burhanı, yani delili yok iken şirk yapmak ifadesidir. Nitekim böyle bir şirke düşen insanın hesabı Allah'a aittir. Ayrıca ona göre bu ayet, bir kişiyi tekfir ederek, cehennemlik olduğunu söylemeyi imkânsız kılmaktadır. Zira ayetin belirttiğine göre en büyük günah olan şirke düşenin bile hesabı ancak Allah'a aittir.

Carullah'ın tespitine göre her bir dinin ehli, kendi dininin esaslarına ve kendi akıllarına göre Allah hakkında akideyi bina etmektedirler. Bir deyişle, her dinin kendi kelam ilmi ve bu ilmin delilleri ve delillendirme yöntemleri bulunmaktadır. Nitekim, her insanın, kendisine, zamanına, aklına göre bir imanı bulunmaktadır ve bu itikat, belirli insanların aklına göre kurulmaktadır.

Mezkûr ayette geçen ifadeye göre, delilsiz şirk düşenin hesabı ancak Allah'a aittir. Carullah, ayetin manasıyla ilgili şu soruyu sormaktadır: “Öyleyse delili elinde olduğu halde şirk düşenin durumu ne olacaktır?”. Yukarıda da dediği gibi, tevhit veya şirk olsun, her kişinin itikadı kendi nazarına, kendi deliline göredir. Dolayısıyla, ona göre, elinde delili olup şirk düşen, “*Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar*” (Bakara, 2/286) ayetinin gereğince affolunacaktır (Carullah 1911: 68, 69).

Carullah'ın ayetin manasıyla ilgili sorduğu ikinci sorusu şudur: “Hesabın manası nedir? Niçin bu hesap ancak Allah'a tahsis edilmiştir?”. Ona göre eğer bu hesap sadece amel defterinde kayıtlı günahları içerseydi, o zaman bu günahların hesabını kıyamet gününde melekler de alabilirdi. İşte bunun için o, bu hesabın günahlardan ve şirkten üstün bir şey ile ilgili olduğunu söylemektedir; zira bunlar, insanlara ve meleklerle de malumdur. Allah'a ait olan hesap, diğerlere bilinmez olup sadece O'nun ilminde olan şeyleri içermelidir. Carullah'a göre, kıyamet günü, burhanı elinde olmayıp şirk düşen biri, nazar ederken, kendi akıl gücünü tam olarak kusursuz kullanmış mı, kullanmamış mı hesap edilecektir. Sonuçta, eğer insan kusursuz kendi akıl gücünü kullanmış ise affolunabilir. Zira o insan Allah tarafından verilmiş akli tam olarak kusursuz kullanmış ama yine de tevhide gelememiş. Bu durumda tevhide anlamak insanın akıl gücünün üstünde olmaktadır (Carullah 1911: 69).

Carullah'ın eleştiren Sabri'ye göre mezkûr ayet, aslında Carullah'ın aleyhinde bir delil niteliğindedir. Kanaatimize ve Sabri'ni de görüşüne göre, “*Hesabı ancak Allah'a aittir*” cümlesi büyük bir tehdittir. Bunu bir teselli cümlesi olarak kabul etmek, bu tehdidi ortadan kaldırmaktadır. Hemen sonra gelen “*Kafirler kurtulamaz*” cümlesi de önceki cümlenin teselli olmadığını göstermektedir (Sabri 1988: 92).

Carullah, rahmetin umumiliğine dair erken dönem şahıslarının görüşlerini bildirerek, Taberi'nin tefsirinde geçen bir rivayeti nakletmektedir. Şa'bi'nin rivayetinde şöyle denilmektedir: “İki yurdun en çabuk bina edilecek ve en çabuk harap olacak yeri cehennemdir” (Taberi 2000: XV/484). Carullah'a göre bu, çok açık bir söz te'vili kabul edecek bir şey değildir. Carullah, müçtehit olan Şa'bi'nin bu sözlerinin, hepsinin sonuçta kurtuluşa ereceği inancının as-

lında Kur'an'a muhalif olmadığını gösterdiklerini söylemektedir. Şa'bi'nin derecesi malumdur; onun görüşlerini Carullah, kelimcilerin görüşlerinden daha üstün görmektedir. Ayrıca Carullah, Taberi'den İbn Mesud'un şu rivayetini nakletmektedir: "Mutlaka bir zaman gelecek ki cehennem kapıları kilitlenecek ve orada hiç kimse kalmayacaktır" (Taberi 2000: XV/484). Carullah, İbn Mesud gibi son derece güvenilir ve Kur'an alimi olan bir sahabinin görüşünü çok önemsemektedir ve onun bu sözünü, daha bir burhan olarak kabul etmektedir (Carullah 1911: 77).

Carullah'ın İbn Mesud'un bu sözlerini kesin bir delil olarak kabul etmesine rağmen, onu eleştiren Sabri, bu iki sözün sübutunu ve istidlalini meşhuk olarak nitelemektedir. Sabri'ye göre Şa'bi'nin sözü, cehennemle birlikte biraz daha uzun zamanda cennetin de yok olacağını bildirmektedir. Hâlbuki cennetin ebedi olduğunda şüphe bulunmamaktadır. Bunun için Sabri, bu sözü meşhuk saymakta ve delil olarak kabul etmemektedir. İbn Mesud'un sözüne gelince, Sabri'ye göre bunlar Kur'an'ın açık ayetlerine muhalif olduğundan delil olarak kabul edilemez. Bununla birlikte bu sözün sübutu da ayet ve hadisler gibi kati derecesinde değildir. Ancak İbn Mesud gerçekten de bunu söylemiş ise, o zaman sözü günahkâr Müslümanların durumuna hamledilmelidir. Sabri'nin belirttiğine göre İbn Mesud'un bu sözünün zayıf olduğunu destekleyen başka bir delil, onun "*Cehennem ehline: "Siz burada, yerde küçük taşlar sayısınca kalacaksınız" denilseydi,... ancak onlar için ebedilik vardır"* (Taberani X/179-180, 10384) hadisini rivayet etmesidir. (Sabri 1988: 137-140).

SONUÇ

Görüldüğü gibi Allah'ın rahmetinin herkesi kapsayacağına dair tartışmalar yeni değildir ve her dönemde olduğu gibi çağımızda da devam etmektedir. Bunu savunanlar veya karşı çıkanlar arasında önemli isimler bulunmaktadır.

Carullah, herkesin sonuçta cennete gireceği yolundaki yaklaşımın İslam'a yakışan bir inanç olduğunu söylemektedir. Ona göre böyle bir inanç İslam'a, sadece kendilerinin kurtulacağını iddia eden diğer dinler arasında bir fazilet katacaktır. Carullah'ın dediğine göre böyle bir inanca dair elinde hiçbir delili olmasaydı bile İslam'a sevgisi sayesinde onu İslami öğretiye kendi içtihiyatıyla katacağı (Carullah 1911: 27).

Carullah'ın görüşlerinde bir nevi dinlerin müsavatını, denliğini görebilmek mümkündür. Onun yaklaşımı bir yandan dini çoğulculuğa yakındır. Her din ehli sonuçta cenneti kazanacağı, her din ehlinde ki müşrikler de kendi dinleri üzeredir, kendi itikadı ve delilleriyle iman edeceği sözlerinden, fark-

lı dinleri neredeyse İslam'a denk gördüğünü tespit edebilmekteyiz. Hâlbuki, bilindiği gibi, Allah katında tek makbul din İslam olduğu bilinmektedir (Al-i İmran, 3/19, 85). Bununla birlikte Kur'an'da iman ve küfür, mümin ve kâfir arasında açık ayırım bulunmaktadır (bkz.: Kalem, 68/35, 36; Haşr, 59/20; Ka-firun, 109/1-6; ayrıca bkz.: Sabri 1988: 207-211).

Cehennemde kâfirlerin sonsuz olarak kalmaları tartışmaya açık bir konu olup, kanaatimize göre onların azap gördükten sonra cennete girecekleri konusu de ayrı bir meseledir. Zira Kur'an'da bir taraftan kâfirlerin cennete girmeleri çok zor olduğu belirtilmekte, diğer taraftan, “Allah'a şirk koşanlara Allah cenneti haram kılmıştır” (Maide, 5/72) denilmektedir. Dolayısıyla cehennem azabının ebediliği ayrı bir konu olup cennete kâfirlerin girmeleri ayrı bir konudur. Carullah ise bu konuyu fazla işlememiştir. Halbuki kanaatimize göre buna da ağırlık vermesi gerekirdi.

Carullah'ın, kelim alimlerine ve onların arkasında Müslüman alimlerinin çoğuna yönelttiği itirazların bir kısmı mübalağadan ibaret olduğunu düşünmekteyiz. Carullah, hasımlarını bazen taassupla suçlamaktadır. Mezhep taassubu vaki olan bir şeydir. Bu taassupta aşırıya gidenler hasımlarını cehenneme yollarlar. Ancak bu nadir görünen bir olaydır. Tabi olanları sayısına göre en büyük olan ve Ehl-i Sünnet olarak nitelenen fırkanın içinde bulunanlar da kendi aralarında farklı mezheplere ayrılmaktadır. Ancak bunlar birbirini cehenneme yollamazlar. Dolayısıyla Carullah'ın suçlaması, çoğu zaman da olduğu gibi sadece kısmen doğru olabilmektedir.

Nitekim Carullah, cehennem azabının hiç olmadığını söylememektedir. Ona göre Allah, bir kısım müminlere ve bir kısım müşriklere azap edecektir. Ahiret gününde Allah, ona göre, iyi amel yapan insanı azap tattırmadan cennete koyacaktır, azap etmeyi hak edenlerin bir kısmını da affeder, ama affetmediklerini cehennem azabına sokacaktır ve sonunda herkesi cennete yerleştirecektir. Carullah'a göre sonuçta müşrik de cennete kavuşacaktır, ancak onun cennete giden yolu daha uzun olarak cehennem üzerinden olacaktır. Dolayısıyla Carullah azabın vukuuna değil, azabın sonsuz olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır.

Kaynaklar/References

Abdullah bin Muhammed el-Hüsni el-Magribi, *el-Burhan ve'l-İ'tibar Fi'r-Reddi Ala Men Kâla Bi Fenai'n-Nar*.

Ateş, Süleyman (1989), Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 1, 3: 7-24.

Ateş, Süleyman (1990), Cennet Mü'minlerin Tekelindedir, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 3, 4: 85-94.

222 • MUSA CARULLAH'IN İLAHİ RAHMETİN GENİŞLİĞİ HAKKINDAKİ
DÜŞÜNÇESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

- Ateş, Süleyman (1990), Cennet Tekelcesi Mi?, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 1, 4: 29-37.
- Bağdadi, Abdülkahir bin Tahir (1977), *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyanü'l-Fırkati'n-Naciye*, Beyrut: Darü'l-Afaki'l-Cedide.
- Carullah, Musa (1912), *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*, Kazan: Umud.
- Carullah, Musa (1911), *Rahmet İlahiye Burhanları*, Orenburg: Şark Matbaası.
- el-İsfahânî, Rağib (2002), *Müfredat Elfazı'l-Kur'an*, thk.: Safvan Adnan Davudi, Dimaşk: Daru'l-Kalem.
- Görmez, Mehmet (1989), "Musa Carullah Bigi: Hayatı, Fikirleri ve Eserleri", Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Hocaoğlu, Mustafa (2010), "TDV İslam Ansiklopedisi "Azap" Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1: 335-341.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hadi'l-Ervah İle Biladi'l-Efrah*, Kahire: Matbaatu'l-Medeni.
- İbn Manzûr (1955), *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadır.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *er-Reddu Ala Men Kâle Bi Fenai'l-Cenneti ve'n-Nar*, Riyad: Daru Balnasiye.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, (1995), *Mecmu'u'l-Fatava*, Mecma'u'l-Melik Fehd Li'Tebaati'l-Mushafi's-Şerif, Medine.
- Kemâlî, Ziyaeddin (1910), *Felsefe-i İtikadiye*, Ufa: Vostoçnaya Peçat.
- Maraş, İbrahim (2002), *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, İstanbul: ÖTÜKEN.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr (2015), *Kitabü't-Tevhid (Açıklamalı Tercüme)*, çev.: Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, 7. Baskı, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Molla Husrev, Muhammad bin Faramurz (2011), *Miratü'l-Uşûl Şerh Mirkati'l-Vusûl*, Beyrut: Darü's-Sadr.
- Nevevi, Ebu Zekeriye Muhyiddin (1972), *el-Minhac Şerhu Sahihi Müslim bin Haccac*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Rızaeddin bin Fahreddin (1910), *Rahmet İlahiye Meselesi*, Orenburg: Vakit Gazetesi Matbaası.
- Sabri, Mustafa (1988), *Yeni İslam Müçtehitlerinin Kıymet-i İlmiyyesi, Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*, İstanbul: Bedir Yayınları.
- Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din* (2011), çev.: Bekir Topaloğlu, 9. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- San'ani, Muhammad bin İsmail el-Emir (1984), *Raf'u'l-Estar li-İbtali Edilleti'l-Kailina Bi Fenai'n-Nar*, thk.: Nasıruddin Elbani, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiye.
- Sübki, Takıyüddin (1247), *el-İ'tibar Bi Bekai'l-Cenneti ve'n-Nar*, Dimaşk, Suriye, Terakki.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (2008), *el-Müel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa.
- Taberani, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cem el-Kebir*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Taberi, Ebu Cafer (2000), *Cami'ül-Beyan Fi Te'vili'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1991), Azap, *TDV İslam Ansiklopedisi* (cilt: 4, ss. 302-309), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zemaşşeri, Mahmud Carullah (1986), *Keşşaf An Hakaiki Gavamizi't-Tenzil*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi.

1. DİN EĞİTİMİ KONGRESİ (Darıca, 26-28 Ekim 2017)

Sümeıra ARICAN* - Hasan SÖZEN - Vahdeddin ŞİMŞEK*****

Din eğitimi bilimcileri, din eğitimini bilimsel bir zeminde tartışmak, ulusal ve uluslararası alandaki gelişmeleri takip ederek Türkiye ve dünya gerçeklerine uygun bir anlayış geliştirilmesini sağlamak ve böylece din eğitiminin niteliğini arttırmak amacıyla toplantılar düzenlemektedir. Bu çabaların bir parçası, Türkiye’de Din Eğitimi alanında faaliyet gösteren akademisyenler arasında birlik ve eşgüdümü sağlamak ve yapılan/yapılmakta olan çalışmalarında niteliği arttırmak amacıyla, 1997 yılından itibaren yapılan koordinasyon toplantılarıdır.

2015 yılında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Bilim Dalı tarafından düzenlenen koordinasyon toplantısında, bu toplantılardan akademik anlamda daha fazla verim alınabilmesi amacıyla kongre düzenlenmesine yönelik öneriler sunulmuştur. Katılımcılar tarafından müzakere edilen bu öneri, 2011 yılında Yüksek Din Eğitimi Programları Kalite Değerlendirme Akreditasyon Derneği (DEKAD)¹ tarafından da kabul görmüş, bundan sonra Din

* Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: sumeyratekin@gmail.com

** Ar. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: hasan-sozen@windowslive.com

*** Ar. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
E-posta: wahsim2012@gmail.com

1 Bologna süreci kapsamında Türkiye, üye ülkeler ile birlikte eğitim sisteminde standartları geliştirme, farklılıkları azaltma ve eğitim sistemlerini birbiriyle uyumlu hale getirme sürecine girmiştir. İlahiyat Fakülteleri de söz konusu süreç dâhilinde akredite olma çalışmalarını sürdürmektedir. Din Eğitimiçileri de bu amaçla 2011 yılında DEKAD derneğini kurmuştur.

Eğitimi alanında çalışan araştırmacıları/akademisyenleri bir araya getirmek ve yapılan bilimsel çalışmaları ilgililere tanıtmak üzere “Din Eğitimi Kongresi” dzenlenmesine karar verilmiştir.

26-28 Ekim 2017 tarihleri arasında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, DEKAD, TİMAV, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü ve Darıca Belediyesi işbirliğinde organize edilen 1. Din Eğitimi Kongresi tüm bu gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve 123 eğitimcinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Kongrede iki gün boyunca Din Eğitiminin Teorik Boyutu, Yüksek Din Öğretimi, Yaygın Din Eğitimi, Din Eğitimi Tarihi, Din Eğitimi Kuramı, Din Öğretiminin Boyutları, Öğretmen Yeterlikleri, İHL Öğretim Programları, DKAB Öğretim Programları, Sosyal Hizmetler ve Engellilerin Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Çocuk Din Eğitimi, Din Eğitiminin Düşünsel Temelleri, Din Eğitimi Politikaları ile Öğretim Yöntemi ve Materyalleri konu alanlarına dair bildirileri içeren 12 oturumda toplam 64 tebliğ sunulmuştur.

1. Din Eğitimi Kongresi adıyla bu yıl ilk defa dzenlenen program Basın Yayın Kurumu Darıca Tatil Köyünde gerçekleştirilmiş olup program, dzenleme kurulu başkanı Doç. Dr. Ayře Zışan Furat’ın katılımcılara, kongre program içeriği ve katkıda bulunan kurum ve kuruluşlar hakkında bilgi vermesi ile başlamıştır. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dekanı Prof. Dr. Murteza Bedir selamlama konuşmasında, geçmiş yıllarda yapılan din eğitimi koordinasyon toplantılarından din eğitimi kongresine geçiş yapılmasının din eğitimi alanı için oldukça önemli bir kazanım olduğunu ve DEKAD’ın kurulmuş olmasının bu alanda yapılan çalışmaların akredite olması ve daha çok tanınır hale gelmesi noktasında yardımcı olacağını belirtmiştir. Din Öğretimi Genel Müdürü Nazif Yılmaz ise konuşmasında “Son yıllarda din eğitimi ve öğretimiyle ilgili ciddi çalışmalar yapıldığını, bu çalışmaların sonucunda DKAB derslerinin Ortaöğretimde 2 saate yükseldiğini” ifade ederek değer eğitimi bağlamında diğer disiplinler ile işbirliğine gidildiğini vurgulamıştır.

Protokol konuşmalarının ardından, din eğitimi bilim dalının duayen hocalarının katılımıyla özel bir oturum dzenlenmiştir. Bu özel oturumun başkanı Prof. Dr. Beyza Bilgin, oturumun diğer katılımcıları ise Prof. Dr. Halis Ayhan, Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı, Prof. Dr. Selahattin Parladır olmuştur. Prof. Dr. Beyza Bilgin “Din Eğitiminin Bilimselleşme Serüveni ve Geleceği” başlıklı konuşmasında din eğitimi alanına dair tecrübelerini paylaşırken, kendisini bu alana yönelten deneyimlerinden bahsetmiştir. Din eğitimiyle ilgili yaptığı Almanya eğitim sistemi araştırması, doktora tezi çalışması ve sonrasında din eğitimi derslerinin zorunlu olma sürecini katılımcılarla paylaşan Bilgin,

din eğitiminde amacının çocukların sorduğu dini içerikli zor sorulara cevap verebilmek olduğunu ifade etmiştir. Asıl amacın ilmiyal bilgisi vermek olmadığını, bir şeyi ezberletmeyi içselleştirme olarak kabul edenlerin o dönemde de, günümüzde de var olduğunu ifade eden Bilgin'in sunumunun ardından, sözü Prof. Dr. Halis Ayhan almıştır. Konuşmasında eğitim serüvenini ve Prof. Dr. Beyza Bilgin ile tanışma hikâyesini anlatan Ayhan, Türkiye'de mevcut DKAB derslerinin 12 Eylül sürecinde müfredat içerisinde zorunlu olabilmesi için yapılan çalışmaları dinleyicilerle paylaşmıştır. Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı ise İslam eğitim sisteminin merkezinde kitabın olduğunu hatırlatarak din eğitimcilerinin metinle ilgili sorunlarının olduğunu belirtmiştir. Günümüzde hurafeleştirilen bir din algısı olduğunu ve akıllı kullanabilme becerisini artıracak bir din eğitimine ihtiyaç duyulduğunu ifade eden Bayraklı'nın ardından özel oturumun son konuşmacısı olan Prof. Dr. Selahattin Parladır, din eğitimi alanının engellerini, bu alanda yaşanan problemleri ve bu probleme getirilen çözüm önerilerini örnekleri ile anlatmıştır. Oturum, hocaların genç akademisyen adaylarına tavsiyelerinin ardından hediye ve katılım belgesi takdimiyle sona ermiştir.

İlk gün öğleden sonraki oturumlarda din eğitimi bilim dalının birçok farklı yönü tartışılmıştır. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim üyesi Prof. Dr. Abdurrahman Dodurgalı, "İlahiyat Fakültelerinin Gelecek Vizyonu" başlıklı sunumunda İlahiyat fakültelerinin yeni kurulan Laik Cumhuriyet içerisinde dini kurumların üstünde bir yapı olarak toplumun din konusundaki sorunlarını çözmek, köklü dini kültürel birikimini günümüze taşımak gibi misyonlarının olduğunu belirtmiştir. Dodurgalı konuşmasında İlahiyat Fakültelerinin AB giriş sürecinde ülkemizin şartları ve imkânları dâhilinde yeni vizyonlar ortaya koyarak toplumun beklentilerini karşılamak zorunda olduğunu da vurgulamıştır. "Türkiye Dini Yükseköğretiminin Bir Din Anlayışı Var Mıdır? (Dini Yükseköğretimin Toplumun Din Anlayışları Üzerine Etkisi)" başlıklı bildirisinde Prof. Dr. Nurullah Altaş, ilahiyat fakültelerinin üniversitelerin genel amaçlarına hizmet eder bir şekilde yola çıktığını, ancak toplumun din anlayışını/anlayışlarının oluşumu üzerindeki etkisinin yeterli olmadığını belirtmiştir. Altaş, Alevilik tartışmaları, tarikatlar ve FETÖ olgusunun ortaya çıkmasının sebepleri arasında yüksek din öğretimin bilgiyi üretmede ve topluma ulaştırmada yetersiz kalması olduğunu da ifade etmiştir. Aynı oturumda Prof. Dr. Hamit Er, "İlahiyat Fakültesi Programları Üzerine Tarihi Bir Perspektif" başlıklı tebliğinde, ilahiyat fakültelerinin gelişim süreci ve yüksek din öğretiminin Osmanlıdan Cumhuriyet'e geçiş sürecini kısaca anlattıktan sonra, mevcut yüksek din eğitimi programlarını değerlendirmiştir. Din adamlarının

kültür adamı olmadığı sürece toplumun beklentilerini ve ihtiyaçlarını karşılayamayacağını belirten Er, bu bağlamda modernite ve modernleşme olgusunu dikkate alarak yükseköğretim programlarının yeniden düzenlenmesi gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bir diğer bildiri sahibi Prof. Dr. Halit Ev, “İlahiyat Fakültelerinde Amaç Problemi” başlıklı bildirisine “ilahiyat fakülteleri din adamı mı, yoksa ilim adamı mı yetiştirir?” sorusunu ile başlamıştır. İlahiyat öğrencilerinin okuduklarını, ancak sorgulamadıklarını sadece naklettiklerini de sözlerine eklemiştir. Ev, tebliğini, “eğer imam hatip liselerinin görevini ilahiyat fakülteleri, ilahiyat fakültelerinin görevini Diyanet İşleri Başkanlığı yapmaya devam ederse sonuç hüsrana olacaktır” diyerek tamamlamıştır.

Bir diğer oturumda Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar; “bir eğitim sisteminin içerisinde bulunduğu toplumun sahip olduğu kültürü göz ardı etmesinin mümkün olmadığını, dolayısıyla kültürün bir parçası olarak dinin de kültürel pedagoji içerisinde yer alması gerektiğini” ifade etmiştir. Yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürüten Diyanetin pratik tarihi üzerine çalışmalar yapan Prof. Dr. İrfan Başkurt ise, Cumhuriyet ile birlikte yaygın din eğitimcisi olan imam, hatip ve vaizlerin nitelik ve niceliğine dair bilgiler paylaşmıştır. Başkurt tebliğini, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki din hizmetleri alanında yer alan personel eksikliğinin yaygın din eğitime oldukça zarar verdiğini ifade ederek tamamlamıştır. Din Eğitimi Tarihi çalışmaları ile tanınan Prof. Dr. Şakir Gözütok, Hz. Ömer döneminde yapılan eğitim ve öğretim faaliyetleri hakkında bilgi vermiş, bu faaliyetlerin belli bir plan ve program dâhilinde gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın ise, “Din Eğitiminde Çoğulculuk” konulu tebliğinde, farklı dünya görüşüne sahip bireyleri bir arada tutabilmek için din eğitiminin hedefleri arasında çoğulcu duyarlılığın olması gerektiğini belirtmiştir. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim üyesi Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, “Anlayış, Saygı ve Hoşgörü Bağlamında Din Eğitiminin Amaçlarını Yeniden Düşünmek” başlıklı tebliğinde, ülkemizde din eğitiminin amaçlarının teorik ve pratik boyutlarının uygulanması noktasında problemler olduğunu ve çözüm için insan ve toplum hayatı ile dini bilgilerin birbirleriyle yakın ilişkide olması gerektiğini ifade etmiştir.

Kongrenin bir başka oturumunda Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nden pek çok tebliğci sunum yapmıştır. Daire Başkanı Dr. Ahmet İşleyen, seçmeli dersler arasında yer alan Hz. Muhammed’in Hayatı 5-8., 9-12. sınıflar ile Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler derslerinin öğretim programlarının temel becerileri geliştirme temelli olarak güncellendiğini ifade ederken, Zeliha Karaağaç din eğitimi bağlamında Alevilik meselesi hakkında bilgiler vererek, demokra-

tikleşme süreciyle birlikte, özellikle son 5 yıl içerisinde yaşanan gelişmelerden bahsetmiştir.

Kongre, katılımcılara pekçok yüksek lisans ve doktora öğrencisi tarafından yapılmış ve/veya yapmakta olan çalışmalar hakkında bilgi sahibi olma imkanı da sağlamıştır. Bu çalışmalardan biri, Arş. Gör. Aslıhan Kuşçuoğlu'na aittir. "Finlandiya'da Din Eğitimi" başlıklı yüksek lisans tezini sunan Kuşçuoğlu, Finlandiya hakkında verdiği genel bilgilerin ardından, din eğitiminin yasal zeminini açıklamış, eğitim sisteminde başarısıyla ünlü Finlandiya'da dinin toplumu inşa sürecinin en önemli parçası olduğunu, özgür ve hoşgörülü bireyler yetiştirmek isteyen bu eğitim sisteminde din eğitiminin bu amaçlara hizmet eder özellikte olduğunu vurgulamıştır.

Son değerlendirme oturumu Prof. Dr. Selahattin Parladır başkanlığında Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın, Prof. Dr. Hamit Er ve Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar'ın katılımlarıyla gerçekleştirilmiştir. Prof. Dr. Selahattin Parladır, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından gerçekleştirilen faaliyetlerin olumlu olduğunu ancak söz konusu sosyal\ kültürel faaliyetlerin zorlayıcı olmadan kendiliğinden oluşmasının daha faydalı olacağını ve sonuçların niyetler kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. Prof. Dr. M. Şevki Aydın, din eğitimcilerinin görev yaptıkları fakültelerde eğitimi dönüştürücü niteliğe sahip olmalarının önemine değinerek bunun üzerinde hassasiyetle düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca din eğitiminin bilimselleşmesi sürecinde Kur'an'ı Kerim'i kâinat kitabıyla birlikte okuyarak bizzat Kur'an'ın emri olan bu sentezi dikkate almamız gerektiğini de dile getirmiştir. Seçmeli derslerin değerlendirilmesi için çok boyutlu veri elde etme imkânı sunacak saha çalışmalarının yapılması gerekliliğini vurgulayan Aydın, din eğitimi bilimcilerinin alanın kavramlarının doğru kullanımı konusunda titiz olmalarının önemine değinerek kavramsal netliğin zihinsel netliğe ulaştıracağını ifade etmiştir. Prof. Dr. Selahattin Parladır tekrar sözü alarak, çocuğun için içine girmediği bir eğitimin istenilen hedeflere ulaştırılamayacağını vurgulamıştır.

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, dönem başkanı olduğu DEKAD (Yüksek Din Eğitimi Programları Kalite Değerlendirme ve Akreditasyon Derneği)'in kuruluş amacı ve sürecine değindiği konuşmasında bu derneğe aktif katılım ve üyelik konusunda bütün din eğitimcilerinin katkılarını belediklerini dile getirmiştir. Prof. Dr. Hamit ER, Din Eğitimi Anabilim Dalı'nın ilk probleminin senkronizasyon olduğunu belirtmiştir. Özellikle lisans eğitimi konusunda senkronize olunmasının ve belli bir eş güdümün sağlanmasının önemine değinen Er, yüksek din öğretimi probleminin halen devam ettiğini söyleyerek

ilahiyat eğitiminin ülke genelinde eğitimsel bütünlüğe ulaşması gerektiğini ifade etmiştir. Er, üniversitelerin kalitelerini ortaya koyacakları farklılıkların lisansüstü eğitimde oluşmasının daha etkili olacağını vurgulamıştır.

Oldukça yoğun bir katılımıla iki gün süren oturumlarda, din eğitimi biliminin dünü, bugünü ve yarınını kapsayan pek çok konu, örgün ve yaygın din eğitimi başta olmak üzere çok çeşitli alanlardaki problemleri ve çözüm önerileri ile birlikte tartışılmıştır. Kongrede din eğitimi alanında yapılacak bilimsel çalışmaların önemi bir kez daha vurgulanmış ve kapanış toplantısında bir sonraki kongre organizasyonu da planlanmıştır. Bu görev Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı tarafından üstlenilmiştir.

KİTAP TANITIMI

Gus Martin, Terörizm: Kavramlar ve Kuramlar

Çevirmenler: İhsan ÇAPCIOĞLU, Bahadır METİN

Adres Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2017, 376 sayfa.

Mehmet AKIN*

Gus Martin'in kaleme aldığı İhsan Çapcıoğlu ve Bahadır Metin'in İngilizceden Türkçeye çevirdiği *Terörizm: Kavramalar ve Kuramlar* isimli kitap, üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci ana bölüm içerisinde terörizmi anlamak başlığı altında Bölüm 1'de "terörizmin tanımı" başlığı altında siyasal aşırılıkçılığı anlamak, aşırılıkçılığın tanımı, şiddet yanlısı aşırıkçıların ortak özellikleriyle birlikte bu yönelime sahip insanların dünyası ele alınmaktadır. Aynı bölümde resmi ve gayri resmi tanımlar yapılarak, bu tanımlar örneklendirilerek Birleşik Devletler'de terörizm ve terörizm türleri ortaya konulmaktadır. Terörist hedefleri anlamak için, hedefler, terörist mi özgürlük savaşçısı mı? sorularıyla konu üç farklı perspektiften detaylandırılmaktadır. Bu çerçevede siyasal şiddet, savaşçı olan ve olmayan, hedef ayırt eden ve etmeyen güçler şeklinde açıklanmaktadır.

Birinci ana bölüm içerisinde Bölüm 2'de tarihsel perspektifler ve ideolojik kökler ile terörizmle ilgili tarihsel perspektifler antik çağdan başlatılarak, Roma çağı, karanlık çağlar, Fransız devrimi, on dokuzuncu yüzyıl ve modern çağa kadar örneklendirilmektedir. Terörizmin ideolojik kökleri 11 Eylül 2001 ve yeni terörizm çağı başlıklarıyla ele alınmaktadır. Birinci ana bölüm, Bölüm 3'te terör şiddetinin nedenleri araştırılmakta, adaletsizliğin sonucu olarak siyasal şiddet, gruplar arası çatışma ve kolektif şiddet, terörizmin psikolojik, sosyolojik ve kriminolojik açıklamalar yer almaktadır. Siyasal şiddet için ah-

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
E-posta: akinmehmet55@hotmail.com.

laki gerekçeler, teröristlerin ahlâkî inanışları, iyinin ve kötünün basitleştirilmiş tanımı, ütopya arayışı ve kendini feda etme kuralları işlenmektedir. Birinci ana bölüm, Bölüm 4'te, terör şiddeti ve medyanın rolü ele alınmaktadır. Medyanın rolünü anlamak, kitle iletişimi ve teröristlerin mesajı, yazılı ve sözlü medya, radyo televizyon, internet ve sosyal medya başlıklarıyla terörizmi haber yapmak konuları işlenmektedir. Bilgiyi yeni bir savaş alanı sunan basın ve medya konularıyla birlikte bu alanın sorunları ele alınmaktadır.

İkinci ana bölümde terör ortamları ele alınmaktadır. İkinci ana bölüm, Bölüm 5'te devlet terörizmi ve devlet terörizmine ilişkin perspektifler himaye ve yardım modeli devletin himayesi ve yardımı şeklinde anlatılmaktadır. Yurtiçinde devlet terörizmi başlığıyla devlet otoritesini meşrulaştırmak, yurtiçinde devlet otoritesi, resmi olmayan baskı, huzurun temini için devlet terörizmine başvurmak şeklinde anlatılmaktadır. Dış politika olarak terörizm ahlaki ve teknik destek, seçici ve aktif katılım işlenmektedir. İkinci ana bölüm, Bölüm 6'da şiddet yanlısı muhalefetle ilgili perspektifler devrimci, nihilist ve milliyetçi muhalif terörizmi anlatılmakta, bu terör şeklinin uygulanma türleri açıklanmaktadır. Aynı ana bölüm, Bölüm 7'de benim en çok önemsendiğim ve alanımla ilgili gördüğüm dini motifli terörizm ele alınmaktadır. Dini motifli şiddet üzerine tarihsel perspektifler Yahudi-Hristiyan antik çağı, haclı seferleri, Haşhaşiler ve modern Arap aşırılıkçılığıyla örneklendirilmektedir. Bu bölümde Dini motifli terörizmin uygulanmasında özellikle cihadın birincil dini neden olarak gösterilmesi terörizmle ilişkilendirilen Müslümanların yönelimleri açısından oldukça önem taşımaktadır. İkinci ana bölüm Bölüm 8'de uluslararası terörizmi anlamak adına farklı etkiler sıralanmaktadır. Uluslararası terör ağları ve ortamları yeni terörizmin uluslararası boyutu değişik örneklerde ele alınmaktadır. İkinci ana bölüm, Bölüm 9'da Amerika Birleşik Devletlerinde yurtiçi terörizmi sol ve sağ kanat aşırılığı ve bunun sonunda ortaya çıkan terörizmden bahsedilmektedir.

Üçüncü ana bölümde terörist savaş alanları ele alınmakta, üçüncü ana bölüm, Bölüm 10'da terörle mücadele ve terörizmle savaşın yolları aranmaktadır. Bunların başında gelen güç kullanımı farklı mücadele çeşitleriyle verilmektedir. Terörizmle savaşmanın dışında bastırma seçenekleri, gizli operasyonlar, istihbarat, gelişmiş güvenlik ve ekonomik yaptırımlar terörizmle mücadele şekilleri olarak anlatılmaktadır. Bütün bunlara ek olarak savaş dışında uzlaşmacı seçeneklerin yanı sıra hukuki yaptırımların varlığı ele alınmaktadır. Üçüncü ana bölüm, Bölüm 11'de iç güvenlik perspektifi yerli dini motifli terör örgütlerinin tehdidi ve kriz durumlarında iç güvenlik değerlendirilmektedir.

Birleşik devletler örneğinde iç güvenlik, kanunlar bağlamında terörle mücadele, istihbarat ve iç güvenlik kurumları ele alınmaktadır. Özgürlük açısından sivil oluşumların güvenliği sağlamadaki dengeleyici rolüne dikkat çekilmektedir. Üçüncü ana bölüm, Bölüm 12’de terörizmin gelecekteki eğilimlerine göre tahminler yürütülmektedir. Terör ortamları 21. Yüzyıldaki yeni teknolojilerin yansımalarıyla birlikte değerlendirilmektedir. Teknolojinin getirdiği yeni terör oluşumlarına karşı terörle mücadeleyi yeniden değişik açılardan ele alarak sunmaktadır.

Terörizm: Kavramlar ve Kuramlar kitabında geçmişten günümüze terörizme sebep olan farklı gerekçeler de dile getirilmektedir. Bu gerekçelerin anlaşılması terörizmle mücadelenin daha etkin yapılabilmesi için önem taşımaktadır. Özellikle İslam’ın terörizmle sıklıkla anıldığı günümüzde kavramların doğru anlaşılması ve yerli yerinde kullanılması son derece önem arz etmektedir. Gus Martin’in çalışması, bu önemli ihtiyaca karşılık verebilecek niteliktedir. Özellikle dini motifli terörizmin kaynağı olarak görülen ve İslam’da temel ilke olarak kabul edilen cihat kavramının tanımlanması dikkat çekicidir. Gus Martin cihadı batıdaki yaygın olan yanlış yorumlamaların aksine, terim anlamıyla silahlı bir çatışma ya da fanatik kutsal savaştan ziyade kutsal bir mücadele olarak tanımlamaktadır. Yine bu tanımına radikal Müslümanlar tarafından verilen kutsal bir savaş anlamından çok Allah yolunda gayret gösterme çabası anlamı yüklenilmesi gerektiğini vurgulamakta ve cihadı büyük cihat ve küçük cihat olarak iki başlık altında ele almaktadır. Büyük cihat; her insanın doğru olanı yapmak için kendi içinde, kendi başına yaptığı mücadeleyi ifade eder. Küçük cihat; İslam’ın dışı karşı savunulmasını gerektirir. Müslümanlar, müminler topluluğu saldırıya uğradığında askeri savunma dâhil olmak üzere İslam’ı savunmaktır. Bu tanımlamalardan yola çıkarak sadece batıdaki yaygın anlayışın yanlış olmadığı, aynı zamanda cihatla ilgili İslam aleminde oluşan yönelimlerin ve anlamlandırmaların da yanlışlığı açıkça anlaşılmaktadır. Eser, bu nitelikleriyle, ufuk açıcı bir çerçeve üzerine kurulu olup alana ilgi duyan her düzeyden okuyucunun rahatlıkla anlayabileceği bir dil ve üsluba sahiptir.

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 akademikyen 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 adlandırılmalarında, 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.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-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.