

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

2015/2

yıl: 6 cilt: VI sayı: 12

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
2015/2 Cilt/Volume: VI Sayı/Number: 12
ISSN 2146-4901

Bu dergi **EBSCO** Host Research Database veri indeksi tarafından izlenmekte,
ASOS, İSAM, Akademik Dizin ve **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Editör Yard./Co-Editors

Arş. Gör. İsmet TUNÇ - Arş. Gör. Talip DEMİR

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet AYDIN

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

Yrd. Doç. Dr. Nurullah AĞITOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT

Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Öğr. Gör. Mehmet BAĞIŞ

Öğr. Gör. Enes VELİ

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Talip DEMİR

Arş. Gör. İsmail KURT

Arş. Gör. Abdullah ŞİMŞEK

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

Redaksiyon / Redaction

Arş. Gör. Ahmet Yasin TOMAKİN

Baskı/Publication

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

Baskı

İLBAY MATBAA

Basım Tarihi / Publishing Date

Aralık 2015 / December 2015

Yönetim Yeri/Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Gündoğdu Mah. Sema Küçüksöz Cad. Gençlik ve Spor İl Müdürlüğü Karşısı
73000 Şırnak / Merkez

Tel:+90 486 216 70 05 Faks: +90 486 216 70 06

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Ü.
Prof. Dr. M. Hilmi UÇAN, Afyon Kocatepe Ü.
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Ü.
Prof. Dr. Latif TOKAT, Rize Recep Tayyip ERDOĞAN Ü.
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ, Dicle Ü.
Doç. Dr. Hayri KAPLAN, Çukurova Ü.
Doç. Dr. Mehmet AKBAŞ, Mardin Artuklu Ü.
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN, Yıldırım Beyazıt Ü.
Doç. Dr. Ousama EKHTIAR, Bingöl Ü.
Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Doç. Dr. Yahya SUZAN, Dicle Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKBAŞ, Mardin Artuklu Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ata AZ, Yıldırım Beyazıt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN, Bingöl Ü.
Yrd. Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ, Erzincan Ü.
Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Kasım ERTAŞ, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mesut KAYA, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Osman Nuri KARADAYI- Karadeniz Teknik Ü.
Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT, Şırnak Ü.

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Hasan ELİK, Marmara Ü.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI, Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Ü.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Ü.
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.
Doç. Dr. Ali Osman KURT, Yıldırım Beyazıt Ü.
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Şırnak Ü.
Doç. Dr. Kiyasettin KOÇOĞLU, Bozok Ü.

İÇİNDEKİLER

6 | editörden

Makaleler

- 7-34 | **Mehmet Şükrü ÖZKAN**
Paul F. Knitter'in Tanrı Merkezli Dini Çoğulculuk Modeli ve Hıristiyanlık Yorumu
- 35-48 | **Ahmad Said ALHUSSAIN**
Anlam Açısından Tasavvuf ve Gazzalî'de Tasavvuf Düşüncesi
- 49-76 | **Faruk ÖZDEMİR**
Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da "Maraz" ve Türevleri
- 77-102 | **Abdulcebbar KAVAK**
Kaçar Hanedanı Döneminde (1795-1925) İran'da İrşad Faaliyeti Yürüten Nakşbendî-Hâlîdî Şeyhleri
- 103-114 | **Hüseyin GÜNEŞ**
Beytüşşebap Tarihi Üzerine Notlar
- 115-134 | **Yakup AKYÜZ**
Dostoyevski'nin Eserlerinde Peygamber Algısı
- 135-150 | **Mustafa ÖNCÜ**
Kur'an-ı Kerim'de Yer Alan Rubâî İsimlerin Arap Dilinde Fiil Kipiyle Kullanılması
- 151-171 | **Mehmet Nurullah AKTAŞ**
Molla Hüseyin Bateyî'nin Çalışmalarında Kur'an'ın Kaynaklığı Üzerine

Metin Neşri

- 173-184 | **İbrahim BAZ, Abdullah ŞİMŞEK, M. Tayyip DURCEYLAN**
Mesnevihan Hâfız Feyzullâh Efendi'nin Hakâyık-ı Semâ İsimli Risâlesi

Çeviriler

- 185-199 | **Steve BRUCE (Çev.: Talip DEMİR)**
Din ve Rasyonel Seçim: Dinî Davranışın Ekonomik Açıklamasının Bir Eleştirisi

Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 201-205 | **Fethi Kerim KAZANÇ (Tanıtın: Saim GÜNDOĞAN)**
Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları
- 206-210 | **Jürgen ELSASSER (Çev.: Emre ERTEM)**
Batılı Gizli Servislerden İŞİD'e Giden Yol
Tanıtın: İsmail KURT

CONTENTS

6 | editorial

Articles

- 7-34 | **Mehmet Şükrü ÖZKAN**
Paul F. Knitter's Model of Religious Pluralism Based on God and His Interpretation of Christianity
- 35-48 | **Ahmad Said ALHUSSAIN**
Sufism and Ghazali's View on Sufizm in Terms of the Meaning
- 49-76 | **Faruk ÖZDEMİR**
A Semantical and Analytical Approach to the Root of "al-Maraz" and Its Derivatives in the Qur'an
- 77-102 | **Abdulcebbar KAVAK**
Activities of Naqshbandi-Khâlidî Sheikhs in Iran During The Qajar Dynasty (1795-1925)
- 103-114 | **Hüseyin GÜNEŞ**
Notes on The History of Baytushabap
- 115-134 | **Yakup AKYÜZ**
The Perception of Prophet in Dostoevsky's Works
- 135-150 | **Mustafa ÖNCÜ**
The Words Located as Name in the Holy Quran Used by the Arabs as Four Letter Verbs
- 151-171 | **Mehmet Nurullah AKTAŞ**
The Reflection of the Source of the Qur'an in Molla Hussein Bateyi's Works

Editing

- 173-184 | **İbrahim BAZ, Abdullah ŞİMŞEK, M. Tayyip DURCEYLAN**
Saint Hafız Feyzullah's Letters Called Hakâyık-ı Semâ

Translations

- 185-199 | **Steve BRUCE (Translator: Talip DEMİR)**
Religion and Rational Choise: A Critique of Economic Explanation of Religious Behavior

Book Reviews

- 201-205 | **Fethi Kerim KAZANÇ (Reviewer: Saim GÜNDOĞAN)**
Essays of the Science of Kalam on Being, Knowledge, Value and Politics
- 206-210 | **Jürgen ELSASSER (Translator: Emre ERTEM)**
The Road toward ISIS from Western Secret Services
Reviewer: İsmail KURT

Editörden

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12. sayısını yayımlamanın kıvancını taşıyoruz. Emegini esirgemeyenlere teşekkür ederiz.

Bu sayıda son zamanlarda çokça gündemde olan dini çoğulculuk konusuna **“Paul F. Knitter’in Tanrı Merkezli Dini Çoğulculuk Modeli ve Hıristiyanlık Yorumu”** üzerinden yer verilerek Tanrı merkezli çoğulcu modelin benimsenmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Sonraki makale **“Anlam Açısından Tasavvuf ve Gazzali’de Tasavvuf Düşüncesi”** adını taşımakta, Gazzali’nin bu düşünceden nasıl etkilendiğine yer vermektedir. Diğer makale **“Semantik ve Analitik Açından Kur’ân’da “Maraz”ve Türevleri”** adını taşıyor. Yazar, Kur’ân’da yer alan *maraz* kökü ve türevlerini semantik ve analitik açıdan inceleme konusu yapmıştır. **“Kaçar Hanedanı Döneminde (1795-1925) İran’da İrşad Faaliyeti Yürüten Nakşbendî-Hâlidî Şeyhleri”** adlı makalede Nakşbendî-Hâlidî şeyhlerinin İran’daki faaliyetleri, Kaçarların Osmanlı ve Rusya ile olan ilişkilerinde oynadıkları rol üzerinde durulmuştur. **“Beytüşşebap Tarihi Üzerine Notlar”** adlı çalışmada klasik İslam kaynaklarının verilerinden yola çıkılarak söz konusu mekânın tarihine ışık tutulmaya çalışılmıştır. **“Dostoyevski’nin Eserlerinde Peygamber Algısı”** adlı makalede Dostoyevski’nin eserlerinden hareketle peygamberlik inancı ve İslam’a bakışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bir diğer makale **“Kur’ân-ı Kerîm’de Yer Alan Rubâ’î İsimlerin Arap Dilinde Fiil Kipiyle Kullanılması”** adını taşımaktadır. Makalede Kur’ân’da yer alan sayıca sınırlı rubai fiiller üzerinde durulmakta; ses-anlam ilişkisine yer verilmektedir. **“Molla Hüseyin Bateyî’nin Çalışmalarında Kur’ân’ın Kaynaklığı Üzerine”** isimli makale Molla Hüseyin Bateyî’nin Mevlid-i Şerif’indeki Kur’ânî temalar ve Kur’ân’dan yaptığı iktibaslar ele alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

Diğer sayılarda görüşmek dileğiyle...

Editör

Paul F. Knitter'in Tanrı Merkezli Dini Çoğulculuk Modeli ve Hıristiyanlık Yorumu

Mehmet Şükrü ÖZKAN*

Özet

Bu çalışma Paul F. Knitter'in Tanrı merkezli dini çoğulculuk hipotezini ve bu hipotez bağlamındaki Hıristiyanlık yorumunu incelemektedir. Knitter, Tanrı merkezli dini çoğulculuk hipotezini oluştururken, birleştirici çoğulculuk teorisini ve göreceli hakikat düşüncesini temel almaktadır. Ayrıca dini çeşitlilik karşısındaki mevcut Hıristiyan tutumlardan vazgeçilmesi ve yeni hakikat düşüncesiyle birlikte Tanrı merkezli çoğulcu modelin kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu sebeple özellikle Hıristiyanlık üzerinde durarak, yeni bir kristoloji oluşturma gayreti içine girmiştir. Bu çalışmada temel amaç hem kurulan hipotezin tutarlı olup olmadığını hem de yeni kristoloji anlayışının Hıristiyanlar tarafından kabul edilebilirlik imkânını irdelemektir.

Anahtar Kelimeler: Çeşitlilik, çoğulculuk, hakikat, Hıristiyanlık, kristoloji

Paul F. Knitter's Model of Religious Pluralism Based on God and His Interpretation of Christianity

Abstract

This study deal with Paul F. Knitter's hypothesis of religious pluralism based on God and his interpretation of Christianity which in the context of the hypothesis. Knitter grounds on the theory of integrative pluralism and the thought of relative truth when he constitute hypothesis of religious pluralism based on God. In addition, he argued that the present attitude of Christianity which opposes religious diversity has to be giving up, and also pluralistic model based on God together a new idea of truth must be accept. For this reason he tried to create a new Christology in particular persistently deliberated Christianity. This study aims to examine both the possibility of acceptability by Christians for a new idea of Christology and the hypothesis is coherence or not.

Key Words: Diversity, Pluralism, Truth, Christianity, Christology

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A.B.D.
msozkan1250@hotmail.com

Giriş

Hakikat ve kurtuluş açısından farklı iddialara sahip dinlerin bulunduğu günümüz dünyasında dini çeşitlilik meselesi karşısında üç temel tutumdan bahsedilmektedir. Bunlardan ilk ikisi, mutlak hakikatin tek bir dine bulunduğu, kurtuluşun yegâne yolunun bu din olduğunun iddia edildiği dışlayıcılık ve hakikatin bir nebze de olsa diğer dinlerde bulunabilme ihtimalinin aynı zamanda diğer dinlerin muhtemel kurtuluş yolları olduğunun kabul edildiği kapsayıcılıktır. Hakikate sahip olma ve kurtuluşa erdirmeye açısından bütün dinlerin eşit görüldüğü tutum ise dini çoğulculuk olarak nitelendirilmektedir. Çoğulcu anlayış diğer ikisine nazaran son dönemde sistemli şekilde işlenmeye başlamıştır. Ernst Troeltsch, W. E. Hocking ve Arnold Toynbee gibi düşünürlerin çoğulcu düşünceleri bulunmakla birlikte daha sonra dini çoğulculuğun sistemleştiricileri olan John Hick ve Cantwell Smith de ciddi çoğulcu hipotezler oluşturmuştur.

Son dönemde Paul F. Knitter, John Hick'in bazı düşünceleri paralelinde fakat kendi özgünlüğünü koruyarak dini çoğulculuğu savunan önemli bir figürdür. Fakat dini çoğulculuğu sahiplenene kadar farklı aşamalardan geçmiştir. İlk olarak dışlayıcı tutumu benimseyen Knitter'in düşüncesinde dönüm noktası olarak Karl Rahner ve II. Vatikan Konsili önemli yere sahiptir. Rahner'in "isimsiz Hıristiyan" (anonymous christian)¹ teorisi ve II. Vatikan Konsilinde yayımlanan *Nostre Aetate*² adlı dökümanla birlikte kapsayıcılığa yönelen Knitter, Müslüman bir arkadaşı

1 Rahner, diğer dinlerin mensuplarının Tanrı'nın rahmetinden mahrum olmadıklarını fakat onların tam olarak Hıristiyan olarak isimlendirilemeyeceklerini belirtmektedir. Bu nedenle onlara kendi dini gelenekleri içerisinde bulunan ve Tanrıya inanan "isimsiz Hıristiyan" demek daha doğru olacaktır. Böylece Rahner bu kavram ile diğer inanç sahiplerini kurtuluş planı içerisine almıştır. Buradan çıkan sonuca göre kilise dışında kurtuluş yoktur ama kişisel olarak erdemli bir hayat süren "isimsiz Hıristiyan" kurtuluşa ulaşabilecektir. Geniş Bilgi için bkz. Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 19-39.

2 II. Vatikan Konsili Batı Hıristiyan dünyasındaki dışlayıcı eğilimin kırılmaya başlandığının en açık göstergesi hatta başlangıcı sayılabilir. Bu konsilde daha çok kapsayıcı nitelikli düşünceler ortaya sürülmüştür. Diğer

sayesinde de çoğulculuğu benimsemiştir. Onunla arkadaşlığı süresince Müslüman arkadaşının, çoğu Hıristiyandan daha temiz, adaletli ve ahlaklı olduğunu görür ve ona “isimsiz Hıristiyan” demenin haksızlık olacağı düşüncesine kapılır. Böylece çoğulculuğun dini çeşitlilik vakıası karşısındaki en makul tutum olduğu düşüncesini benimser.³

Knitter, günümüz dünyasında dini, kültürel, felsefi ve ekonomik alanlarda tek bir yolun olduğu düşüncesinin ortadan kalkmaya başladığını belirtir. Oluşan bu yeni algı her alanda çoğulculuğun olduğunu hissettirmektedir.⁴ Bununla birlikte ona göre dini çokluk ve dini çoğulculuk tabirlerinin birbiriyle karıştırılmaması gerekmektedir. Dini çeşitlilik meselesinde dini çokluk normal bir olgu iken dini çoğulculuk bu olgudan yola çıkılarak ulaşılmaya çalışılan hipotezdir. Ayrıca dini çokluk kavramının kapsamı dini çoğulculuk hipotezini destekleyen bir yapıda değildir. Dini çokluk dinlerin doğru ya da yanlış olduğu gibi mevzulara girmeyen, dinlerin çokluğunu tarihsel süreç içerisinde normal bir olgu gibi görüp teorik olarak da bu çokluğu olumlayan ve farklılığa karşı tolerans gösterilmesini ifade eden bir anlayıştır. Dini çoğulculukta ise bir kimse hem dinlerin geçerliliği hakkında konuşabilir hem de dinlerin ayırt edici özelliklerini betimleyebilir. Bunu yaparken de dinler arasındaki ortak noktaları da gözler önüne serebilir. Kısaca çoğulculukta yapılmak istenen şey dinler arasındaki çeşitliliği tasdik etmekle birlikte ortak bir zemin bulmaktır.⁵

dinlerin insanlık için önemi kabul edilmiş, insani kaygılara ve meraklara cevap üretmeye çabaladığı dile getirilmiş ve ahlaki erdemler açısından insanları eğittiği belirtilmiştir. Ayrıca diğer dinlerde doğru ve kutsal olan unsurların varlığı kabul edilmiştir. Aynı zamanda kilise İsa'nın eşsizliğinde vazgeçemediğini de altını çizerek vurgulamıştır. Konsil, diyalogun temellerini atarcasına diğer dinlerin mensuplarıyla görüş alış verişinde bulunmanın zorunluluğuna değinmiştir. Papa, XXIII John'un 1963'te ölümünden sonra onun yerine geçen Papa VI. Paul'un gözetiminde 1965'te hazırlanıp yayınlanan Nostra Aetate ise Hıristiyanlık dışı dinlerle ilgili ilk resmi dokümandır. Bu dokümanın tarihçesi uzun ve karışıktır. Nostra Aetate, son sekti verildikten sonra, 28 Ekim 1965'de oylamaya sunulmuş, 88 red ve 3 geçersiz oya karşı 2221 kabul oyuyla onaylanmıştır. Nostra Aetate'ye bakılırsa bu doküman, Katolik Kilisesi tarafından farklı dini geleneklerin ortak bazı noktalarda nasıl buluşabileceğini ve farklı dini geleneklerin birbiriyle nasıl daha doğru ve saygın bir ilişki kurulabileceği noktasında önemli tespitler içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali İsmail Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Ankara, Alperen Yayınları, 2002, s. 71-77. Ayrıntılı bilgi için bkz. “Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions”, *Christianity and Other Religions*, eds. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, s. 39-44.

- 3 Knitter'in geniş biyografisi için bkz. P. F. Knitter, *One Earth Many Religion: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Maryknoll: Orbis Books, 1995, s. 2-13., Ayrıca bkz. Aydın, M., *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 179-186. Kendi biyografisinde belirtilen şahsi tecrübesinden yola çıkan Knitter, günümüz dünyasında dini çoğulculuk olgusuyla karşılaşılmasının nedenlerinden bir tanesi olarak diğer dinler hakkında eskiye nazaran daha bol ve güvenilir bilgi elde edilmesini görmektedir. Diğer dinler hakkında elde edilen bilgi sadece teolojik ve inançlar alanında değil diğer dini şahsiyetler hakkında da yoğunlaşmaktadır. Modern dünyanın bu şekilde küçülmesiyle birbirine yaklaşan farklı dindar bireyler diğerlerini daha iyi tanıma fırsatı bulmuşlardır. Bkz. Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994, s. 2.
- 4 Knitter, *No Other Name?* s. 5.
- 5 P. F. Knitter, “Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma mı? Beş Kesimin Sesli Yanıt”, *Hıristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 185.

Dini çeşitlilik vakıası karşısında aşamalı bir süreç yaşayan ve çoğulculukta karar kılan Knitter, dini çoğulculuk söz konusu olduğunda da belli bir süreci takip etmiştir. Öncelikle *No Other Name?* adlı eserinde Tanrı merkezli çoğulcu modeli savunmuş daha sonra *Toward a Liberation Theology of Religion*⁶ başlıklı makalesinde kurtuluş teolojisinden yola çıkarak kurtuluş merkezli çoğulcu modeli işlemiş, son aşamada ise *One Earth Many Religion* adlı eserinde “dinlerin karşılıklı küresel sorumluluğa dayanan diyalogu” (Correlation and Globally Responsible Model for Dialogue) isimli bir model geliştirmiştir. Bu model ile dindar insanların birbirlerini beşeri ve ekolojik mutluluk amacıyla anlamalarını ve birbirleriyle diyaloga girmelerini ifade etmek istemiştir.

O, Hick'in “Teolojide Kopernik Devrimi” teorisindeki düşünceleri temelinde Tanrı merkezli çoğulculuk modelini geliştirmiştir. Bu paralelde yeni hakikat ve kurtuluş anlayışı, teoloji görüşü ve Hıristiyanlık özelinde farklı bir kristoloji ortaya koymuştur. Hick'e göre geleneksel dışlayıcı anlayıştan kurtulup astronomide olduğu gibi teolojide de Kopernik devrimini gerçekleştirmek gerekmektedir. Ona göre her dinsel gelenek merkeze kendisini koyarak Batlamyusçu çizgide gitmektedir. Edinilen yeni ve farklı tecrübeler göstermektedir ki tıpkı Kopernik devrimi gibi bir devrimle bu teolojik anlayış, yerini Tanrı merkezli anlayışa bırakmalı ve bütün dinler Tanrı'yı merkeze koyarak değerlendirilmelidir.⁷ Benzer şekilde Knitter de dışlayıcı teolojiden vazgeçilmesi gerektiğine ve Tanrı merkezli teolojik anlayışın zorunlu olduğuna işaret etmektedir.

Bu makalede bir yandan Knitter'in çoğulcu serüveninin ilk basamağı olan Tanrı merkezli çoğulcu modelini diğer yandan bu model içerisindeki Hıristiyanlık anlayışını açıklayacak ve irdelleyeceğim. Bunu yaparken ilk aşamada birleştirici çoğulculuk teorisi ve global teoloji hakkındaki düşüncelerine bağlı olarak dini çeşitlilik vakıası karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiği noktasındaki iddialarını bunun akabinde yeni hakikat anlayışının nasıl şekillendiğini işleyeceğim. Bu noktada Knitter'in Hıristiyanlık hakkındaki düşüncelerinin birleştirici çoğulculuk ve yeni hakikat anlayışıyla birebir ilişkili olduğunu söylemekte fayda vardır. Buradan yola çıkarak ikinci aşamada Knitter'in, dini çeşitlilik meselesi kapsamında Hıristiyan tutumlarına nasıl baktığını göstermeye çalışacağım. Üçüncü aşamada Tanrı merkezli dini çoğulculuk hipotezi içerisinde Hıristiyanlık bağlamında nasıl bir kristoloji inşa etmeye çalıştığını ortaya koyacağım. O, Hıristiyan tutumlarını değerlendirirken ve Tanrı merkezli kristoloji düşüncesini temellendirirken, ilk aşamada bahse konu olan hakikat probleminden farklı olarak kurtuluş meselesini de tartışma konusu yapmaktadır. Çünkü kristoloji değerlendirmesinde İsa'nın rolünün kurtuluş açısından kritik edilmesi zorunluluk arz etmektedir. Velhasıl ha-

6 P. F. Knitter, “Toward a Liberation Theology of Religion”, *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 178-200.

7 John Hick, *God and Universe of Faith*, Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993, s. 127.

kikat meselesi gibi kurtuluş meselesi de dini çeşitlilik vakiasının temel tartışma odaklarından biridir. Fakat belirtilmesi gereken önemli bir husus şudur ki; Knitter Tanrı merkezli modelde daha çok hakikat meselesi üzerinde durmuş, kurtuluş merkezli ve küresel sorumluluğa dayalı çoğulcu modellerde ise hakikatten ziyade kurtuluş meselesi temelinde düşüncelerini inşa etmiştir. Makalenin son aşamasında ise Knitter'in Tanrı merkezli model kapsamındaki düşüncelerinin ve ön gördüğü Hıristiyanlık anlayışının eleştirel değerlendirmesini yapacağım.

I. Birleştirici Çoğulculuk ve Hakikat

Knitter, dini birliğin yeni kavranış şekli olarak nitelediği “Birleştirici Çoğulculuk” (Unitive Pluralism) adlı bir teori geliştirmiştir. Bu anlayışta eski dışlayıcı modelin geçerliliğini kaybettiği savunulur. Birleştirici çoğulculukta dinlerden sentez yapıp yeni bir teolojik yapı oluşturmak amaçlanmaz fakat dinlerin birbirleriyle karşılaştıktan sonra yalnız başlarına yürümeleleri de kabul edilemez. Bu nedenle bu teolojik anlayış içerisinde dinlerin tarihsel farklılıklarına değinmekten ziyade ortak özellikleri ele alınacaktır. Ve hiçbir din emperyalist amaç gütmeyecektir.⁸ Yani Knitter, bu teoride her dinin kendi eşsizliğini koruyabileceğini vurgulamaktadır. Fakat bu eşsizlik diğer dinlerle karşılıklı derin bağlarla gelişecektir.

Knitter, birleştirici çoğulculuk kavramının belirsizlikler taşıdığını itiraf etmekte buna rağmen günümüzde zorunlu olarak gerçekleşmesi gereken bir şey olduğunu vurgulamaktadır. Bu kavramın üç şekilde açıklanabileceğini ifade ederek felsefi, sosyo-psikolojik ve sosyo-ekonomik açımlarının olduğunu ileri sürmektedir.⁹

Özellikle süreç felsefesinin birleştirici çoğulculuk üzerinde etkili olduğunu kabul eden Knitter, çağımızda geleneksel felsefi anlayışın değiştiğini belirterek süreç felsefesinin de gösterdiği gibi mutlak hakikatin donuk ve değişmez olmadığını ayrıca tek elde toplanamayacağını kanıtlandığını ifade etmektedir. Modern bilim ve felsefesi sürekli gelişen ilerleme sonucunda evrenin ve içerisindeki her şeyin devam eden bir değişime maruz kaldığını göstermektedir. Bu noktada Knitter, değişime ve sürece işaret eden felsefi görüşün dünya dinleri için ne anlama geldiğini sormaktadır. Ona göre dünya dinleri artık geleneksel tarzda mutlaklık iddiasını dile getiremeyecekler ve yeni hakikat anlayışı ışığında kimliklerini ve amaçlarını yeniden şekillendirmek zorunda kalacaklardır. Bu da dini çoğulculuğa işaret eden birleştirici çoğulculuk şeklinde tezahür edecektir.¹⁰

Birleştirici çoğulculuk teorisinin sosyo-psikolojik yönünde bireylerin, ailevi, toplumsal ve kültürel değerlerden sıyrılıp evrensel değerlere uyması önerilmektedir. Yani birey öncelikle dünya vatandaşı olmalıdır. Knitter, evrensel birey kimli-

8 Knitter, *No Other Name?* s. 9.

9 Knitter, *a.g.e.*, s. 7.

10 Knitter, *a.g.e.*, s. 10.

ğini kazandığımızda diğerlerine karşı tutumlarımızın kökten değişeceğini düşünmektedir. Farklı fiziksel ve düşünsel özelliklere sahip bireyler düşman olarak değil arkadaş olarak kabul edilebilecektir. Bu durumun dini alanda da gerçekleşmesi gerekir ve böylece dindar birey diğer dinlerin mensuplarıyla iletişim halinde olduğunda dini derinlik kazanır. Çünkü diğerlerinin inançlarından bihaber olan dindar birey kendi dini kimliğiyle de bütünleşemez. Yukarıda bahsedilen anlamda dünya vatandaşı olmanın sonucu ise dini çoğulculuğun benimsenmesidir. Yani dünya vatandaşı kimliğini kazanan birey evrensel dini kimliği de sahip olur.¹¹

Knitter, politik ve ekonomik görünümün de birleştirici çoğulculuğu gerektirdiğini belirtmektedir. Açlık, sefalet, sömürü, insan hakları ihlalleri, ekonomik eşitsizlik ve siyasi baskılar sonucu hakların çiğnenmesi gibi günümüz dünyasının ciddi problemleri vardır. Daha önce belirtilen dünya vatandaşlığı algısının ekonomik ve politik alanda da tezahür etmesi gerektiğini söyleyen Knitter'e göre bahse konu olan olumsuzlukların düzeltilmesi için, dünya vatandaşlığının gereği adaletsizlik ve eşitsizliği giderecek yeni bir dünya düzeni kurulmalıdır. Öncelik bireyin kendisi, ailesi, ülkesi değil insanlık olmalıdır. Bu noktada dünya dinleri ortak küresel sorunların çözümünde ortak amaçlarla hareket etmek zorundadır. Bu nedenle birleştirici çoğulculuk zorunludur.¹²

Birleştirici çoğulculuk teorisi kapsamında, Global teoloji söylemiyle dikkat çeken Knitter, dinlerin ve dindarların birlikte hareket etmelerini önerdiği temel görüşlerine dayanarak teolojik anlayışın da aynı şekilde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Teologların belli bir dinin imanında yoğunlaştıklarını ve bu dinin imanına bağlı olduklarını vurgulayan Knitter'e göre, tek bir dini teoloji içerisinde yer almak ve diğer dinleri bu bakış açısıyla değerlendirmek günümüz dünyasında üstüne düşen görevi eksik yapmak anlamına gelecektir. Aslında ona göre çoğulcu dünyamızda tek bir geleneğe bağlı kalarak ve diğerlerini dışlayarak her hangi bir teolojinin üretilmesi zordur. Hakikatin bulunması için ortak bir teolojik hareket gereklidir. Çünkü diğer dini inançlar bilinmedikçe kişi ne kendi inancında derinleşebilir ne de hakikati elde edebilir.¹³

Dolayısıyla Knitter, Global teolojinin çok boyutlu bilinçliliği gerektirdiğini ifade etmektedir. Ona göre Global teoloji, teologlara diğer dini tecrübelerde de hakikatin bulunduğu gerçeğini bilmeleri gerektiğini öğretmektedir.¹⁴ O, bütün din-

11 Knitter, *a.g.e.*, s. 11-13.

12 Knitter, *a.g.e.*, s. 16.

13 Knitter, *a.g.e.*, s. 224.

14 Modern Hıristiyan teologlarında Global teoloji söylemi Knitter ile başlamamıştır. Knitter kendi fikrini öne sürerken yeni bir şey öne sürmediğini, çoğulcu dünyanın dayattığı ve gerekli olan bir şeyi, Cantwell Smith ve Paul Tillich gibi teologlarca da savunulan global teolojiyi savunduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ewert Cousins ve John Carmody gibi teologlarda benzeri teolojik anlayışı kabul etmektedirler. Bkz. Knitter, *No Other Name?* s. 225. Mesela axial dönem kabileci bilinçliliğe sahipken axial dönem sonrası daha çok ferdiyetçi bilinçliliğe sahipti. Ewert Cousins, ikinci axial dönem olarak adlandırdığı 21. Yüzyıl dünyasında yeni bir bilinçlilik olduğunu varsaymaktadır. Bu dönemdeki bilinçlilik global bilinçlilik olarak adlandırılmaktadır. Bu dönem axial

lerin diğerlerinde de bireysel dini tecrübe olduğunu kabul ederek global teolojide bu tecrübenin temel olarak alınmasını önermektedir. Dini tecrübe kişisel ya da kişisel olmayan formlarda mutlak gerçekliğin sembolize edilmesini sağlamaktadır. Bu durumu fark eden teologlar, kendi teolojik anlayışlarında mecburen değişikliğe gideceklerdir. Böylece karşılıklı farkındalıkla sistematik teolojik değişim meydana gelecektir. Fakat Knitter, bunun yeterli olmadığını diğer dinlerin inançlarının, pratiklerinin ve tarihlerinin olgusal gerçekliklerinin de bilinmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Global teolojinin pratik alanda uygulanması her dini geleneğin sosyo-politik özgürlük ya da kurtuluş için kendini ve diğerlerini sürekli tetikte tutması ve dünyanın iyileştirilmesi için karşılıklı uyarılarda bulunulması ile mümkün olacaktır.¹⁵

Bu noktada dini çeşitlilik meselesinin temel tartışma odaklarından biri olan Hakikat problemi hakkında Knitter'in ne düşündüğünü ele almak gerekmektedir. Birleştirici çoğulculuk teorisi ve global teoloji hakkındaki düşünceleri Knitter'in dini hakikat anlayışında doğrudan etkilidir. Dini çoğulculuğu savunan diğer düşünürlerde olduğu gibi göreceli hakikat anlayışı onun dini çoğulcu hipotezinde de kilit rol oynamaktadır. Böylece Tanrı merkezli dini çoğulculuk modelinde göreceli dini hakikat anlayışı, hem dışlayıcı hakikat iddialarını eleştirmede hem de Hıristiyanlık hakkındaki yorumlarında merkezi konumda yer almaktadır.¹⁶

Knitter, hakikat konusunda yeni bir anlayışın gerektiğini normalde çelişmezlik ilkesiyle açıklanan hakikat konusunun artık göreceli olarak değerlendirildiğini, bu göreceli değerlendirmenin dine uygulanması durumunda çoğulculuğun savunulması gerektiğini vurgulamaktadır. Şimdiye kadar hakikat Aristocu çelişmezlik ilkesiyle açıklanarak ya/ ya da ilkesince ifade edilmiştir. Çelişmezlik ilkesine göre bir şey aynı anda hem A hem de A olmayan olamaz. Bu durumda bir şeyi kabul ettiğimizde ona ters veya onu nitelendirmeyen ifadelerin yanlış olduğunu söylemek zorunda kalacağız. Böylece aynı şey hakkındaki iki farklı açıklama aynı anda doğru kabul edilemeyecek. Bu şekilde Batı düşüncesindeki hakikat anlayışının dışlayıcı karakterine değinen Knitter, din anlayışında da aynı hakikat kabulünün geçerli olduğunu söylemektedir. Buna göre, doğru din diğerlerini ya dışlayacak ya da kapsayacaktır.¹⁷ Ona göre, çelişmezlik ilkesi dine uygulandığında her din ben

dönemde ortaya çıkan büyük dünya dinleri için önem arz etmektedir. Global bilincin hâkim olduğu çağımızda ayrımcı ve dışlayıcı tavır yerine diğer kültürlerin ve inançların taraftarlarıyla iş birliği daha çok görülür olmuştur. Bahsedilen global bilincin insanları tekdüze bir toplum haline getirmeyeceği, aksine farklılıkları muhafaza edeceğini ifade edilmektedir. Buna farklılık ve çeşitliliğin mevcut olduğu yaratıcı birlikler denebilir. Bu şemada farklı milletler kendi kimliklerini muhafaza edecektir. Geniş açıklama için bkz. John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 15-17.

15 Knitter, *No Other Name?* s. 226 vd.

16 Knitter, dışlayıcılığın sert karakterinin, modern İncil eleştirileri, diğer dinler hakkında daha doğru bilgi elde edilmesi ve batının tarihsel rölativizmi sayesinde kırıldığını düşünmektedir. Ayrıntılı açıklama için bkz. Knitter, *No Other Name?* s. 92.

17 Knitter, *No Other Name?* s. 217.

doğruyum, hakikat benim, diğerleri yanlış, diyecektir ve dışlayıcılığa mahkûm olacaktır.¹⁸

Geleneksel anlayışa baktığında Knitter, her hangi bir dindar bireyin kendi dini hakikatini “benim hakikatim senin için de gereklidir” teolojik dogmasıyla ifade ettiğini belirtir. Ona göre bu düşüncenin temelinde bir insanın “benim için iyi olan senin için de iyidir ve gereklidir” fikriyatı yatmaktadır. Böyle bir düşünce, kişinin kendi benliğinden hareketle ifade ettiği bir söylem olmaktan çok bir dindara teolojik ve doktriner olarak öğretilen şeydir.¹⁹

Bu düşüncelerden yola çıkan Knitter'e göre artık çoğulcu dini hakikat anlayışının ilişkisel anlamda tezahür etmesi zorunludur. Çünkü bilimsel göreceliğin ve çoğulculuğun hâkim olduğu dünyamızda dini hakikati de içeren yeni bir hakikat anlayışına sahibiz. Bilimde bile tüm bilgiler göreceli olarak, muhtemel hipotezler şeklinde açıklanırken, dinde bunun olması çok daha normaldir. Bu hakikat anlayışında diğerlerini dışlamak ya da kapsamak gibi bir niyet yoktur. Çünkü bu hakikat anlayışında her hangi bir mutlaklık iddiasına yer yoktur. Hakikat olan şey kendisini, birbirine bağlantılı ifadelerde gösterdiği için hakikatin tanımlanmasında dışlama değil ilişkisel bir durum söz konusudur.²⁰ Yani artık hakikatin dışlamak suretiyle değil ilişki kurmak, ilişki içinde olmakla tanımlanması gerekmektedir. Böylece Knitter, ilişkisel hakikat olarak tanımlanabilecek yeni bir hakikat modelinin varlığına işaret etmektedir.

İlişkisel hakikat modelinde hiçbir gerçek tek başına ayakta kalamaz ve hakikati içeren her din diğer dinlerle bağlantı kurunca var olabilir. Çünkü dünya dinleri birbirlerini tamamlayan benzerliklere dayanmaktadırlar.²¹ Bu nedenle mutlak hakikat iddiaları yerini ilişkisel hakikat düşüncesine bırakmalı hiçbir din hakikati tam ve daha çok barındırdığı iddiasıyla üstünlük tavrı sergilememelidir. Bu doğrultuda iki farklı dinin birbirine muhtaç olduğunu düşünen Knitter, Hıristiyan teslisinin İslam vahdetine, Budizm'in kişisel olmayan boşluğunun Hıristiyan Tanrı tecrübesine ihtiyacı olduğunu söyleyerek ilişkisel hakikat anlayışının ve diyalogun bu hakikati ortaya çıkarmadaki önemini belirtmektedir. Ona göre farklılıklar çelişik unsurlar değil birbirini tamamlayıcı öğelerdir. Tanrı'nın krallığını tesis için İsa'nın bilinmesi kadar, Muhammed ya da Krişna'nın da bilinmesi gerekir.²²

Hakikat düşüncesindeki son aşamada Knitter, evrensel hakikat iddiaları ile

18 Knitter, *a.g.e.*, s. 11. Ayrıca bkz. Mustafa Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 61-62.

19 Knitter, “Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt”, s. 177.

20 Knitter, *No Other Name?* s. 218-219.

21 Knitter, *a.g.e.*, s. 219-220.

22 Knitter, bu söylemlerde bulunurken Hıristiyan misyon hareketi hakkında da düşüncelerini ifade etmektedir. Misyonerlik hareketlerinin mutlaklık iddiaları ile birlikte yürütülemeyeceğini düşünen Knitter, İncil'in mesajının tüm insanlara duyurulması gerektiğini, İncil'in Hıristiyanı daha iyi Hıristiyan ve Budisti daha iyi Budisti yapacak vasıta olarak görmek gerektiğini vurgulamaktadır. Misyonerlik hareketi ile birlikte diyalog hakkındaki düşünceleri için de bkz. Knitter, *No Other Name?* s. 222.

mutlak hakikat iddiaları arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre çoğulcu bakış açısındaki merkezi nokta da bu iki kavram arasında yapılan ayırımı yatmaktadır. Evrensel hakikat iddiaları bütün insanlığın kabul ettiği, mutlak hakikat ise diğer dinlerle çatışan dini hakikat iddialarıdır. Çoğulcu bakış açısı evrensel iddiaları kabul ederken mutlaklık iddialarına karşı çıkmaktadır. Buradan çıkan sonuç; her dinin kendi iyi ve doğru bildiğini tüm uluslara sunmak için faaliyet gösterebilir, fakat bu iddialar mutlak düzeyde doğrudur kabulü geçersizdir. Yani evrensel doğru olarak kabul edilen şeylerin mutlak hakikat olarak kabul edilmesi gerekmemektedir. Buradan yola çıkarak Knitter, dini hakikat iddiaları için şu ilkeyi uygulamayı uygun görmüştür: “eğer evrensel gerçeklik benim için doğruysa herkes için de doğru olmalıdır. Şayet benim doğrum diğeri için doğru değilse, kabul ettiğim doğruyu sorgulamam gerekir”.²³

Gelinen noktada birleştirici çoğulculuk ve ilişkisel hakikat düşünceleri ışığında temel Hıristiyan tutumlarına bakmak zorunluluk arz etmektedir. Knitter de dışlayıcı ve kapsayıcı Hıristiyan görüşlerinin değerlendirmesini yaparak Tanrı merkezli modelin farklılığını dolayısıyla dini çoğulcu modelin yeni ve özgün yorumunu ifade etmeye çalışacaktır. Bunu yaparken de çoğulculuğun Hıristiyanlık için ne kadar önemli olduğu vurgusunu, özellikle kurtuluş kavramını da meseleye dâhil ederek yaptığı gözden kaçmamalıdır.

II. Dini Çeşitlilik Olgusu Karşısında Hıristiyan Tutumlar

Knitter, dini çeşitliliğe yönelik dört Hıristiyan tutumun olduğunu belirtir. Bu tutumlar Evanjelik model, Protestan model, Katolik model ve Tanrı merkezli modeldir. O, Tanrı merkezli kristolojiden bahsetmeden önce diğer dinlere karşı Evanjelik, Protestan ve Katolik tutumların eksikliğine işaret etmektedir. Evanjelik ve Protestan modellerde İsa'nın dışlayıcı eşsizliği, Katolik modelde ise kapsayıcı eşsizliği savunulmaktadır. Evanjelik anlayışa göre diğer dinlerle diyalog ancak İsa Mesih'in onlara haber verilmesi ve öğretilmesi amacıyla yapılır. İsa Mesih'ten habersiz ölenler cezalandırılacaktır. Çünkü Tanrı diğer dinlere vahyettmemiştir ve onlarda hiçbir hakikat yoktur. Bu sebeple diğer dinler kurtuluş imkânı içermezler.²⁴

Protestanlar ise vahyin diğer dinlerde de olduğunu kabul etmekle birlikte kur-

23 Knitter, “Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma Mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt”, s. 178-180. Knitter, çoğulcu modelin batının bir dayatması olduğu eleştirisine karşı, tüm dinlerin ve dinlerdeki mistik-teolojik unsurların hakikatin tamamını elde edemediğinin kabul edildiğini ileri sürer. Ayrıca mutlak hakikatin hiçbir din tarafından tecrübe edilemeyeceği gerçeğinin, bahsedilen yönüyle dinler tarafından da onaylanmasını, dini çoğulculuk modelinin Batı dayatması olmayıp, dinlerin kendisinden çıkarılan bir model olduğunun kanıtı olarak ele alır. Mistikler, her dinde elde edilmeye çalışılan şeyin, elde edilenden her zaman daha fazla olduğunu kabul etmektedirler. Dinlerde öne sürülen mutlak hakikat iddiaları aslında bu mutlaklığın sadece bir kısmını içermektedir. Knitter, bu gözetilen ve dinlerdeki mistikler tarafından da itiraf edilen durumun çoğulcu modeli haklı çıkardığını iddia etmektedir. bkz. Knitter, “Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma Mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt”, s. 182-183.

24 Knitter, *No Other Name?* s. 79.

tuluşun sadece İsa aracılığıyla mümkün olduğunu kabul ederler. Protestan teologlarının bazıları Tanrı'nın "genel vahyinin" tüm insanlarda bulunduğunu fakat bu vahiy türünün Tanrı ile insan arasındaki ilişkide gerçekleşip dinlerdeki vahye benzediğini savunur. Bu vahiy dinlerdeki vahyin ötesinde bir şeydir. Paul Tillich, Wolfhart Panenberg, Brunner ve Althaus gibi Protestan teologlar, Luther'in "Tanrı hissi" kavramından etkilenerek Tanrı'nın genel vahyinin tüm insanlarda bulunduğunu kabul etmişlerdir.²⁵ Ancak sonuçta otantik vahiy sadece Hıristiyanlıkta gerçekleşmiştir.

Katolik görüşte ise kurtuluş için pek çok yol olmasına rağmen esas yolun Hıristiyanlık olduğu belirtilmektedir. Bu görüşün en önemli temsilcilerinden bir tanesi kapsayıcı olduğu varsayılan Karl Rahner'dir. Hans Küng de kapsayıcı görüşleriyle Katolik görüşü temsil etmektedir. Knitter, diğer dinlere yönelik Katolik tutumun, Protestanlık ve Evanjelik tutumlardan daha ılımlı olduğunu belirtmektedir. Bu tutumda diğer dinlerde vahiy ve kurtuluşun varolma imkânı kabul edildiği için Knitter, Rahner ve Küng²⁶ gibi Katolik teologların dinler arası diyalogu geliştirmek adına olumlu düşüncelere sahip olduğunu söyleyerek, Katolik tutumun diğerlerine nazaran daha başarılı olduğunu düşünmektedir.²⁷

Knitter, Hıristiyan dışlayıcılığını eleştirirken modern dinler tarihçileri ve Hıristiyan teologlarının diğer dinlerdeki benzer ibadet ve inanç unsurlarını gördüklerini bundan dolayı kurtuluşun iman aracılığıyla olduğunu diğer dinlerde de kabul edildiğini belirterek kurtuluşu sadece İsa'ya bağlamanın yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre diğer dinlere bakışımızda kendi geleneğimiz etkili olsa da diğer dinlerle ilişki kurduktan sonraki praxis (pratik, eylem) değerleri ve teorik bilgi seviyelerini tanımamız da onları değerlendirmede ölçüt kabul edilmelidir. Modern İncil eleştirilerine dayanarak İsa'nın tek kurtarıcı olduğu inancının İncil'in gerçek mesajı olup olmadığını soran Knitter, sınırlı ve sınırsız varlıkların ilişkisinde İncil'in gerçek anlamda İsa'dan başka aracı kabul edip etmediğini de irdelemektedir. Böylece dışlayıcıların, tüm hakikat iddialarının göreceliliğiyle yüzleşmeleri gerektiğini belirterek bu göreceliliğin evrensel bir görecelik olmayacağını vurgulamaktadır. Yani her din yine kendisinin doğru olduğunu fark edecek ama tek doğru olduğu ya da tamamen hakikati içerdiği iddiasından vazgeçecektir. Böylece Hıristiyanlar diğer dinlerdeki evrensel hakikatin önemini inkâr etmeksizin yine İsa'nın belirleyici önemini ilan edebileceklerdir. Görülmektedir ki Knitter, evrensel vahiy ve Hıristiyan vahyi ayrımını kabul etmemektedir. Ona göre bu ayrım yüzeysel, keyfi ve yapay olmasının yanında diğer dinlerin vahiy anlayışlarına

25 Knitter, *a.g.e.*, s. 98.

26 Hans Küng'ün kapsayıcı görüşleri için bkz. Hans Küng, "Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria", *Christianity and Other Religions*, eds. Hick J., & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, s. 138.

27 Knitter, *No Other Name?* s. 140.

da kapalı bir bakış açısıdır. Bu şekilde Knitter, Hıristiyan dışlayıcılığının vahiy ve kurtuluş görüşünde de çelişki olduğunu düşünmektedir.²⁸

Kısaca Evanjelik, Protestan ve Katolik tutumların yetersiz olduğunu söyleyen Knitter, dışlayıcı ve kapsayıcı eşsizlik iddialarının hem tarihsel rölativizme hem de gerçek diyaloga ters düştüğünü belirtmekle birlikte en makul tutumun Tanrı merkezli model olduğunu savunmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi Tanrı merkezli dini çoğulcu anlayışta bütün dinler Tanrıya ulaşan eşit yollar olarak kabul edilmekle birlikte, kurtuluş ve hakikat bakımından aralarında hiçbir fark görülmemektedir. Bu anlayışta her dini figür diğerleri kadar değerli addedilmektedir. Mesela Knitter, Tanrı merkezli modelin İsa'nın eşsizliğini karşılıklı eşsizlik ilişkisiyle ifade ettiğini söylemektedir. Yani İsa gibi diğer dini figürler de benzer şekilde eşsiz kabul edilmektedir. Knitter bu görüşün, ilahi vahiy ve kurtuluşun evrensel ve uygun bir açıklaması olduğunu düşünmektedir.²⁹

Knitter, gelişen şartlar ve zamana uygun olarak birleştirici çoğulculukla birlikte dini çoğulculuğun Hıristiyanlar için önemli bir fırsat sunduğunu iddia etmektedir. Paul Tillich'in *Kairos* olarak adlandırdığı "Hıristiyanlar için bireysel ya da toplumsal fırsatın meydana geldiği ilahi kaynaklı zaman ya da an"³⁰ olarak anlaşılan durumun dini çoğulculuk için de söylenebileceğini, bu durumun Hıristiyanlık tarihindeki önemli fırsatlardan biri olduğunu dile getirmektedir. Dini çoğulculuk bakış açısıyla İncil ve diğer dinler yeniden değerlendirilecek bununla birlikte İncil ve Hıristiyanlığın değeri büyüyecektir. Knitter, bu terimin Hıristiyanlığın tarihine uygulandığında yeni doktrin ve inançların, hatta bazı düşüncelerin, Hıristiyan tarihindeki dönüm noktası olduğunu vurgulamaktadır. O, Greko-Roman etkisinin Hıristiyanlık için öneminin altını çizmekle birlikte, günümüzdeki dini çoğulculuğun da onun için aynı öneme sahip olduğunu belirterek *Kairos* olarak adlandırılabilir bu dönemin benzer öneme sahip değişimi sağlayacağını düşünmektedir. Greko-Roman etkisi sonucu nasıl değişim yaşandıysa şimdi de aynı etki beklenmektedir. Bu Hıristiyan inancındaki doktriner konuların yeniden ele alınmasını gerektirmektedir.³¹

28 Knitter, *a.g.e.*, s. 93.

29 Knitter, *a.g.e.*, s. 172., Tanrı merkezli modelde Knitter, John Hick, Stanley Smartha ve Raimundu Panikkar'ın düşüncelerini temel almıştır. Hick'in teolojide kopernik devrimi düşüncesinden daha önce bahsettik. Panikkar, dini çeşitliliğin zararlarından sakınmak ve dinlerin birleşmesini sağlamak istemektedir. Panikkar'ın bu düşüncesi, dünya dinlerinin aşkın prensip temelinde ortak amaçlara yönelmesini tavsiye etmektedir. Bu nedenle ona göre meydana gelecek her hangi bir diyalogda hiçbir dinin diğerine üstünlük iddiasında bulunmaması gerekmektedir. Samartha da tüm dinlerin ve vahiylerin farklı olduğunu kabul etmekle birlikte, tüm dinlerin göreceli olduğunu, hiçbir dinin hakikati tam olarak barındırmadığını düşünmektedir. Hiçbir din kesinlik içermemektedir. Samartha da Panikkar gibi İsa'nın mutlaklığı ve normatifliğine karşı çıkarak, dinlerin mutlaklık iddialarının diyaloga zarar vereceğini düşünmektedir. Bkz. Knitter, *No Other Name?* s. 154 vd. Ayrıca Panikkar'ın çoğulcu yaklaşım için "paralelizm" terimini kullanmasıyla ilgili açıklamalar için bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002, s. 92-93.

30 Knitter, *No Other Name?* s. 17-18.

31 Knitter, *a.g.e.*, s. 20, 172.

Knitter'in bahsettiği *Kairos* dönemine ait bir örnek olarak Dünya Kiliseler Birliği'nin 1990 yılında İsviçre'nin Baar kentinde gerçekleştirdiği ve "Dinsel Çoğulculuk; Teolojik Bakış Açısı ve Tasdikler" konulu toplantı verilebilir. Bu toplantıda diğer toplantılara nazaran daha farklı ve daha cesur ifadelere yer verilmiştir. Dinlerin çokluğunun (dini çoğulculuğu değil) tasdik edildiği toplantıda, dinlerin Tanrı'nın insanlar ve milletlerle iletişim kurduğu çeşitli yollar olduğu ve Tanrı'nın kurtarıcı eyleminin tüm dinlerde mevcut olduğu belirtilmiştir. Daha önce bireylerin dinsel geleneklerden bağımsız olarak kurtuluşa erebileceğini kabul eden DKB'yi, dinlerin de kurtuluşa pay sahibi olduğunu kabul etmektedir. Bu ise kapsayıcılıktan çoğulculuğa yani İsa merkezli anlayıştan Tanrı merkezli Hıristiyan anlayışa doğru geçiş olarak yorumlanmaktadır. Bu tarz yoruma sahip olan Knitter bu toplantıyı, Katolik olmayan Hıristiyanların diğer dinlerle ilişkilerinde dönüm noktası olarak değerlendirmiştir. Ona göre daha önce tereddüt edilen şeyler şimdi açıkça öne sürülmüş ve bu toplantıdaki yorumlarda diğer dinlerde vahyin ve kurtuluşun var olduğu ima edilmiştir. Kurtuluşun sadece bireylerin eylemlerinde değil dinlerde de olduğu tasdik edilmiştir.³²

Bu fırsatın değerlendirilmesi aşamasında Hıristiyanlığın diğer dinlerle diyaloga girmesi gerekir. Diyalogun gerçekleşmesi için ise Knitter, teolojik yansımaları da olan üç temel öncül öne sürmektedir. İlk olarak diyalog, kişisel dini tecrübe ve hakikat iddiaları üzerine temellendirilmelidir. Knitter'e göre diyalogda teolojik ya da teorik meseleler veya doktrinler konuşulmanın yanında, kişisel dini tecrübelerin konuşulması ve diğerlerinin tecrübelerinden daha fazla şeyler öğrenilmesinin amaçlanması gerekir. Karşılıklı bireysel tecrübelerin öğrenilmesiyle taraflar, ortak olarak kabul edebilecekleri doğrulara (hiç olmazsa belli seviyede) ulaşabilirler. İkinci olarak, diyalogda hakikatin bütün dinlerde olabilme ihtimali yok sayılmamalıdır. Hakikat tüm dinlerin ortak amaç ve temelleri üzerine dayandırılabilir. Diyalogda tarafların birbirine değer vermesi birbirini dinlemesi gerekmektedir. Bu dinleme mümkün hakikatin diğerinde olma olasılığına tamamen açık olmak anlamına gelmektedir. Bu karşılıklı tutum diğerini anlamada kolaylık sağlayacaktır. Diğer dinlerin hakikat iddialarına açık olmak, dinlerin ortak temel ve amacı olduğu hipotezini doğrulamaktadır. Dinlerin ortak amacı dünyanın tahribatını önlemek ve insani birlikteliği sağlamaktır. Son olarak ise diyalog gerçek anlamda değişme ihtimaline açık olmalıdır. Knitter, diyaloga girecek tarafların mutlak hakikat hakkında şimdiye kadar fark etmediği doğruları kabul etmeye ve yanlış inançlarını terk etmeye hazır olması gerektiğini düşünmektedir. Taraflar her türlü değişime daima hazır olarak diyaloga girmelidir. Diyalogda tarafların mutlak, kesin ve değişmez inançlara sahip olduklarını iddia etmeleri mümkün değildir. Her hangi bir taraf diğerinin değişimine ve hakikati doğru şekilde kabul etmesine

32 Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 236-237.

yardımcı olmalıdır. Taraflar birbirini kendi hakikatlerine değil Tanrı'nın hakikati- ne çağırmalıdır.³³

Sonuç olarak Knitter'in söylemiyle dini çoğulculuk karşısında Hıristiyanlık diğer dinleri derin bir şekilde kavramakla kalmamalı aynı zamanda kendini de yeni şekilde sunmaya çalışmalıdır. Yeni anlayışa göre Hıristiyanlığın kendini eşsiz, mutlak, üstün konumlandırması artık hükümsüz kalacaktır. Knitter, eşsizlik iddialarının sadece Hıristiyanlık ile ilgili kapsamlı mevzuda değil, İsa ile ilgili daha belirgin noktalarda da yeni görüşlere ihtiyaç duyduğu inancındadır.³⁴ Yani Hıristiyanlığın yeni bir kristolojiye ihtiyacı vardır.

III. Tanrı Merkezli Kristoloji

Knitter, Tanrı merkezli model ile birlikte geliştirilecek yeni İsa anlayışının dinler arası diyalog sürecinde daha etkili olacağını ifade ederek Hıristiyanların geleneksel anlayışlarını gözden geçirmelerine yardımcı olacak ve onun İsa hakkındaki düşüncelerinin kendilerinden yola çıkarak evrimleştiği bazı ilkeler sunmaktadır. 1. "Mesih", Tanrı oğlu", "rab", gibi nitelendirmelerin tamamı tarihi ve kültürel şartlara bağlı olarak ilk Hıristiyan cemaatinin yorumları sonucu meydana çıktığını için mutlak değildir. Bu nedenle İsa hakkındaki bu çeşit ifadeler tüm mitolojik ve sembolik ifadeler gibi mecâzi olarak anlaşılmalıdır. 2. Farklı İsa anlayışlarının tarihsel ve kültürel şartlar altında ortaya çıktığının bilincinde olarak bu anlayışların mutlaklaştırılmadan muhafaza edilmesi gerekir. Çünkü olası ihtiyaç durumunda farklı İsa anlayışlarına gerek duyulabilir. 3. Yeni Ahitte İsa hakkındaki bilgiler kesin ve mutlak bilgiler değildir. Bu nedenle farklı İsa anlayışlarına kapı açılmalıdır. Nasıl ilk Hıristiyan toplumlar kendi şartlarına göre bir İsa profili

33 Knitter, Tanrı merkezli modelde diyalogu iki ya da daha fazla taraf arasında tecrübe ve anlayışlarını geliştirmek amacıyla gerçekleşen tecrübe ve anlayış değişimi olarak tanımlamaktadır. Bu değişimin gerçekleşmesini sağlayan da dini çoğulculuktur. Çoğulculuk, dinlerin değerini tasdik etmenin yanında onların diyaloga girmesini, her dinin diğerinden bir şey öğrenebileceğini ve böylece daha çok mükemmelleşebileceğini benimseyen bir yapıya sahiptir. Knitter, *No Other Name?* s. 179, 208-212., E. J. Shape ise dört çeşit diyalog fikrinin olduğunu ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, kendisinin farklı olduğunu ileri süren iman anlayışını takdir etmek amacıyla yapılan diyalogdur. İkinci tür diyalogda ise aşkın alanın ortak tecrübesinin keşfetmek arzusu vardır. Üçüncü diyalog türünde farklı hakikat iddialarının birbirinin tamamlayıcısı olduğu görüşü hâkimken son diyalog türünde dünyanın pratik sorunlarını çözmek temel amaç olarak kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983, s. 91. Hick de dinler arası diyalogu desteklemekle birlikte, meydana gelecek diyalogun da nasıl olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Farklı diyalog çeşitleri olduğunu belirtip, karşılıklı keşişme ya da diğerine baskı kurup onun gerçeğini inkâr ederek, kendi hakikatini ona zorla kabul ettirme çabası içeren her diyaloga karşı çıkan Hick, karşılıklı dostluk içerisinde her türlü karşılıklı eleştirinin makul karşılanacağını düşünmektedir. Aynı zamanda O, sonraki gelişmeleri ve değişimleri her geleneğin kendine bıraktığı diyalogun en iyi diyalog olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre diğer dinsel geleneğe meydana gelecek her hangi bir değişiklik o geleneğin kendi iç dinamikleriyle olmalıdır. Karşılıklı güven içerisinde olacak her diyalogdan sonraki değişimin tüm dinsel geleneklerde bir şekilde gerçekleştiğini söyleyen Hick, eski fundamentalist düşüncelerin kaybolduğunu belirterek, artık her hangi bir dinsel kaygı ve amaç için insan ölümüne sebep olunmaması gerektiğinin önemini vurgulamaktadır. Knitter ve Shape'in diyalog hakkındaki düşünceleriyle Hick'in diyalog yorumundaki benzer ve farklı yönler için bkz. Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 152-154.

34 Knitter, *No Other Name?* s. 18.

çizmişlerse daha sonra da Hıristiyanlar kendi şartlarına göre farklı profillere sahip olabilirler. 4. Günümüz şartlarına binaen geliştirilecek yeni İsa anlayışının, Hindu-larla, Müslümanlarla ve Budistlerle girilecek diyalog sayesinde, onlara daha ılımlı gelebilecek şekilde ifade edilmesi gerekir. 5. Son olarak ise yeni kristoloji Tanrı merkezli olmalıdır.³⁵

Hick'de olduğu gibi Knitter için de Tanrı merkezli modelin gerçekleşmesi, öncelikle Hıristiyanlıkta söz konusu teolojik değişimlerin yaşanmasına³⁶ ve Tanrı merkezli yeni bir kristoloji oluşumuna bağlıdır. O, modern çağa kadar ortaya konan kristolojinin dışlayıcı ve bağlayıcı karakterde olduğunu vurgulamaktadır. Bu kristolojiye bağlı yorumlarda İsa, Tanrının oğlu, Tanrı-insan ilişkisinde tek aracı, kendisinden başka kurtarıcı olmayan Mesih olarak yansıtılmıştır. Ondan başka Tanrıya ulaştıracak isim yoktur. Oysa Knitter, öncelikle İsa'nın asli mesajlarının dışlayıcılığı içermediğine, onun mesajının temelinde Tanrı'nın krallığı düşüncesinin yattığına inanmaktadır.³⁷ Yani İsa'nın asli mesajı aslında Tanrı merkezli modelin kendisiydi. Kısaca belirtmek gerekirse İsa yorumundaki Knitter'in düşüncesi şöyledir: Ona göre İsa'nın esas misyonu Tanrı krallığını ilan etmektir. Onun amacı Tanrı merkezliydi. Fakat daha sonra bu Tanrı merkezli anlayış değişmiş, yerine İsa merkezli anlayış yerleşmiştir. Sonuçta yanlış bir şekilde ilan eden ilan edilen halini almıştır. Bütün bunlara rağmen Knitter, İsa'nın Tanrı'nın yerini almadığını ileri sürmektedir.

Geleneksel kristoloji anlayışının yanlış algı üzerine bina edilmiş olduğu düşüncesinin Knitter için iki temel gerekçesi vardır. Bunlardan ilki Yeni Ahit'in yanlış anlaşıldığı, mitolojik okunduğu takdirde gerçek mesajın daha net anlaşılacağıdır. O, çağdaş teologların enkarnasyon inancının literal olarak yorumlanamayacağını dolayısıyla Tanrı merkezli modelin mitolojik okuma önerisini kabul ettiklerini belirtir. Yani son dönemde, kutsal kaynaklara yönelik mitolojik okuma metodu sayesinde Yeni Ahit'in daha evrensel mesajlara sahip olacağı düşüncesi onun için gün geçtikçe daha fazla kabullenilecektir. Yeni Ahit'in evrensel bir yorumu yapılmadıkça, çağa ayak uydurulamayacaktır. Bu yorum göreceli hakikat anlayışıyla birebir uyumlu olmalıdır. Çünkü ona göre tüm kültürel ve tarihsel gelişimler görecelidirler. Çağımızın dini çoğulcu yapısı ve insanlar arasındaki yeni birlik tecrübesi bu görecelilik üzerine bina edilmelidir. Knitter, Yeni Ahit'in yeniden yorumlanması aşamasında da tarihsel göreceliliğin göz ardı edilmemesini önermektedir.³⁸

35 Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, s. 192-195.

36 Hick'in Tanrı merkezli çoğulculuk hipotezinin kabul edilmesi için öncelikle Hıristiyan dışlayıcı teoloji ile hesaplaşılması gerektiğini belirtir. Bu sebeple onun dışlayıcılık eleştirisinin büyük kısmının Hıristiyan teolojisiyle hesaplaşmaktan ibaret olduğu söylenebilir. Çünkü geleneksel Hıristiyan teolojisi olduğu gibi kabul edilmesi halinde, dini çoğulculuk hipotezinin gerçekleşme ihtimali çok daha azalacaktır. Bu sebeple O, dini çoğulculuk hipotezinin özellikle Batı'da kabul görmesi için, Hıristiyanlığın üstünlüğünü benimsemeye yol açan temel doktrinlerin değişmesini önerecektir. Ayrıntılı açıklama için bkz. Hick, *God and Universe of Faith*, s. 104 vd.

37 Knitter, *No Other Name?* s. 174., Ayrıca bkz. Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, s. 65-67.

38 Knitter, *No Other Name?* s. 173.

İkinci gerekçede ise Knitter, İsa merkezli anlayışa götüren belli sebepler olduğunu ileri sürmekte ve bu sebepleri irdelemektedir. Bu sebeplerden ilki tarihsel/kültürel bağlam diğeri ise dini/mezhepsel dilin özelliğidir. Knitter, Hıristiyanlığın kristolojisinin İsa'nın kendisinden sonraki takipçileri tarafından oluşturulduğunu savunarak, Hıristiyan inancındaki Tanrı merkezlilikten kopuşu gösteren inançların tarihsel-kültürel şartlara göre şekillendiğini belirtmektedir. Tarihsel/kültürel koşulları açıklarken ilk etapta klasik toplumsal yapıya dikkat çekmektedir. O, ilk ve ikinci yüzyıllarda yaşayan Hıristiyanların, çağdaş teologlar tarafında klasik kültür olarak tanımlanan kültürün parçası olduklarını, bu kültürel anlayışa göre hakikatin tek, değişmez, belirli ve normatif olarak anlaşıldığını ifade etmektedir.³⁹ Knitter'e göre sadece Hıristiyanlar değil diğer dinler de benzer kültürel-toplumsal yapıya sahiptiler. Klasik kültürel toplumlar kendi düşünce ve inanış yapılarını dünyayı anlamının evrensel yolu olarak görmekteydiler. Bu kültürel yapı modern tarihsel anlayışa terstir. Çünkü bu kültürel toplumlarda hakikat tek, değişmez ve evrensel olarak diğerlerini de bağlayıcıdır. İlk dönem Hıristiyanlarının böyle bir kültürel yapı içerisinde İsa tecrübesini yaşamaları onların mutlak hakikat iddialarına yöneltmiştir.⁴⁰

Tarihsel/kültürel şartların açıklanmasındaki ikinci etapta Knitter, İsa'ya Tanrılık atfetmenin sebeplerini Hick gibi önceki Yunan kültürünün ve Yahudi inancının etkilerine bağlamaktadır. Ona göre Yunan kültüründeki ilahi kişilik figürleri, Yahudilikteki Tanrı oğlu nitelendirmeleri Hıristiyanlık üzerinde etkili olmuştur. Özellikle 3. ve 6. yüzyıllar arasında üçleme ve İsa'nın enkarne olduğu inançları antik yunan felsefesinin etkisiyle bu dine girmiştir. Knitter, Thomas Aquinas aracılığıyla pagan felsefesi ve Aristoteles'in etkisinin de doktriner değişmelere yol açtığını düşünür. Dolayısıyla İsa'dan sonra ortaya çıkan çeşitli teolojik inançlar mitolojik karakterdedir. Knitter de bu inançların tarihsel bağlamını dikkate alarak sembolik anlamlarını çıkarabileceğimizi iddia eder.⁴¹ Hıristiyanların Tanrısal tecrübeyi İsa'da aşılmaz ve son olarak görmelerinde tarihsel bağlamın etkisinden söz ederken Yahudi vahiy anlayışının etkisi göz ardı edilemez. Çünkü Hıristiyanlık Yahudi geleneğiyle kültürel olarak çok yakın bağlara sahiptir. Kısaca geleneksel kristolojide Grek düşüncesinin etkisi kadar Yahudiliğin etkisi de hissedilmiştir.⁴²

Tarihsel/kültürel bağlamın açıklamasındaki son etapta Knitter, dönemin azınlık psikolojisine dikkat çekmektedir. İlk Hıristiyanlar Yahudilerin karşısında ve geniş Roma imparatorluğunda küçük bir grup olarak kalmışlar ve kendilerini tehlikelerden korumak için içine kapanık bir vaziyet almışlardır. Bu açıdan o, ilk

39 Knitter, *a.g.e.*, s. 180.

40 Knitter, *a.g.e.*, s. 183.

41 Knitter, *a.g.e.*, s. 19.

42 Knitter, *a.g.e.*, s. 184.

Hıristiyanların farklı kimlikleriyle mutlaklık iddialarına yönelmelerini ontolojik değil sosyolojik yönüyle açıklamaktadır.⁴³

Knitter'e göre İsa merkezli anlayışa götüren sebeplerden ikincisi dini/mezhpesel dilin özelliğidir. Knitter, dışlayıcı dilin özellikle de Hıristiyan dışlayıcı kristoloji dilinin, felsefi ya da bilimsel bir dil değil mezhepsel ya da dini dilin bir özelliği olduğunu ifade etmektedir. Din dili, coşku ve aşk dili olduğunu söyleyen Knitter, İsa hakkında konuşurken Yeni Ahit yazarlarının analitik felsefe dilini ya da bilimsel dili değil coşkulu inananların dilini kullandıklarını bu dilin özelliğinin de içinde dışlayıcılık barındırması olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hıristiyanlar İsa'yı tanımlarken, ortaya metafiziksel bir iddia koymak değil Tanrıyla ilişki kurmak amacı gütmüşlerdir. O, ilk Hıristiyanların İsa hakkında kullandıkları dışlayıcı ifadelerin, İsa'ya yönelik sevgi ve bağlılıktan kaynaklandığını, bu durumun da eşlerin birbirine karşı kendilerini ifade ederken kullandıkları sevgi diline benzediğini ileri sürmektedir. Kocanın eşine "sen dünyanın en güzel kadınısın" demesini örnek gösteren Knitter, kocanın eşini mutlak anlamda ve eşi benzeri olmayacak tarzda güzel olarak nitelendirmesini aşk ya da evliliğe dayandırmaktadır. Yani bu iki kişi arasında çok güçlü bir bağ vardır. Eşlerin karşılıklı bu çeşit ifadeleri çok samimi anlarda kullandığını ifade eden Knitter, bir din içerisindeki Tanrı ve inananları arasındaki ilişkinin ve inananların bağlılıklarını göstermek için kullandıkları dilin benzer nitelikleri taşıdığına iddia etmektedir. Dolayısıyla o, inananların inandığı şeye bağlılıklarını ifade ederken biricik ya da eşsiz "one and only" nitelendirmesinin ondan başka bir ismin olmadığı (No Other Name) anlamına gelmediğini aslında bu nitelendirmenin ona bağlılıkta samimiyeti ve gücü ima etmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁴

Gelinen noktada Knitter'in öngördüğü yeni kristolojide nasıl bir İsa profili çizdiği önemlidir. Öncelikle O, İsa'nın kendisine Tanrı oğlu gibi bir nitelendirme de bulunmadığını ileri sürer. Yeni Ahit ve diğer tarihsel kaynaklara bakıldığında İsa'nın kendisini Tanrı oğlu olarak nitelendirmediğini görmenin kolay olduğunu belirten Knitter, onun mesajından anlaşılan İsa'nın ancak son peygamber, Tanrı'nın krallığının mesajını ileten eskatolojik bir uyarıcı olduğu görüşünü kabul etmektedir. Knitter, İsa'nın kendisini Tanrı olarak nitelendirmediğini vurgularken, yukarıda gördüğümüz gibi bunu ilk dönem Hıristiyanlarının onu Tanrı, Mesih, Kurtarıcı olarak nitelendirme sebeplerini soruşturarak yapmaktadır. O, çağdaş İsa yorumlarının sonucunda onun kurtarıcı olmasının, Tanrısal mesajı ilettiği andaki bireysel dönüşümün altında aranması gerektiğini belirtmektedir. Fakat İsa'nın bizzat kendisinin kurtarıcı olmadığı kurtuluş için bir aracı olduğu unutulmamalıdır. İlahi mesajı iletmesi yönüyle Tanrısal vahyin bireylere ulaşmasını sağlayan İsa bu

43 Knitter, *a.g.e.*, s. 185.

44 Knitter, *a.g.e.*, s. 185-186.

mesajın kişilerde meydana getirdiği dönüşümde aracılık etmiştir. Onun eşsizliği de burada yatmaktadır. O, mesajın ileticisi olarak kurtuluş eyleminde bir paya sahiptir. Aksine Tanrısal kimliği yoktur ve kurtarıcı eylemdeki rolü peygamberi bir roldür. Knitter'in de belirttiği gibi İsa'nın kurtarıcı tecrübesi vahiy tecrübesidir. Bu tecrübe sayesinde insanların dönüşümünde etkili olmuştur.⁴⁵ Knitter'in bu söylemlerinden, dinlerin eşsizlik iddialarının mutlak hakikate sahip olmak yönüyle değil mutlak hakikati farklı şekillerde barındırmaları açısından geçerli olduğu sonucu çıkar. Yani eşsizlik iddiası mutlaklığı değil farklılığın açılımı olmaktadır. Diyalogun önemi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü diyalog farklı dinlerdeki farklı hakikat açılımlarını görmek açısından Knitter için gerekli bir mefhumdur. Bu nedenle dinlerin karşılıklı ilişkisi diyalog sayesinde mümkün olacaktır.

Kısaca Knitter'in İsa'ya atfettiği eşsizlik geleneksel olarak onun hakikatin ve kurtuluşun yegâne aracısı olduğu görüşünden farklıdır. Ona göre, İsa'yı biricik kılan hususunun kendisine inananları Tanrı'ya yaklaştırıp yaklaştırmadığı hususudur. Knitter kendisine inananlar noktasına değinerek bu işlevin sadece İsa ile sınırlı olmadığını da altını çizmektedir. Ona göre diğer dinlerdeki vahiyler de en az İsa'da tecelli eden vahiy kadar eşsizdir.⁴⁶ Buradan anlaşılacağı üzere Knitter'e göre İsa, diğer peygamberler gibi bir peygamberdir.

Yukarıda gördüğümüz gibi Knitter'e göre Yeni-Ahitteki İsa hakkındaki ifadeler mecazi ya da mitolojik olarak okunmalıydı. Çünkü aksi takdirde gerçek manada dinlerarası diyalog gerçekleşmeyecek, ilişki hakikat ve birleştirici çoğulcu tezleri anlamsız olacak ve Knitter'in ortaya koyduğu çoğulculuk modeli çökecekti. İşte Knitter bu noktada Hıristiyanlara İsa hakkında, onu nasıl anlamaları gerektiğini belirten ve şimdiye kadar bahse konu olan düşüncelerinin sistematik özeti sayılabilecek beş tez sunmaktadır.⁴⁷ Şimdi bu tezleri görelim.

Birinci Tez: Kristolojinin tarihi ele alındığında İsa'nın eşsizliği ile ilgili önceki anlayışlar yeni bir yoruma tabi tutulabilir. İsa hakkında sadece tek bir şekilde konuşulmaz. Bunun en açık göstergesi birçok farklı kristolojinin bulunmasıdır. Tarih boyunca farklı İsa imajları çizilmiş ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Fakat hiçbir İsa yorumu nihai düşünce olarak kabul edilmemiştir. Bu noktadan hareketle yeni İsa imajlarına ve anlayışlarına ihtiyaç vardır. Yeni imajların oluşturulma sürecinde diğer dini inançların dikkate alınması ve İsa'ya bağlılığın kesinlikle sekteye uğramaması gerekir. Bu şekilde hareket edildiğinde ise İsa'nın eşsiz görülme düşüncesinde de değişiklikler meydana gelecektir.

İkinci Tez: Diyalogun gerektirdiği ahlaki tutum dikkate alınarak, İsa'nın eşsizliği ile ilgili önceki anlayışlar yeni bir yoruma tabi tutulmalıdır. İçsel ve dışsal

45 Knitter, *a.g.e.*, s. 174-175.

46 Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, s. 191.

47 Bu beş tezin ayrıntılı açılımı için bkz. P.F. Knitter, "Five Thesis on the Uniqueness of Jesus", L. Swidler & P. Mojzes, *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul F. Knitter*, Marknoll: Orbis Books, 1997, s. 3-16.

kaynaklar vasıtasıyla diyalogun ahlaki emri Hıristiyan anlayışında etkilidir. Dışsal kaynaklardan kasıt ekolojik dengesizlik, adaletsizlik, acı çeken, zulüm gören insani durumlar, insanoğlunun varlığını tehdit eden aşırı silahlanma gibi hususlardır. İçsel kaynaktan kasıt ise İncil'in tüm insanlara tanıtılması hususudur. Samimi bir diyalog gerçekleşmedikçe, Hıristiyanların İncil'de emredilen komşu sevgisini gerçek manada yaşayamayacakları ve bu nedenle de İncil'in mesajını diğer insanlara ulaştıramayacakları aşikârdır. Bu içsel ve dışsal kaynak sebebiyle dinler arası diyalog zorunluluk kazanmıştır. Hıristiyanlar kendilerine duydukları saygıyı başkalarına duymadıkları sürece diğer insanları gerçek manada sevemeyeceklerdir. Dolayısıyla Hıristiyanlar dışlayıcı tutumu bırakmalı ve mutlak hakikate sahip olduklarını iddia etmemelidirler.

Üçüncü Tez: İsa'nın eşsizliği, kurtarıcı olması açısından hakiki fakat yegâne olmayan bağlamda yeniden yorumlanmalıdır. Bu teze göre de geleneksel Hıristiyan anlayışının aksine İsa'nın tek ve yegâne kurtarıcı olduğu inancından vazgeçilmelidir. Hıristiyan vahyi bütün hakikate sahip olan ve onu tüketmiş bir vahiy değildir. İsa'yı sonlu bir aracı olarak tanımlayarak sonsuz bir varlığın yani Tanrı'nın hakikatinin sonlu bir varlık tarafından tam olarak tüketildiğini iddia etmek mümkün değildir. Bu anlamda Hıristiyanlığın nihai gerçek olduğu iddia edilmemelidir. Buna göre İsa hakiki bir kurtarıcı olarak nitelenmeli fakat yegâne olmadığı belirtilmelidir. İsa yegâne olmasa da onun mesajı diğer inanç sahiplerine ulaştırılmalıdır. Şayet diğer inanç sahipleri İsa'yı bilip tanımazlarsa hakikati eksik olarak yaşayacaklardır. Diğer dinlerdeki mesajlar İsa ile birlikte okunmaları durumunda daha iyi anlaşılacak ve yaşanılacaktır. Aynı zamanda diğer inançların kurtarıcı şahsiyetlerinin mesajı İsa olmadan kemale ermeyecektir.

Dördüncü Tez: İsa'nın eşsizliğinin anlamı Hıristiyan dini hayatında ve şahitliğinde açıkça ortaya konmalıdır. Buradan yola çıkılarak bu anlam farklı bağlam ve şekillerde anlaşılmalı ve ilan edilmelidir. Mesela çağımızda İsa'nın eşsizliği ve biricikliğinin, kurtuluşun sevgi ve adalet gibi insani eylemler vasıtasıyla gerçekleştirilmesi gerektiği anlamında ele alınabileceği iddia edilebilir. Hıristiyanlar İsa'nın evrensel biricikliği mesajından vazgeçip kendilerine göre biricik ve eşsiz olan yönlerinin pratikteki yansımalarına yoğunlaşmalıdırlar. Adalet ve sevgiyi tüm dünyaya yayma çabası bu pratiğin en önemli göstergesidir. Bu farklı bir İsa okumasıdır ve bu yeni yoruma göre Hıristiyanların pratikteki uygulamaları Hıristiyanlığı ne kadar yaşadıklarının belirtisidir.

Beşinci Tez: İsa'nın yegâneliği ile ilgili dini çoğulcu yorumun ortodoksisi, holistik Hıristiyan menaviyatının geliştirilmesi noktasındaki başarıda tesis edilmelidir. İsa'nın Tanrı'nın hakiki fakat yegâne olmayan kurtarıcı sözü olarak anlaşılması bu ölçütün karşılığıdır. İsa'ya bağlılığın ölçütü ona mutlak teolojik nitelendirmeler yapmakla ya da ona ibadet etmekle olmayacağı bu bağlılığın fiiliyattaki uygula-

mayla tesis edilebileceği görülmelidir. İsa'nın eşsizliği ve biricikliği konusunda dogmatik ve teolojik iddialar gereksizdir ve önemli olan onun mesajını pratik hayatta uygulamaktır. Bu şekilde bir Hıristiyan dini hayat diğerlerine daha açık olacaktır.

IV. Tanrı Merkezli Dini Çoğulculuk Modeline Eleştirel Bakış

Knitter'in yukarıda ele alınan düşüncelerini birbiriyle ilişkili dört temelde değerlendirebilir ve eleştirebiliriz. İlk aşamada göreceli hakikat anlayışının kendi hipotezi ve dinler açısından ne kadar kabul edilebilir olduğu, ikinci aşamada onun çoğulcu hipotezinde yer alan Tanrı merkezli modelin temel ilkelerine sadık kalıp kalmadığı ve dolayısıyla tutarlı olup olmadığı irdelenmelidir. Üçüncü aşamada Knitter'in ortaya koyduğu kristolojinin Hıristiyanlar açısından kabul edilmesinin imkânı tartışmaya açılmalıdır. Bu noktada Knitter, Hıristiyanları daha çok tatmin eden bir kristoloji öne sürebilmiş midir? sorusu önem kazanmaktadır. Son aşamada ise diyalogun gerekli hatta mümkün olup olmadığının tartışılması gerekmektedir. Diyalogun Knitter'in dini çoğulcu hipotezi için merkezi konuma sahip olduğunu söyledik. Fakat hipotezin kalbi olan diyalog mevcut sunuluş şekliyle diğer dinler açısından ne ifade etmektedir? Belirtmem gereken önemli husus şudur ki; değerlendirmemi çalışmanın genelinde olduğu gibi problemlı olmasına rağmen dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olarak oluşturulan tipolojiyi ölçü olarak yapacağım.

Hakikat görüşünü birleştirici çoğulculuk teorisiyle birlikte değerlendirmek gerekir. Knitter, dinlerden sentez yapıp tek bir teoloji kurma peşinde olmadığı söyleminde haklıdır fakat dinlerin farklılıklarını göz ardı edip ortak noktalardan hareket etmek söyleminde belirsizlik vardır. Madem modern felsefe bize hakikatin göreceli olduğunu söylüyor öyleyse ortak olarak ele alınabilecek noktaların da göreceli olacağı gerçeğinden hareketle, ortak noktaların farklı olan hususlara tercih edilmesi ve daha değerli kılınmasının ayrıca sırf birleştirici çoğulculuk teorisinin selameti için dini hakikatin değerinin azaltılmasının makul sebebinin ortaya konması gerekmektedir. Knitter belli başlı sebepler ortaya koymuştur. Fakat onun böyle bir makul ve yeter sebebe sahip olmadığı görülmektedir. Çünkü ilk olarak çoğulcu çağ olarak adlandırılan günümüzde, dinlerin birbiriyle karşılaştıktan sonra tek başına yürümeleri için böyle bir şeye gerek duyulduğu açıklaması tatmin edici görülmemektedir. Zaten dinler şimdi olduğu gibi geçmişte de karşılaşmıştır ve günümüze kadar kendi inançları temelinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Aynı şekilde dindarların kendi dinlerinde daha fazla derinlik kazanmalarının birleştirici çoğulculukla sağlanacağı düşüncesinin aksinin düşünülmesi pek tabii mümkündür. Belki de bu şekilde dindarın zihni daha fazla karışacak ve kendi dine bağlılığı azalacaktır. Daha sonra ayrıntılı olarak işleneceği üzere belki de diyalog düşüncesindeki samimiyetsizliğin altında bu bilinç yapısı vardır. Birleştirici çoğulculuğun sosyo-ekonomik ve politik uzanımları da bu teoriyi haklı çıkaracak

temel olmaya yetmez. Knitter'in daha çok kurtuluş ve karşılıklı küresel sorumluluk adlı çoğulcu düşünceleriyle bağlantılı olan sosyo-ekonomik ve politik meseleler, bu teori olmadan da açıklanabilecek ve çözülebilecek durumdadır.

Knitter'in dini çoğulcu hipotezinde göreceli hakikat anlayışının ne kadar etkili bir unsur olduğunu söylemiştik. O, hakikatin mutlak bağlayıcı olduğunun düşünlüğü klasik kültürel yapının, modern dönemde göreceli kültürel bir yapı haline dönüştüğünü belirterek dini inanç ya da hakikat için de aynı şeyin söz konusu olduğunu ifade etmekteydi. Bu düşünceyle bilim ve sosyolojik alandaki görecelik veya kültürel çoğulculuk diye isimlendirebileceğimiz vakia dini çoğulcu tezin temeli yapılmaya çalışılmaktadır. Tabii ki tarihsel şartlara göre bilgi alanında yeni anlayışlar ortaya çıkmaktadır. Sosyal alanda tarihsel bağlama göre farklı anlayışlar ve hayat tarzı vuku bulmaktadır. Ancak dini hakikatin de bu bağlama göre değiştiğini varsaymak özellikle Tanrı inancı ve temel inanç önermeleri söz konusu olduğunda, dini yapıyı alt üst etmekten başka bir şey değildir. Bu durum çerçevesinde Hristiyanlığın kendi içerisindeki tarihsel değişimleri ve kristolojideki köklü farklılıkları diğer dinlere uyarlamak mümkün değildir. Çünkü diğer dinlerde temel figürün Tanrı mı peygamber mi olduğu noktasında dinin temel teolojik önermelerinde köklü yorum farklılıkları mevcut değildir. Bu nedenle Hristiyanlık tarihindeki farklı teolojik değişimlerin itikâdi anlamda bütün dinlerde bulunduğunu iddia etmek başta dinlerin kendi açılarından kabul edilemez bir durum olmakta, ayrıca Knitter'in diğer dinleri derin şekilde bilmenin çoğulcu sistemin zorunlu unsurlarından biri olduğu önermesine ters düşmektedir. Böylece birleştirici çoğulculuk içerisinde diğer dinlerden bihaber olunamayacağı tezi, bu tezin savunucusu tarafından ihmal edilmektedir. Bu noktada belirtilmesi gereken husus şudur ki; Knitter, global teoloji söylemlerinden yola çıkmakta fakat kendisiyle çelişerek, diğer dinleri Hristiyanlık bakış açısıyla değerlendirmektedir.

Diğer dini çoğulcular gibi Knitter de dini çoğulculuğun günümüzde dini çeşitliliğin zorunlu sonucu olduğunu düşünmektedir. Oysa dini çoğulculuğun modern çağın getirisi olduğu düşüncesi ve aynı zamanda bu hipotezin bir Kairos yani zamanın ruhuna uygun fırsat olduğu yorumu, bununla birlikte tarihsel görecelik görüşleri, aslında dini çoğulcu hipotezin geçici bir hipotez olduğu sonucunu doğurmaktadır. Şayet dini çoğulculuk hipotezi tarihsel durumlara göre şekillenecekse, yüzyıl sonra yeni koşullara göre kutsal metinlerin yeni yorumları ışığında dışlayıcılığın yeni bir Kairos olduğu da iddia edilebilecektir. Yani Knitter'in Kairos düşüncesi kendi içinde çıkmaz bir döngüdedir. Çağın ruhuna göre düşünce üretme, dini inancın kökten yeni yorumlanmasını gerektirmeyeceği ve dinleri ikinci dereceden yorumlama olan dini çoğulculuğun bu göreceli durumdan daha fazla etkileneceği gerçeği, Kairos çıkmasının çoğulculuk adına özellikle dini hakikat bağlamında bir anlam ifade etmeyeceğini göstermektedir.

İlişkisel hakikat modeline göre hiçbir dini hakikat tek başına bir değere sahip değildir. Yani dini hakikat önermeleri diğer dinlerin inanç önermeleriyle bağdaştırılmalı ve her dinden dindar bireyler ortak bir anlamda buluşmalıdır. Bu nedenle çatışır hakikat önermeleri literal anlamda okunmamalıdır. Knitter'in bu hakikat anlayışında, dinlerin kendi hüviyetlerini oluşturan temel inanç önermelerinin mutlak hakikat olarak sayılamayacağı ileri sürülerek, aslında dinleri din yapan temeller sarsılmaktadır. Bu nedenle mitolojik okuma metodu ile dini hakikat ve dolayısıyla dinler tahrip edilmektedir. Knitter'in iddiasının aksine, dinler mutlak hakikat önermelerine sahip olmadıkça ne vahyin ne de dini hayatın bir önemi kalmayacaktır. Böylece dindar bireylerin dini anlamı kaybetmesine yol açılacaktır. Bu noktada din dilinin coşku barındırdığı yönündeki görüşlere de değinmek gerekir. Dışlayıcı dilin coşku barındıran ve taraflarının inandığı şeye duyduğu bağlılığı aşırı ifade eden dini dilin bir özelliği olduğunu belirten Knitter, kanaatimizce dilin hakikati ifade etmede ciddi bir unsur olduğu gerçeğini ihmal etmektedir. Hakikati sadece sembollerde ve mitlerde aramak ne dinin ne de felsefi düşüncenin metodudur.

Tanrı merkezli modelde bütün dinlerin hakikat ve kurtuluş bakımından eşit olduğu ileri sürülmektedir. Bu nedenle bu modeli savunan bir kişi hiçbir dinin kavramsal şemasına bağlı kalmadan konuşmalıdır ki savunduğu hipotezle çelişkiye düşmesin. Mesela Tanrı merkezli çoğulcu modelin sistemleştiricisi John Hick bütün dinlerin hakikat ve kurtuluş açısından eşit olduğunu söylerken, hiçbir dinin ilah anlayışını ve kurtuluş görüşünü temel almamıştır. Bu sebeple Kendinde Gerçek postülatını ve ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüm ilkesini ortaya koyarak bütün dinlerin ilah, dolayısıyla hakikat düşüncelerinin, ayrıca kurtuluş görüşlerinin eşit olduğunu iddia etmiştir.⁴⁸ Hick'in bu görüşlerinin dinler ve kendi hipotezi açısından ne anlama geldiği tartışmasına girmeden, bu durumun Knitter'in düşünceleri açısından ne ifade ettiğini sorgulamamız gerekmektedir. Bu noktada onun hakikat ve kurtuluş açısından bütün dinlerin eşit olduğu söylemini tarafsız ve açık olarak dillendirip dillendirmediğini irdelemeliyiz.

Hick, kendisiyle aynı görüşleri savunan Knitter'in "Five Thesis on the Uniqueness of Jesus" adlı makalesindeki bazı noktaları ve Tanrı merkezli model çerçevesindeki bazı düşüncelerini eleştirmektedir. Bunlardan birisi Knitter'in "diğer dinlerde Tanrı'nın sevgisinin olma ihtimali" düşüncesidir. Ona göre kapsayıcılıkta

48 Hick, Kant'ın numen fenomen ayrımını dikkate alarak, dindarların yaşadığı dini tecrübe sonucu oluşan ilah anlayışlarının, kendisi hakkında hiçbir ifadeye bulunamayacağımız mutlak varlıktan farklı olduğunu ileri sürmektedir. Bu sebeple kişisel ve kişisel olmayan mutlak tasavvurları, mutlak varlığın kendisini tam olarak nitelendirmemektedir. Aynı şekilde o, kurtuluşun her hangi bir dini kavramla açıklanamayacağını, insanların ahlaki ve manevi açıdan mutlak varlığa yaklaşmaları olarak tanımlanabilecek dönüşümün, ki bu kurtuluş, bütün dinlerde eşit şekilde varolduğunu savunmaktadır. Hick'in bu konudaki görüşlerini bütünsel olarak görmek için bkz. John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan Academic and Professional LTD., 1991.

hatta dışlayıcı görüşte bile bu minvalde düşünceler bulunmaktadır. Hick, diğer dinlerin de her yönden Hıristiyanlığa eşit olduğu düşüncesinin çoğulculuğun temel dinamiği olduğunu belirterek bu temel ilkedен ayrılmanın çoğulculuktan sapma olacağını ima etmektedir. O, Hıristiyanların vahyi kemal seviyesinde yaşadıkları düşüncesine sahip oldukları sürece meydana gelebilecek her hangi bir diyalogda bu üstünlük psikolojisinin bir şekilde söylemlerine ve eylemlerine yansıtacağını düşünmektedir. Bu kaygısını da diğer inançlar hakkındaki “büyük ihtimalle” doğru ve muhtemelen kurtuluşa erdirici gibi nitelendirmelere bağlamaktadır. Buna bağlı olarak Hick, Knitter'in Tanrının sadece İsa'da değil diğer dinlerde de eylem halinde olduğu fikrini benimsediğini belirtmekle birlikte, “tüm insanlara İsa'nın Tanrı'nın evrensel, kesin ve zorunlu kurtarıcı hakikatinin ifşası olduğunun hatırlatılması” düşüncesinin kaygı verici olduğunu düşünmektedir. O, bu açıklamanın çoğulculuğa isteksiz bir bağlantısı gösterdiğini söyleyerek, diğer dinlerin Hıristiyanlıkla eşit görüldüğünün açıkça ifade edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁹

Knitter, Hıristiyanların diğer dinlerde Tanrısal vahyin ve kurtuluş imkânının olduğunu tasdik etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁰ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Knitter'in diğer dinlerdeki kurtuluşun Hıristiyanlık kurtuluşuna eşit olduğunu açıkça tasdik etmemesidir. Hıristiyanlara tavsiye edilen sadece diğer dinlerde kurtuluş imkânının kabul edilmesi gerektiğidir. İşte tam da bu noktada Hick, Knitter'i bu görüşünden dolayı Tanrı merkezli modelden uzaklaşmakla itham etmiştir. Kanaatimizce de Knitter'in bu söylemi Tanrı merkezli dini çoğulcu modelden uzaklaştığının açık göstergesidir ve Hick bu konudaki eleştirilerinde haklıdır. Çünkü Hıristiyanlığın temel kurtuluş yolu olduğunu vurguladıktan sonra, diğer dinlerin imkân olarak kurtuluşu içerdiğini ima etmek, dinler arasındaki eşitlik görüşünü bozmak ve dini çoğulculuk tezini zedelemek anlamına gelecektir. Tabi ki bu da Tanrı merkezli modelin temel temsili olan Teolojide Kopernik Devrimi düşüncesinin ihmal edilmesi anlamını taşır.

Knitter'in Tanrı merkezli çoğulcu model çerçevesindeki tutarlılığının değerlendirilmesinde tartışılması gereken bir diğer husus, onun kişisel Tanrı düşüncesinden yola çıkarak görüşlerini şekillendirmesidir. Knitter, tamamen Hıristiyan kavramlarıyla konuşmakta ve daha çok kişisel Tanrı kavramına yer vererek Hinduizm ve Budizmin mutlak görüşlerini ihmal etmektedir. Bu noktada dikkat çeken bir eleştiri Gavin D'Costa'dan gelmiştir. D'Costa'ya göre Knitter, belli sosyal eylemleri ve inançları gerektiren bir Tanrı anlayışına bağlıdır ve böyle bir Tanrı doktrinine bağlı kalmak diğer sosyal eylem ve inanç formları içeren Tanrı doktrinlerini dışlayacaktır. Bu bağlamda da çoğulcu görünen kimsenin aslında bir dışlayıcı olduğu fark edilecektir.⁵¹ Bu durum karşısında D'Costa, Knitter'in bütün dinle-

49 John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 203-205.

50 Knitter, *No Other Name?* s. 116.

51 G. D'Costa, “Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı”, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifin-*

rin aynı Tanrı'dan neşet ettiğini nasıl temellendirdiğinin merak konusu olduğunu söylemektedir. Ona göre Knitter, bir yandan bütün dinlerin eşit olduğu söylemiyle dini çoğulculuğu savunduğunu iddia edip diğer yandan belli bir Tanrı kavramından hareket etmektedir. Ayrıca o, göreceliliğin bu denli savunulduğu çoğulculuk içerisinde, bütün dinlerin aynı kaynaktan geldiğini gösterecek normatif bir kanıtın nasıl savunulacağını merak etmektedir. Kısaca o, Knitter'in muğlak bir yöne doğru gittiğini iddia etmektedir.⁵² Aynı şekilde Hick de Knitter'in söylemlerinde daima teistik nüanslar olduğunu ve Tanrı hakkında konuşurken, diğer dinlerin ihmal edildiğini belirtmektedir. Ayrıca Knitter'e mutlak gerçekliğin bahsedilen Tanrı olmadığını ve onun kavranamayıp gerçek manada ifade edilemeyeceğini unuttuğu yönünde serzenişte bulunmaktadır.⁵³

D'Costa'nın iddiasının aksine Knitter, diğer dini inançların mesajlarının İsa'sız değersiz olacağı düşüncesiyle Tanrı merkezli çoğulcu modelden kapsayıcı olarak nitelenen tutumdaki söylemlere daha çok yaklaşmıştır. Mutlaklık iddialarının sahibi sadece Hıristiyanlık gibi davranan Knitter, Hıristiyanlığın gücünü belli ölçüde elinden alarak diğerlerine lütufta bulunur bir tavır takınmaktadır. Fakat İsa'nın eşsizliği, Tanrısal seviyeden peygamber seviyesine inmesine rağmen devam etmektedir. Aynı zamanda diğer dinler açısından bu figür kabul edilmelidir. Halbuki Doğu dinlerinde Tanrı'nın krallığı ve onun elçileri tarzında kavramsal-laştırma veya buna benzer düşünceler mevcut değildir. Bu noktada İsa'nın hangi açıdan olmazsa olmaz olduğu ve o olmadan neden diğer geleneklerin eksik olduğu Knitter'e yöneltilen en doğal sorudur. Fakat burada onun diğer geleneklerin mesajlarının da Hıristiyanlar için gerekli olduğu görüşüne yer vermek gerekir. Lakin bu görüşü hala belirsizlikleri içinde barındırmaktadır.

Teolojik açıdan İsa'nın konumunu ve inananların zihnindeki İsa imajını düşündüğümüzde, Tanrı merkezli dini çoğulculuk modelinin mevcut İsa tasavvurunda büyük tahribata yol açacağını düşünebiliriz. Süreççi din felsefecilerinden John Cobb, Mesih ile ilgili itikadın zayıflamasındaki sebeplerden birisi olarak da dini çoğulculuğu görmektedir. Ona göre dini çoğulculuk tezi ile daha önce tek ve evrensel doğru olarak kabul edilen Hıristiyanlık kendi sınırları içerisinde hapsolmüştür. Çoğulculuk ile bir Hıristiyanın gözünde Buda ile İsa arasında her hangi bir fark kalmamıştır. Sonuçta ikisi de eşit birer kurtarıcı ve ikisinin öğretisi de eşit seviyede görülmektedir. Buda ve İsa aynı realite için farklı isimler olmak durumundadır. Cobb bu düşünceye karşı çıkarak, Budist ve Hıristiyan dünyasındaki öncelik ve önem konularının çok farklı olacağını ifade etmektedir.⁵⁴

den Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 205.

52 Gavin D'Costa, *The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions*, *Scottish Journal of Theology*, Vol. 39, 1986, s. 215.

53 John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 207.

54 Mevlüt Albayrak, "Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", *Tabula Rasa*, 2003, S. 7, s. 19.

Cobb'un eleştirisinden yola çıkarsak Knitter'in Tanrı merkezli dini çoğulculuk hipotezindeki yeni kristoloji anlayışının, farklı problemleri barındırması nedeniyle Hıristiyanlık açısından kabul edilemez olduğunu söyleyebiliriz. Onun İsa hakkındaki düşünceleri sadece radikal bir yorum olmakla kalmamakta Yeni Ahitte çizilen İsa portresini inkâr etmektedir. Böylece İsa'nın eşsizlik ve biricikliği çerçevesinde şekillenen Hıristiyan imanını zayıflatılmaktadır. Kutsal kitap ve kilise gibi enkarne olan İsa Mesih anlayışı da Hıristiyanlık dinin temel dayanaklarından biridir. Bu inanç reddedildiğinde Hıristiyanlığın asli hüviyeti kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu nedenle şayet Knitter, mevcut kristolojiyi kabul etmiyor ve dini çoğulculuk hipotezinin makullüğünü göstermek istiyorsa, Hıristiyanlığın temel dinamiklerini sarsmayacak, İsa'nın söylemleri içerisinde iddia ettiği şeylerin var olmadığını gösterebilecek ve Hıristiyanları ikna edecek daha mükemmel bir kristoloji ortaya koymalıydı. Oysa onun yaptığı yukarıda belirtildiği gibi mevcut kristolojiyi değiştirerek, Hıristiyan dindarların gözünde İsa'nın konumunu daha alt seviyeye düşürmek olmuştur. Bu nedenle daha sağlam argümanlara sahip olmadıkça Knitter'in kristoloji görüşü Hıristiyanların çoğunluğu tarafından kabul edilmeyecektir.⁵⁵

Dolayısıyla Knitter'in İsa'nın eşsizliğinin anlamını değersizleştirerek birleştirici çoğulculuğu sağlama çabası Hıristiyanlar tarafından faydasız bir çaba olarak değerlendirilecektir. Çünkü Knitter, kendi Hıristiyan imanıyla diğer dindarların imanları arasında nasıl bir bağlantı kurduğunu açıklayamamıştır. Bu belirsizlik içerisinde sonu belli olmayan bir maceraya girmenin farklı problemleri doğuracağı da malumdur. Ayrıca İsa'nın eşsizliğini yeniden formüle etmekten ziyade niçin bu eşsizliğin, diğer dini tecrübelerde Hıristiyanların kabul ettiği anlamda olup olmadığını araştırmadığı ona yöneltilecek en ciddi sorulardan bir tanesidir.

Knitter'in Tanrı merkezli dini çoğulcu modelinde diyalog problemi tartışılması gereken en önemli meselelerden bir diğeridir. Knitter İsa'nın, Kur'an'ın, Krişna'nın veya Buda'nın eşsizliği ve biricikliği ile ilgili inançlardan kurtulmadıkça ya da bu inançları revizyona tabi tutmadıkça gerçek anlamda dinler arası diyalog olmayacağını ifade etmektedir. Knitter'in bu talebi hatalıdır. Çünkü diyalogun sonunda olması gereken şeyler, diyalogun ön şartı olarak öne sürülmektedir. Hiçbir dini geleneğe çatışan inanç önermelerinizi bir kenara bırakarak diğer dinlerle ortak bir noktada buluşun söyleminde bulunulamaz. Zaten göreceliliği mutlaklaştıran çoğulcu düşünürlerin, mutlak inanç önermelerine sahip olan dindarlara böyle bir talepte bulunması anlamsızdır. Böyle olası bir durumda Knitter'in dü-

55 Dini çoğulculuğu savunan ve Hıristiyanlık bağlamında yeni bir kristoloji oluşturmaya çalışan birisine Hıristiyan teolog ve düşünürler tarafından yapılabilecek farklı eleştirileri ayrıntılı şekilde incelemek için bkz. Geivett, R. D., & Phillips, W. G., "A Pluralist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 71-81, Alvin Plantinga, "Response", *Dialogues in the Philosophy of Religion*, ed. J. Hick, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 53 vd.

şündüğü diyalogun dini geleneklerin taraftarlarının tamamı tarafından gerçekleştirilemeyeceği aşikârdır. Bu durumda kendi geleneklerindeki mutlak iddiaları revize edenler arasında gerçekleşecek diyalogda, dinlerin bütünsel bir katılımı gerçekleşmeyecektir. Bu sebeple Knitter'in diyalog için koyduğu bu şartın diyalogun tabii bir sonucu olması gerektiği söylenebilir.⁵⁶

Bu metot hatasından öte diyalog olarak tanımlanan şeyin bahsi geçen iki temel problem açısından gerçekleşmeyeceği pekâlâ ileri sürülebilir. Mesela Gilkey'e göre iki dini gelenek arasında kurulacak bir diyalogda, diğer dinlerin hakikat ve kurtuluş görüşünü tanımak ve kabul etmek, dini geleneklerin bina edildiği vahyi görecelileştirecektir. Bu şekilde bir diyalog içerisinde olmak radikal bir teolojik maceraya sürüklenmek anlamına gelecektir. Böylece karşı geleneğin sembollerini kabul etme ya da reddetmeyecek şekilde yorumlama veya iki geleneği bir araya getirmedeki her türlü liberal çaba bir yönüyle ötekini kapsama olarak algılanacak ve emperyal bir görüntü çizecektir.⁵⁷

Mutlak hakkında bilgi alış veriş ya da yeni şeyler öğrenmek amacıyla yapılan diyalogda, ortak noktalar üzerinden yol alınacağı söylemi sorunlu bir söylemdir. Mesela teist karakterli dinlerin kişisel Tanrı inancının olması onların ortak bir temele sahip olduğunu göstermediği gibi diyalogun kolay bir şekilde gerçekleşebileceği düşüncesinin temeli olan ortak olan Tanrı düşüncesinin her dinde aynı Tanrı'yı ifade etmediği bilinmektedir. Bu sorun bile diyalog adı altında yapılması düşünülen şeylerin ilk etapta tıkanacağına kanıttır. Non-teist dinler hesaba katıldığında doğal olarak problemin hacmi genişleyecektir. Kısaca Aydın'ın da itiraf ettiği gibi, samimi olmayan söylemlerle yola çıkılacak bir oturum çay kahve sohbetlerinden öteye gidemeyecektir. Zaten filizlenmeyen diyalog çalışmaları verimsizleşecektir.⁵⁸

II. Vatikan Konsili ve Baar Bildirisi, Knitter'in diyalog hakkındaki görüşlerinde işaret ettiği iki önemli örnektir. Knitter, özellikle Vatikan'ın Dinler Arası Diyalog ofisinin, dinler arası diyalogun amacının insanları belli bir dine değil de Tanrı'ya döndürmek olduğunu deklare ettiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Ayrıca daha önce söylendiği gibi Knitter, Baar toplantısını Katolik olmayan Hıristiyanların diğer dinlerle ilişkilerinde dönüm noktası olarak değerlendirmiştir. Fakat durum zannedildiği gibi olmamıştır. Çünkü bildirinin temelinde yine geleneksel kristoloji ve kutsal ruh anlayışı hâkimdir. Bildiride İsa'nın Tanrı'nın enkarnasyonu ve aracısı olarak kurtarıcı eylemini tüm insanlığa ulaştırdığı inancı tekrar edilmiştir. Kısaca mükemmel kurtuluş İsa'nın şahsında gerçekleşmektedir. Bununla birlikte

56 Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, s. 251.

57 Langdon Gilkey, "Çoğulluk ve Teolojik İmaları", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 134.

58 Aydın, *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, s. 261.

59 Albayrak, s. 95.

kurtuluşu İsa Mesih ile açık şekilde ilişkilendirmekten kurtaracak bir çözüm de aranmıştır. Bunun için Pnaumatology denen kutsal ruhun evrensel olarak her yerde hazır olduğu görüşü ortaya atılmıştır. Yani diğer dinlerdeki kurtuluş kutsal ruh sayesinde vuku bulmaktadır.⁶⁰

II. Vatikan Konsilinde ise her ne kadar diğer dinlerle diyalog önerilmekte ve üstünlük iddialarından vazgeçilmesi gerektiği ifade edilmekte ise de VI. Paul ve II. Jean Paul gibi papalar çeşitli Müslüman ülkeleri ziyaretleri sonrasında II. Vatikan Konsili kararlarının öncesine dönme arzularını dile getirmişlerdir. Dinlerarası diyalog ile birlikte çoğulculuğun savunulacağı ümitleri yeşerirken, Dünya Kiliseler Birliği ve Katolik klisesi mensupları tekrar kapsayıcı hatta dışlayıcı görüşlerine geri dönmüşlerdir.⁶¹ Mesela bu konsilde İslam dininin Yahudi-Hıristiyan geleneğinden bağımsız bir din olduğunu çağrıştıracak her türlü ifadeden kaçınılmıştır. Kur'an ve Hz. Muhammed ile ilgili olumlu her hangi bir söylemde bulunulmamıştır. Konsil sonrası hazırlanan "Diyalog ve Misyon" ve "Diyalog ve İlan" adlı dökümanlarda Tanrı-İsa-Kutsal Ruh üçlemesi vurgulanmıştır. Ayrıca kurtuluşun yegâne yolunun da Hıristiyanlık olduğu tekrar edilmiştir. Diyalogun daha çok yeni misyonerlik metodu olduğu ima edilmekle birlikte, temel gayenin Hıristiyanlığı diğer dinlere özellikle Müslümanlara tanıtmak olduğu ifade edilmiştir. Bu gayenin altındaki gizli hedef de diğerlerini dinden döndürerek Hıristiyan yapmaktır. Bu noktadaki temel argüman da "bütün insanların Tanrı'ya yönelmelerini" sağlamak olarak belirtilmiştir.⁶² Kilise bu fiilleriyle diyalog adı altında başlattığı yeni söylemde samimi olmadığını göstermiştir.

Görülmektedir ki, süreç içerisinde meydana gelen değişimler gerçek anlamda diyalog ve çoğulculuğu desteklememekte sadece güdülen amaç farklı kisvelere bürünmüş şekilde ifade edilmektedir. Yani diyalog adı altında yürütülen çalışmaların kapsayıcı olarak nitelenen tutumun olgusal örnekleri olduğu açıkça ifade edilebilir. Oysa dini çoğulculuğu savunanlar bu örnekleri dini çoğulculuğa doğru bir evrim gibi algılamakta ısrar etmektedirler. Bu sonuca göre diyalogun gerçekleşme ihtimali olmadığı ve özellikle Hıristiyan teologların diyalog adı altında ortaya konan görüş ve eylemlerinin diğer dinler tarafından kabul edilmesinin imkânsız olduğu fark edilmelidir. Diyalogun birçok açıdan eleştirisini yapmak mümkündür. Fakat bu eleştirilerin, değerlendirmenin maksadını hâsıl ettiği kanaatindeyim.

Sonuç

Knitter'in Tanrı merkezli çoğulculuk hipotezinin başarılı ve tutarlı olmadığı,

60 Aydın, *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, s. 238.

61 Mahmut Aydın, "Müslüman-Hıristiyan Diyalogunun Geleceği", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, s. 100.

62 Diyalogun benzer olumsuz yönlerinin değerlendirmesi için bkz. Aydın, *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, s. 156-166.

aynı zamanda bu model içerisindeki Hıristiyanlık yorumunun hem bu din hem de hipotezin temel ilkeleri açısından kabul edilemez olduğu görülmektedir. Çünkü ilk olarak, birleştirici teoloji düşüncesindeki belirsizlik, Tanrı merkezli çoğulculuk hipotezinin zayıflığının en temel sebebidir. Buna ilave olarak Knitter, Tanrı merkezli çoğulculuk anlayışında belirtilen bütün dinlerin hakikat ve kurtuluş bakımından eşit olduğu ilkesine sadık kalmamıştır. Bunun en açık göstergesi kişisel Tanrı kavramından ve Tanrı krallığı söyleminden hareket etmesidir. Ayrıca hakikatin göreceli değerlendirilmesi hiçbir dini gelenekte kabul görmeyecektir. Çünkü bu görüş dinleri din yapan asli niteliklerin değerini düşürmekte dolayısıyla dini bağlılığı zayıflatmaktadır. Bu durum kristoloji görüşünde tezahür etmiştir. Knitter, yeni kristoloji görüşüyle Hıristiyanlığın Hıristiyan dindarlarca kabul edilemeyecek yorumunu yapmıştır. İsa'yı Mesih olarak değil de peygamber olarak algılamak Knitter'in sistemi açısından olumlu görünse de Hıristiyanlar açısından yıkıcı etkiye sahiptir. Son olarak diyalog adıyla sergilenen düşünce ve eylemler, kendisinin bahsettiği anlamda diyalogun gerçekleşemeyeceğini göstermektedir. Çünkü diyalog misyonerlik faaliyetlerindeki metot değişikliğinden başka bir şey değildir. Neticede mevcut tipoloji kapsamında bakıldığında dışlayıcı ve kapsayıcı tutumlar temellerini dini unsurlardan almaktadır. Dini çoğulculuk hipotezi ise her hangi bir dinden hareketle değil, dini çeşitliliği bütüncül anlamda üst bir ilkede açıklamaya çalışan ve dinleri ikinci türden yorumlayan felsefi bir faaliyettir. Oysa Knitter'in hipotezi Hıristiyan ve teist bakış açısına sahiptir. Bu durumla birlikte hipotezin tutarsızlığı, barındırdığı belirsizlikler ve hipoteze yöneltilen eleştirilerin haklılığı, Knitter'i imsisiz kapsayıcı olarak görmemize yeter sebeptir.

Kaynakça

- Adam, Baki, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Albayrak, Mevlüt, "Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", *Tabula Rasa*, 2003, ss. 77-102.
- Ali İsmail Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Ankara: Alperen Yayınları, 2002.
- Aydın, Mahmut, *Dinler Arası Diyalog Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- "Müslüman-Hıristiyan Diyalogunun Geleceği", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleleri*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, ss. 96-108.
- D'Costa, Gavin, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", *Scotting Journal of Theology*, Vol. 39, ss. 211-224.
- Geivett, R. D., & Phillips, W. G. "A Pluralist View (Response)", *Four Views on Salvation in*

a *Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 71-81.

Gilkey, Langdon, "Çoğulluk ve Teolojik İmaları", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 129-149.

Hick, John, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 181-186.

----- *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan Academic and Professional LTD, 1991.

----- *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001.

----- *God and Universe of Faith* (4 b.). Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993.

----- *İnançların Gökkuşağı*, çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Hick J. & Hebblethwaite B., *Christianity and Other Religions*, Oxford: Oneworld Publication, 2001.

Knitter, Paul F. "Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma Mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt", *Hıristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 173-193.

----- "Five Thesis on the Uniqueness of Jesus", *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue* with Paul F. Knitter, Marknoll: Orbis Books, 1997, s. 3-16.

----- *One Earth Many Religion: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Marknoll: Orbis Books, 1995.

----- *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994.

----- "Toward a Liberation Theology of Religion", *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 178-200.

Köylü, Mustafa, *Dinler Arası Diyalog* (2 b.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Küng, Hans, "Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, ss. 118-146.

Plantinga Alvin, "Response", *Dialogues in the Philosophy of Religion*, ed. J. Hick, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 52-56.

Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983.

Rahner, Karl, "Christianity and the Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 19-39.

"Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, s. 39-44.

التصوف معنىً وعند الغزالي فكراً

Ahmad Said ALHUSSAIN*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان معنى التصوف والأخذ بأراء وأقوال بعض الكتاب الذين بينوا معنى التصوف ، وكيف تأثر الغزالي بالتصوف ، واتخذته فكراً ونهجاً. والتصوف عند الغزالي تصوف قريب من الاعتدال ، آمن بالله وبالنبوة وباليوم الآخر وكف نفسه عن الهوى وأعرض عن الجاه والمال والهروب من الشواغل والإقبال على الله تعالى . وذكرنا الغزالي مقومات التصوف ، ونذكر منها الإلهام والرّهد ومحبة الله سبحانه وتعالى . وكيف سعى لإثبات أنّ الذي يستحقّ الحبّ هو الله تعالى وحده فقط .

الكلمات الدالّة : التصوف - الصّوفيّة - الغزالي - الإلهام - الرّهد - محبة الله

Anlam Açısından Tasavvuf ve Gazzali'de Tasavvuf Düşüncesi

Özet

Bu makale tasavvufun anlamını çeşitli alimlerin görüşleri ışığında incelemeyi hedeflemektedir; Gazzali'nin bir düşünce ve yol olarak tasavvufun nasıl etkilendiğini ele almaktadır. Gazzaliye göre itidale yakın olan Tasavvuf; Allah'a Peygamber'e, ahiret gününe iman etme, nefsi heva, makam, mal gibi dünyevi tutkuların arındırma, dünyevi meşguliyetlerden kaçma ve sadece Allah'a yönelmeyi ifade etmektedir. Gazzali bizlere Tasavvufun kalkanlarını ilham, zühd, Allah sevgisi olarak belirtmiş ve gerçek anlamda Allah sevgisinin esas olduğunu ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mutasavvıflar, Gazali, İlham, Zühd, Allah Sevgisi.

Sufism and Ghazali's View on Sufizm in Terms of the Meaning

Abstract

This study analyzes the meanings of Sufism in the light of many scholars' view and deals with kinds of influence of Ghazali from Sufism. According to Ghazali's view, believing God, Prophets, hereafter, keeping away from being fanciful, leaving of properties and fame and only going towards God is an acceptable Sufism. Ghazali mentioned that the shield of Sufism is inspiration, ascetism and loving to God. In addition the purpose of true loving to God only loves to God for Ghazali.

Key Words: Sufizm, Islamic mysticism, Ghazali, inspiration and loving to God.

* Okt., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A.B.D.
ahmet1011@hotmail.com

التصوّف معنّى وعند الغزالي فكراً

ظهر تيار التصوّف كردّ فعل لتيّار الترف الحضاري والانحلال الأخلاقي الذي ساد نهاية القرن الثاني الهجري وكخطاً موازياً لشعر الغزل الصريح والخمريّات وخلافه، أمّا العشق الإلهي فقد كان معاكساً لقصص وأشعار الحبّ والعشق التي انتشرت في تلك الأجواء، لتعبّر عن الزهد في الدنّيا والنزوع إلى الله، مقابل نهم الانكباب على الملذّات الدنيويّة والانفتاح الأعمى على الشّهوات. أسهم عدد من العوامل في ظهور الحركة الصوّفيّة في المجتمع الإسلامي ، ومن عوامل نشوء التصوّف عامل "الزهد" الذي بدأ يظهر عند المسلمين نتيجة إقبال النّاس على الدنّيا لإشباع شهواتهم ، مما جعلهم يبتعدون عن جوهر الدّين الإسلاميّ الذي يحثّ النّاس على العمل من أجل آخرتهم ، وليس من أجل دنياهم ، إذ كلّما أقبل الإنسان على الدنّيا شغلته بما فيها من مغريات ، وحتّتهم على طلب المزيد ، وقد يرتكب الكثير من النّاس الخطايا في سعيهم من أجل دنياهم ، خاصة بعد توسّع الدّولة الإسلاميّة نتيجة للفتوحات الإسلاميّة ، وكثرت الأموال بين أيدي النّاس ممّا دفعهم للإستمتاع بهذه الدنّيا ولو كان ذلك على حساب دينهم .

ويقول ابن خلدون أنّ من أسباب ظهور هذه الجماعة : فلما فشا الإقبال على الدنّيا في القرن الثاني ومابعده ، وجنح النّاس إلى مخالطة الدنّيا اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوّفيّة والمتصوّفة^١. وهذا دفع هذه الجماعة إلى الابتعاد عن زخرف الدنّيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة^٢.

١ ابن خلدون ، المقدّمة ، المكتبة التجاريّة ، مصر ، ٤٦٧ .

٢ ابن خلدون ، المقدّمة ، ٤٦٧ .

ويقول أبو العلا عفيفي: أن من عوامل نشوء هذه الجماعة هو الصراعات التي نشأت بين المسلمين على الخلافة ، وخاصة بين علي بن أبي طالب ومعاوية ، وكثرت الخلافات الفقهيّة بين المسلمين حول مشروعية هذه الحروب ومانتج عنها من انقسام داخل المجتمع الإسلامي . وقد دفعت هذه الفوضى السياسيّة والإجتماعيّة التي سادت المجتمع الإسلامي بفئة من المسلمين إلى الفرار من الحياة ، والإبتعاد عن الناس ، واعتمدوا الخلوّة والتفرّغ لعبادة الله هدفاً لحياتهم^٣ . وكأنهم بذلك يتبرّون من الدنّيا والنّاس والحياة وما فيها ومن فيها .

تعريف الصّوفيّة :

يتداخل في تعريف الصّوفيّة معنيان : المعنى اللّغوي ، والمعنى الإصطلاحي ، فقد ورد معنى الصّوفيّ لغويّاً ، أنّه مشتق من كلمة " صوف " وهو اللّباس الخشن الذي كان يرتديه هؤلاء النّاس صيفاً وشتاءً ، ويقول أبو نصر الطوسي : أنّ لبسة الصّوف كانت دأب الأنبياء عليهم السّلام وشعار الأولياء والأصفياء^٤ . ويضيف : نسبوا إلى ظاهر اللّباس ، ولم ينسبوا إلى نوع من العلوم والأحوال التي هم بها مترسّمون ، لأنّ لبس الصّوف كان دأب الأنبياء عليهم السّلام والصّديقين وشعار المساكين المتسكّين^٥ . ويقول الكلاباذي : أنّهم سمّوا صوفيّةً للبسهم الصّوف^٦ ، لأنّ الصّوف لباس الأنبياء وزى الأولياء^٧ .

وهذا مايقوله السهروردي أيضاً : فالقول بأنهم سمّوا صوفيّةً للبسهم الصّوف أليق وأقرب إلى التواضع ، وأقرب أن يقال لما أثروا الذبول والخمول والتواضع والإنكسار والتّخفي والتّواري ، كانوا كالخرقة الملقاة والصّوفة المرميّة التي لايرغب فيها ولايلتفت إليها فيقال صوفيّ ولم يزل لبس الصّوف اختيار الصّالحين والزّهاد والمتقّنين والعباد^٨ . وهذا الرأى يدعمه ابن خلدون بقوله : والأظهر إن قيل بالإشتقاق أنّه من الصّوف وهم في الغالب مختصّون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصّوف^٩ .

٣ ابو العلا عفيفي ، التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ، مصر ، ط١ ، ١٩٦٣ ، ٦٢ .

٤ الطوسي ، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي ، ضبطه وصحّحه : كامل مصطفى الهنداوي ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠١ ، ٢٤ .

٥ الطوسي ، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي ، ٢٤ .

٦ محمّد الكلاباذي ، التعرّف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق محمود أمين النواوي ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ط١ ، ص ٢٩ .

٧ محمّد الكلاباذي ، التعرّف لمذهب أهل التصوف ، ٣١ .

٨ السهروردي ، عوارف المعارف ، مطبوع على هامش " إحياء علوم الدّين " للغزالي ، ج ١ ، عالم الكتب ، دمشق ، ص ٢٩٥ .

٩ ابن خلدون ، المقدمة ، ٤٦٧ .

وإن كان هذا هو المعنى الشائع والأكثر قبولاً عند الصوفية إلا أنه وردت تفسيرات أخرى لمعنى الصوفية ولكنها كانت أقل قبولاً عند الصوفية ، ومن هذه التعريفات مايرويه الكلاباذي من أنهم سموا بالصوفية لقرب أوصافهم من جماعة من المسلمين كانوا في زمن الرسول في مكان يسمى الصفة .^{١٠}

إذا كان لبس الصوف يعكس المظهر الخارجي للإنسان فإنه ليس كل من لبس الصوف أصبح صوفياً ، فليس كل من يلبس الصوف يطلق عليه " الصوفي " فأخذ معنى الصوفية والصوفي ينحو حول تحديد دور من يتصف بهذه الصفة ليس حسب اللباس ولكن حسب حاله وسلوكه ، وإيمانه وتقواه وورعه ، والكثير من الصفات التي تؤدي في مجملها إلى الإيمان المطلق بالله ، ولكن حسب المواصفات التي وضعها شيوخ الصوفية لأتباعهم من الصوفية ، ويصعب علينا إيراد جميع ماورد من تعريفات للصوفية في كتب مؤرخيها ، ولكنها تصب جميعها في خط واحد هو تمييز هذه الفئة وتفضيلها على جميع فئات البشر خاصة في ما يتعلق بأمر الدين وطبيعة العلاقة مع الله .

من تعريفات التصوف والصوفية ماأورده الطوسي على لسان العديد من المتصوفة : فقد قال ذو النون المصري : أن الصوفية هم قوم آثروا الله تعالى على كل شيء ، فأثرهم الله على كل شيء وقال الجنيد عندما سئل عن الصوفية من هم ؟ : أثره الله في خلقه يخفيها إذا أحب ، ويظهرها إذا أحب . وقال أبو الحسن القناد : أن معنى الصوفي مأخوذ من الصفاء وهو القيام لله عز وجل في كل وقت بشرط الوفاء . ويقول الطوسي : عندما سئل عن الصوفية أنهم : العلماء بالله ، وبأحكام الله ، والعالمون بما علمهم الله تعالى ، المتحققون بما استعملهم الله عز وجل ، الواجدون بما تحققوا ، الفانون بما وجدوا ، لأن كل واحد قد فني بأوجد قال الإمام الكبير أحمد الرفاعي قدس الله سره :

(قيل لهذه الطائفة الصوفية) واختلف الناس في سبب التسمية وسببها غريب ، لا يعرفه الكثير من الفقهاء وهو أن رجلاً من جماعة من مضر يقال لهم بنو الصوفة ، هو الغوث ابن مر بن أدين طابخة الربيب ، كانت أمه لا يعيش لها ولد فنذرت إن عاش لها ولد لتربط برأسه صوفة وتجعله ربيب الكعبة وقد كانوا يجيزون الحاج إلى أن من الله بظهور الإسلام فأسلموا وكانوا عباد . ونقل عن بعضهم حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فمن صحبهم سمى بالصوفي وكذلك من صحب من صحبهم أو تعبّد ولبس الصوف مثلهم ينسبونه إليهم فيقال : صوفي .^{١١}

وقال فضيلة الدكتور المرحوم محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله تعالى ، في كتابه

١٠ محمد الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، ٢٩ . انظر : ابو العلا عفيفي ، التصوف ، الثورة

الروحية في الإسلام ، ٢٩ .

١١ الشيخ أحمد الرفاعي البرهان المؤيد ص ٦٣

(هذا والدي): كان أبي رحمه الله يجزم بأنّ التّصوّف النقي هو جوهر الإسلام ولبابه وكان يؤكّد أنّ المسلم إذا لم يكن قد تشرّب حقيقة التّصوّف فقد حبس نفسه في معاني الإسلام ولم يرقّ سعداً إلى حقيقة الإيمان. وقال: التّصوّف الحقيقي لا يمكن إلاّ أن يكون مأخوذاً من كتاب الله وسنة رسوله ، ذلك لأنّ السّعي إلى الوصول إلى ثمرات الإيمان بالله في القلب واجب ، رسمه القرآن وأكّده السنّة ولم يكن رحمه الله يقيم وزناً لتصوّف لم ينهض على أساس من العلم السليم بكتاب الله وسنة رسوله ، وكان يرى أنّ صدق الانفعال بثمرات الإيمان التي هي حقيقة التّصوّف ولبّه لا يأتي إلا من سعة العلم بالله عزّ وجلّ وبرسوله صلى الله عليه وآله وسلم وبالشرائع والأحكام التي خاطب الله بها عباده^{١٢}.

قال الشيخ **عدنان إبراهيم حقي** رحمه الله تعالى وطيب الله ثراه : التّصوّف مذهب إسلامي أخلاقي اجتماعي نفسي له أسلوبه وطريقته وبراهينه وأدلّته ورجاله ، وأصله سيرة الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم وصحابته والتّابعين لهم بإحسان ، وهو طريق الحقّ والهداية والعكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها والزّهد فيما يقبل عليه النّاس من لذّة ومال وجاه ، وهو لبّ الإسلام وروحه . ويقول القرآن الكريم عنهم ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾^{١٣} ويقول: ﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾^{١٤} .

والتّصوّفون يحققون في أنفسهم صفات الإخلاص والمراقبة لله عز وجل وليس لقلقة وإنّما هو أدواق ووجدان وهو مستمدّ من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وسير التّابعين وتابعيهم^{١٥} .

ومنهم من رأى أنّ لفظة صوفيّ ترجع إلى الصّفاء وعليه قال أبو الفتح البستي^{١٦} :

تنازع النّاس في الصّوفي واختلّفوا قدماً وظنّوه مشتقاً من الصّوفِ
ولستُ أمنحُ هذا الاسمَ غيرَ فتى صافي فصوفيّ حتّى لقبَ الصّوفي

إنّ مسألة الحب الإلهي تنتمي إلى المسائل المتعلّقة بالتّصوّف والتي تمتد جذورها من الإسلام نفسه وإذا كان ثمة تشابه في تناول هذه المسألة في صنوف أخرى من التّصوّف ، إلاّ أنّ هذا التّشابه الظّاهري لا يرقى أن يكون دليلاً على أنّ جذور هذه المسألة مستمدة من خارج الإسلام فالذي يتأمل هذه النظرية لأوّل وهلة يلاحظ أنّ أصولها إسلاميّة ومستقاة من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرّسول العظيم محمّد

١٢ الدكتور : محمد سعيد رمضان البوطي ، هذا والدي ، ص ١٠٦ .

١٣ سورة يونس الآية ٢٦ .

١٤ سورة لقمان الآية ٢٢ .

١٥ الصوفية والتصوف ، الشيخ عدنان إبراهيم حقي ، ص ١٦٢ .

١٦ تحقيق درية الخطيب وليلي الصّقال ، ديوان أبو الفتح البستي ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٨٩ ، ١٣٤ .

ﷺ ولقد انبثق ظهور مثل هذه النظريّة من خلال مطالعة زهاد المسلمين وصوفيّتهم
 لآيات القرآن الكريم ، وملاحظتهم ، أنّ هناك نوعين من صفات الله تعالى تزخر بهما
 الآيات القرآنية ، أمّا النوع الأول من تلك الصفات : فهي التي اصطلح على تسميتها
 بصفات (الجلال) وهي التي تتحدّث عن الخالق سبحانه بوصفه (مرغوباً) مثل
 وصفه تعالى بأنّه : جبار ، متكبر ، قهار ، معزّز ، مدبّر ، سريع الحساب ، منتقم وما إلى
 ذلك من تلك الصفات .

وحرّيّ بالذّكر أنّ مثل هذه الصفّات تبعث في نفس الإنسان نوعاً من الخوف
 والرّهبة . ممّا يجعل دافع الخوف والرّهبة هو المسيطر على الإنسان في تعبّده
 إلّا أنّ هناك نوعاً آخر من الصفّات التي تبرز جانب (الجمال) في الله تعالى مثل
 تلك الآيات التي يصف الله سبحانه نفسه فيها بأنّه : الرّحمن ، الرّحيم ، اللّطيف
 ، الودود ، الغفور وغير ذلك ، ومن شأن هذه الآيات التي يصف الله تعالى فيها
 نفسه بصفات الجمال من رحمة بعباده ومحبة لهم وشفقة عليهم وغفران لذنوبهم
 ، وذكر لما أعدّه للمؤمنين الأبرار في الدار الآخرة من ضروب النّعيم ، من
 شأن ذلك كلّهُ أن يجعل الله سبحانه (مرغوباً ومحبوباً) في نظر عباده .

إنّ مثل تلك (الزاوية) التي ينظر من خلالها العابدون إلى الله تعالى تبعث في النّفوس
 نوعاً من السكينة والطمأنينة والمحبة والرّغبة . ومن هذه الزاوية الثانية في التعبّد
 أنبثقت فكرة الحب الإلهي في التّصوف الإسلامي

وضع الصوفيّة أنفسهم في المكانة الأعلى بين الناس ، ونسبوا لأنفسهم صفات قلّ
 نظيرها بين البشر ، فهم الأغنى بالرّغم من أنّهم لا يملكون شيئاً ، وهم الأقوى بالرّغم من
 أنّهم كانوا أضعف من أن يدافعوا عن أنفسهم ، وكانوا يستبشرون خيراً بأنّهم هم الفئة
 المسلمة الوحيدة التي حازت على رضا الله ، فقد رضي الله عنهم وأحبّهم ، وأخلصوا هم
 من جانبهم لله ، وعبده عبادة خالصة ، وتنكّروا للدنيا وما فيها من شهوات ، واعتزلوا
 الدّنيا بكلّ ما فيها من مغريات ، ولم يكن لهم فيها أيّ مطلب ، وما صدر من أقوال عن
 شيوخ الصّوفيّة يبيّن لنا أنّهم ما سلكوا هذا الطّريق إلّا عن قناعة ، ولم يقولوا كلمة
 لم يكونوا غير مقتنعين بها ، وهذا مادفع الغزالي ليصفهم بصفات قلّ أن تجدها بين
 الناس^{١٧} .

كانت حياة الغزالي صورة واضحة للصّوفيّ الذي بدأ حياته مقبلاً على الدنيا ، ولكنّه
 هجرها بالرّغم من الشّهرة التي حصل عليها ، والثروة الطائلة التي كانت لديه ،
 وشرع يقول بعد أن وصل إلى هذه المرحلة : وكان قد ظهر عندي أنّه لامطمع لي
 في سعادة الآخرة إلّا بالتقوى وكفّ النّفس عن الهوى ، وأنّ رأس ذلك كلّهُ قطع علاقة
 القلب عن الدّنيا بالتّجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة
 على الله تعالى ، وأنّ ذلك لا يتمّ إلّا بالإعراض عن الجاه والمال والهروب من الشواغل

١٧ الغزالي ، المنقذ من الضلال ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٨ ، ٦٢ .

والعلائق" ١٨ . وبدأ حياة جديدة تعتبر نموذجاً للتصوّفي والصوّفيّة ، طبّق خلالها تصوّره لمفهومي " العلم والعمل " ، فقد حصل علوم الصوّفيّة ، ولم يبق عليه سوى تحويل العلم إلى عمل ، وخاصة عندما تعلم منهم " أنّ طريقهم إنّما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النّفس ، والتنزّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصّل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. ١٩

مقومات التّصوّف عند الغزالي:

تصوّف الغزالي تصوّف قريب من الاعتدال ، آمن بالله و بالنبوّة و باليوم الآخر وكفّ نفسه عن الهوى ، و أعرض عن الجاه والمال، وهرب من الشواغل و العلائق ، وأقبل بهمته على الله تعالى، لذلك كان التّصوّف عنده مبنياً على علم وعمل، أمّا العلم فقد حصله من مطالعة كتب المتصوّفين، و أمّا العمل فقد حصله بالدّوق و الحال وتبدّل الصّفات وربّما كان تصوّف الغزالي أقل حرارة من تصوّف كبار المتصوّفين الذين فارقوا الأخلاق الطّبيعيّة، و أحمدوا الصّفات البشريّة، بل ربّما كان تحليله لأحوال المتصوّفين أقلّ تعمقاً من تحليل ابن سينا لمقامات العارفين، ولكن ما نجده في كتاب الإحياء من وصف لحالات التّوبة و الورع و الزّهد و الفقر و الصّبر و التّوكل و الرضا و المحبّة ، يدلّ على أنّ الغزالي ذاق حقيقة التّصوّف، وتميّز على غيره بالجمع بين علم المعاملة و علم المكاشفة ، لذلك نجده ينتقد الجّهال الذين تناسوا العقيدة الدّينيّة ، واغثروا بالشطح و الطامات. ٢٠

ومن هنا سنقصر كلامنا في هذا المطلب على الإمام ببعض مقومات التّصوّف عند الغزالي وهي : الإلهام ، و الزّهد ، و محبّة الله.

١ - الإلهام :

يرى الإمام الغزالي أنّ العلوم إنّما تثبت في القلب بطريقتين : أحدهما طريق الإستدلال و التّعلم، و الآخر طريق الوحي و الإلهام ، فإذا سلك المرء الطّريق الأول احتاج إلى الحيلة و الإجتهد و الإعتبار و الإستبصار. و إذا سلك الطّريق الثاني احتاج إلى الاستعراق في التأمّل الباطني ، و فوق هذا التأمّل الباطني درجة من المعرفة يدرك معها المرء كيف حصل له ذلك الإلهام ، و من أين حصل، و تسمى هذه المعرفة وحيّاً ، وهي ما يختص به الأنبياء . أمّا الإلهام فيختص به الأولياء ، و أمّا العلم الحاصل بطريق الإعتبار و الإستبصار و الإستدلال فيختصّ به العلماء. ٢١

كما أنّ الغزالي يفضّل العلم الذي يحصل في القلب بطريق الإلهام على العلم الذي

١٨ الغزالي ، المنقذ من الضلال ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٨ ، ٦٢ .

١٩ الغزالي ، المنقذ من الضلال ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٨ ، ٥٧ .

٢٠ د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: I، ١٩٧٠، ط: II، ١٩٧٣، ٣٨٠ .

٢١ د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربيّة، نفس المصدر، ٣٨١ .

يُحصل فيه بطريق الإستدلال و التعلم . ومن أجمل ما في كتاب الإحياء من التشبيهات تشبيه القلب بحوض محفور أسفل الحوض، ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقرّ الماء الصّافي، فيتفجّر من أسفل الحوض .^{٢٢}

وهكذا قد عني الغزالي في كتاب عجائب القلب وكتاب السّماع و الوجد من ”إحياء علوم الدين“ بوصف العلم الحاصل في القلب بطريق الكشف و الإلهام ، فقال الغزالي : فإذا تولّى الله أمر القلب فاضت عليه الرّحمة ، و أشرق النّور في القلب ، وانشرح الصّدر، و انكشف له سرّ الملكوت، و انقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرّحمة ،... وفاض على صدورهم النّور، لا بالتّعلم و الدّراسة و الكتابة للكتب، بل بالزّهّد في الدنيا ، و التبرؤ من علائقها، و تفرّغ القلب من شواغلها و الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى“ .^{٢٣}

و معنى هذا كله أنّ العلم المبني على الإلهام إنّما يحصل في النّفس بطريق الزّهّد، و تطهير القلب و التجافي عن دار الغرور. لأنّ المعرفة قسمان : معرفة حسّية، و معرفة صوفيّة ، الأولى تحصل بطريق الإحساس و الإدراك ، و الثانية تحصل بطريق التأمّل الباطني . و للقلب كما يقول الغزالي بابان: باب مفتوح على عالم الملكوت ، وهو اللّوح المحفوظ و عالم الملائكة، و باب مفتوح على الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك و الشهادة، و يكفي لإدراك عالم الملكوت أن يطهّر الإنسان نفسه من العلائق الحسّية، و أن يتحرّر من الشواغل الجسمانيّة ، و أن يفتح صدره للنور، و يتعرّض للنفحات الإلهيّة.^{٢٤}

٢- الزهد :

لقد أشرنا إلى أنّ العلم المبني على الإلهام لا يحصل في النّفس إلا بتطهير القلب و تصفيته بالعزلة و الزّهّد ، وهو العلم الحقيقي الذي يزيد صاحبه خشيةً ، و خوفاً و توبةً و صبراً و رجاء .

ولكن ما هو الزهد؟ الزهد في اللغة :هو الإعراض عن الشئ ، و عند المتصوّفين : ترك ما يشغل عن الله ، أو ترك حظوظ النّفس من جميع ما في الدنيا، بحيث لا يفرح الزّاهد بشيء منها، و لا يحزن على فقده ، و لا يأخذ منها إلا ما يعنيه على طاعة ربّه . و أنّ بعض المتصوّفين يعرّف التّصوّف : إنّه بذل المجهود في طلب المقصود و الأانس بالمعبود و ترك الإشتغال بالمفقود .

و يعتبر الزّهّد من أهم أركان التّصوّف ، و قد عرّف الغزالي الزّهّد في الإحياء بقوله : ”إنّه انصراف الرّغبة عن الشئ إلى ما هو خير منه، فكل من باع الدنيا بالأخرة فهو

٢٢ الغزالي ، إحياء علوم الدين، ١٩/٣ .

٢٣ الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ١٨ .

٢٤ د.جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربيّة، ٣٨٢ .

زاهد في الدنيا وقوام هذا الزهد التقوى، وكف النفس عن الهوى، وقطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإناية إلى دار الخلود^{٢٥}.

و للزهد في نظر الغزالي ثلاث درجات، الأولى: أن يزهد المرء في الدنيا وهو لها مشته وقلبه إليها مائل، ونفسه إليها ملتفتة، ولكنه يجاهدها ويكفها. و الثانية: أن يترك الدنيا طوعاً لاستحقاره إياها بالإضافة إلى ما طمع فيه، كالذي يترك درهماً لأجل درهمين، فإنه لا يشق عليه ذلك، وإن كان يحتاج إلى انتظار. و الثالثة: وهي العليا، أن يزهد طوعاً و يزهد في زهده، فلا يرى زهده، ولا يرى أنه ترك شيئاً لأن الدنيا في نظره لا شيء. و لكل درجة من هذه الدرجات الثلاث درجات فرعية، لأن الزهد يتفاوت في كل منها باختلاف قدر المشقة في الصبر.

و قد بين الغزالي أن للتصوف مقامات تسمى أحوالاً وهي التوبة و الصبر و الشكر و الخوف و الرجاء و الفقر و الزهد و التوحيد و التوكل و المحبة و الشوق . و يضبطها كلها قانون عام ، و هو القول : أنها مؤلفة من علم و عمل . فالعلم : هو المبدأ الذي يولد الحال ، و ثمرة الحال هو العمل ، مثال ذلك أن العلم في مقام الشكر ، هو معرفة النعمة و المنعم ، أما الحال : فهو الفرح الحاصل بإنعامه، و أما العمل : فهو القيام بما هو مقصود أي المنعم و محبوبه.^{٢٦}

و بالتالي يمكن أن نقول في مقام الزهد قولاً واحداً: وهو أنه مقام شريف مبني على علم وحال وعمل، وأنه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه. فحال المرء بالإضافة إلى الشيء المعدول عنه يسمى زهداً، و بالإضافة إلى المعدول إليه يسمى رغبة وحباً. و الفرق بين الزهد و التوبة ، أن التوبة ترك المحظورات ، في حين أن الزهد ترك المباحات. و لذلك كان الزهد الحقيقي ترك جميع حظوظ الدنيا، و العدول عنها.^{٢٧}

٣- محبة الله :

إن محبة الله غاية الزهد ، فما بعد مقام المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها ، و لا قبلها مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها. و قد قيل : من عرف ربّه أحبّه ، و من عرف الدنيا زهد فيها. و إذا أحب الإنسان ربّه شغل بذكره دون غيره، فكان ذكر الله مفتاح السموات ، وكان النفحات الإلهية لا تهب على الإنسان إلا بالتعرض لها.

و قد وصف الغزالي هذه المحبة في كتاب الإحياء و بين أسبابها و أقسامها، و قدّم عدة مقدمات : منها أنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة و إدراك ، و منها أن المحبة تنقسم بحسب أنواع المدركات، فكل حاسة إدراك يخصها، و لكل إدراك لذة تخصّه ، و الطبع

٢٥ الغزالي ، إحياء علوم الدين، ٤/٢٢٠، ٢٢١.

٢٦ الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ٤ / ٧٩.

٢٧ د.جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٣٨٧.

السليم يميل إلى ذلك الإدراك بسبب تلك اللذة.^{٢٨}

ونرى أنّ محبة الله في الدنيا تكتسب بقطع العلائق، وبتطهير القلب من كل ما يشغله عن الله، فمعنى قولنا: لا إله إلا الله، أنّه تعالى محبوب ومعبود، وأنّه لا محبوب ولا معبود سواه. ومعنى الإخلاص: إخلاص القلب لله بحيث يكون الله محبوب القلب، ومعبود القلب و مقصوده، ومن كانت هذه حاله كانت الدنيا سجنه، لأنّها تمنعه من مشاهدة محبوبه، وكان موته خلاصاً من السجن، وقدوماً على المحبوب.^{٢٩}

و بالتالي إذا تحقق حبّ العارف لرّبّه ورآه بقلبه أورثه حالة تسمى بالوجد، وهو رفع الحجاب وحضور الفهم، ومحادثة السرّ، و إيناس المفقود، لا بل هو فناء العارف عن ذاته في المحبوب الإلهي، ومعنى هذا الفناء تلاشي الأجسام والأعراض. وزوالها بحيث لا يبقى في القلب التفات إلى غير الله، حتى لقد عبّر الغزالي عن هذه الحالة بقوله: أنّها البقاء مع الله بالله. وأنّ العبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب، وتتجاوزها إلى مقام تحبّ النفس فيه خالقاً حباً خالصاً تشعر معه بفنائها فيه، والإنسان الصالح الذي لم يبلغ درجة الكمال مطالب بالصبر والشكر، أمّا الكامل فهو في مقام فوق الصبر والشكر، وهو يحب الله لذاته، ويشكره على أطفاه بنفسه مطمئناً راضية مرضية.^{٣٠}

يتحوّل معنى الحب الإلهي عند الإمام الغزالي إلى قضية فكرية لامكان فيها للمناجاة، أو قول الشعر، بل إلى عملية تحليل نفسي واجتماعي تقوم على تفسير الحب الإلهي من بداياته باعتبار أنّ الحب هو حالة إنسانية، وأنّ الحبّ عندما يبدأ فإنّه يكون بين البشر، ويتسامى مع التطوّر العقلي للإنسان حتى يصل إلى أرفع أنواع الحبّ وهو حبّ الإنسان لله تعالى.

سعى الغزالي لإثبات أنّ الذي يستحقّ الحبّ هو الله وحده، وساق الأدلّة على ذلك على النحو التالي:

الأول: هو أنّ الإنسان لا يحبّ إلا نفسه، وهو يعمل دائماً على المحافظة على حياته واستمرار وجوده والذي يضمن له هذا الوجود واستمرار حياته هو الله تعالى، فإنّه يتوجب عليه أن يحبّ الله تعبيراً له عن شكره وامتنانه لخالقه. وهذا يعني أنّ بداية الحبّ عند الإنسان هي بشرية، فلا يبدأ الإنسان بالحبّ إلا إذا أحبّ ما يعرفه وأول ما يعرفه هو ذاته ويبدأ بهذا النوع من الحبّ الأرضي والذي سيرتفع بواسطته إلى أنواع أخرى من الحبّ تكون محصلته حباً أسمى من الحبّ البشري، والذي يهدف إلى تحقيق أغراض دنيوية.

٢٨ دجميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٣٨٨.

٢٩ دجميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٣٩٠.

٣٠ دجميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٣٩١.

الثاني : هو أنّ الله هو المحسن لعباده ، وهو يقَدِّم لخلقه كلّ ما يحتاجون إليه في هذه الحياة الدُّنيا دون أن يكون له حاجة للناس لأنّه ، ولا يمكن أن نطلق معاني الجود والإحسان على غير الله إلاّ عن طريق المجاز ، ويجب على الإنسان أن يدرك أفضل الله تعالى عليه ، ويجب أن يتوجّه إليه بكل قلبه ، والتفرّغ لعبادته ، وأن يكون حبّه خالصاً لله .

الثالث : هو أنّه يتوجب على الإنسان أن يحبّ الله حتى لو لم يصله إحسانه ، ، لأنّ الله تعالى هو المحسن للناس كافّةً ، ويكفي من إحسان الله للناس منحه الحياة لهم ، وتوفير ما يحتاجونه على العموم من النعم ، حتى لو وصلت إلى الناس بصور مختلفة .

الرابع : وهي أنّ أشرف ما يعرفه الإنسان هو الجَمال لأنّه بطبعه يحبّ الجَمال ، ويميل الإنسان إلى حبّ الجَمال لذاته دون أن يكون من وراء هذا الحبّ مصلحة له ، والله هو كمال كلّ شيءٍ وحيث أنّ الإنسان لا يجد حوله في هذا الوجود ما هو مطلق ، فالله تعالى هو غاية الطلب بالنسبة للإنسان ، ويجب عليه أن يحبّه لأنّ الإنسان يحبّ الجَمال ، والله هو الجَمال المطلق .

الخامس : هو أنّ الإنسان يعتمد على تنفيذ الأوامر الإلهية بالعبادات ، وعمل الخير ، والإحسان للآخرين ، لأنّ الالتزام بالأوامر الإلهية يعني قرب الإنسان من ربّه ، ويصبح شبيهاً به ، ليس بالصفات ، ولكن بتنفيذ ما أمر به الله ، لأنّ ما أمر به الله تعالى هو من صفاته ، وكلّما التزم الإنسان أكثر وجب عليه أن يحبّ الله أكثر . لأنّ الله هو أولى بالحبّ من غيره ، أما إذا كانت أي زاوية من زوايا قلبه مشغولة بغير حب الله نقص ذلك من حبّه لله ، ومن يسعى لحبّ الله فلامكان لأي أمر دنيوي في حياته ^{٢١١}

. يقول الإمام الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) ، بعد أن فرغ من علوم الشريعة بكتاب (الأربعين) وعلوم الفلسفة القديمة بكتاب (مقاصد الفلاسفة) وكذلك (التهافت) يقول واصفاً النّصوف والصّوفيّة : ثمّ إنّني لمّا فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصّوفيّة ، وعلمت أنّ طريقهم إنّما يتمّ بعلم وعمل ، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النّفس والنّزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بذلك إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليلته بذكر الله وكان حينئذ العلم أيسر عليّ من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطّعت على كنه مقاصدهم العلميّة ، حصلت على ما يمكن أن يحصل المرء من طريقتهم بالتعليم والسّماع فظهر لي أن أخصّ خصائصهم ، لا يمكن الوصول إليه بمجرد العلم بل بالدّوق والحال ، وتبدّل الصفّات ، فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال . والقدر الذي أذكره لينتفع به هو أنّي علمت يقينا أنّ الصّوفيّة هم السّالكون لطريق الله تعالى ، وأنّ سيرتهم أحسن

٢١ انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢/ ٢٥٩ - ٢٦٤.

السَّير وطريقهم أصوب الطَّرق بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشَّرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً وإنَّ جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النُّبوة وليس وراء نور النُّبوة على وجه الأرض نور يستضاء به، فأيقنت أنَّهم الفرقة النَّاجية ، و يقول القائلون في طريقة أول شروطها: تطهير القلب بالكَلِّية عمّا سوى الله تعالى ، وعمادها ومفتاحها الجاري منها مجرى الإحرام في الصَّلَاة، واستغراق القلب بالكَلِّية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله.^{٣٢}

قال الإمام السيد أحمد الرفاعي قدس الله سره :

هذا الدِّين الجَّامع باطنه لب ظاهره ، وظاهره ظرف باطنه ، لولا الظَّاهر لما بطن ، لولا الظَّاهر لما كان ولما صح القلب لا يقوم بلا جسد ، بل لولا الجسد لفسد القلب نور الجسد ، هذا العلم (التصوِّف) الذي سماه بعضهم بعلم الباطن هو إصلاح القلب.

إذا انفرد قلبك بحسن نيته، وطهارة طويته وقتلت وسرقت وزنيت وأكلت الرِّبَا وشربت الخمر وكذَّب وتكبرت وأغلظت القول فما الفائدة من نيتك وطهارة قلبك؟! وإذا عبدت الله وتعففت وصمت وصدقت وتواضعت وأبطن قلبك الرِّياء والفساد فما الفائدة من عملك؟! ... أي حالة باطنة للمسلم لم يأمر ظاهر الشَّرع بعلمها؟! أي حالة ظاهرة لم يأمر ظاهر الشَّرع بإصلاح الباطن لها؟!^{٣٣}.

وبحسب الباحثين أمثال يوسف القرضاوي وعبَّاس محمود العقَّاد ، فإنَّ الغزالي يُعدّ في كثير من نظرياته النَّفسية والتربوية والاجتماعية صاحب فلسفة متميزة ، وهو في بعض كتبه أقرب إلى تمثيل فلسفة إسلامية ، وأنَّه فيلسوف بالرَّغم من عدم كونه يريد ذلك^{٣٤}. وهذا ما صرَّح به كثيرون من العرب والغربيين، حتى قال الفيلسوف المشهور رينان: لم تنتج الفلسفة العربية فكراً مبتكراً كالغزالي^{٣٥}. وقد رأى كثير من علماء المسلمين قديماً أنَّ الغزالي رغم حربه للفلسفة، لم يزل متأثراً بها، حتى قال تلميذه أبو بكر بن العربي: شيخنا أبو حامد بلَّغ الفلاسفة ، وأراد أن يتقيَّأهم فما استطاع.^{٣٦}

٣٢ الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ١٤٥ .

٣٣ أحمد الرفاعي ، البرهان المؤيد ، ص ١٢٢ .

٣٤ انظر : يوسف القرضاوي ، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠ - ٤٥ .

٣٥ عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية ورجالها ، دار صادر ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ ، ٥٥٣ .

٣٦ الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ١٩ / ٣٢٧ .

المصادر والمراجع :

- ١ . ابن خلدون ، المقدّمة ، المكتبة التجاريّة ، مصر .
- ٢ . ابو العلا عفيفي ، التصوّف ، الثورة الروحيّة في الإسلام ، دار المعارف ، مصر ، ط ١ ، ١٩٦٣ .
- ٣ . الطّوسي ، اللّمع في تاريخ التصوّف الإسلامي ، ضبطه وصحّحه كامل مصطفى الهنداوي ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠١ .
- ٤ . محمّد الكلاباذي ، التعرّف لمذهب أهل التصوّف ، تحقيق محمود أمين النواوي ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ط ١ .
- ٥ . السهروردي ، عوارف المعارف ، مطبوع على هامش " إحياء علوم الدّين " للغزالي ، ج ١ ، عالم الكتب ، دمشق .
- ٦ - الغزالي ، المنقذ من الضلال ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٨ .
- ٧ - د. جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١ ، ١٩٧٠ ، ط ٢ ، ١٩٧٣ .
- ٨ - الغزالي ، إحياء علوم الدين ، دار الفكر ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٩١ م . .
- ٩ - الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، هذا والدي ، دار الفكر ، دمشق ، ٢٠٠٩ م .
- ١٠ - عبده الشمالي ، دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة ورجالها ، دار صادر ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ م .
- ١١ - الشّيخ عدنان إبراهيم حقّي، الصّوفيّة والتصوف ، دار الفكر ، دمشق ، ٢٠١٠ م .
- ١٣ - احمد الرفاعي ، البرهان المؤيد ، تحقيق : محمد عمر ربحاوي ، دار المعارف ، بيروت ، ٢٠٠١ م .
- ١٤ - القرآن الكريم .
- ١٦ - يوسف القرضاوي ، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه ، مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، بيروت .
- ١٧ - الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة ، ٢٠٠١ م .
- ٨١ - تحقيق دريّة الخطيب و ليلي الصّقال ، ديوان أبو الفتح البُستي ، مطبوعات مجمع اللّغة العربيّة بدمشق ، ٩٨٩١ .

Kaynakça

- Afifi, Ebu Ala, *et-Tasavvuf: es-Sevretu'r-Ruhiyye fi'l-İslam*, Daru'l-Mearif, Mısır 1963.
- Busti, Ebu'l-Feth, *Divanu Ebu'l-Feth el-Busti*, thk. Durriyetu'l-Hatib-Leyla Sakkal, Matbuatu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyyeti, Dımaşk 1989.
- Buti, Said Ramazan, *Heze'l-Vadi*, Daru'l-Fikr, Dımaşk 2009.
- Gazzali, *el-Munkizu Mine'd-Dalal*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- _____ Gazzali, *İhyau Ulumu'd-Din*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1991.
- Hakkı, Adnan İbrahim, *es-Sufiyyetu ve't-Tasavvuf*, Daru'l-Fikr, Dımaşk 2010.
- İbn Haldun, *el-Mukaddime*, el-Mektebetu't-Ticariyye, Mısır trs.
- Karadavi, Yusuf, *el-İmamu'l-Gazzali beyne Medihihî ve Nakidihî*, Muessesu'r-Risale, Beyrut trs.
- Kelabazi, Muhammed, *et-Tearruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Muhammed Emin en-Nevavi, Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, Kahire trs.
- Rufai, Ahmed, *el-Burhanu'l-Mueyyed*, thk. Muhammed Umar Rıyhavi, Daru'l-Mearif, Beyrut 2001
- Saliba, Cemil, *Tarihu Felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Kutubi'l-Lubnani, Beyrut 1973.
- Suhrverdi, *Avarifu'l-Mearif*, İhyau Ulumu'd-Din'in hamışinde basılı, Alemu'l-Kutub, Dımaşk trs.
- Şimali, Abde, *Dirasat fi Tarihi'l-İslamiyyeti ve Ricaluha*, Daru Sadır, Beyrut 1985.
- Tusi, *el-Luma fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslami*, Tashih: Kamil Mustafa el-Hindi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Zehebi, *Siyeru A'lamu'n-Nubela*, Muessesetu'r-Risale, 2001.

Semantik ve Analitik Açından Kur'ân'da "Maraz" ve Türevleri

Faruk ÖZDEMİR*

Özet

Bu makalede Kur'ân'da yer alan *maraz* kökü ve türevleri semantik ve analitik açıdan inceleme konusu yapılmıştır. Önce kelimenin etimolojik kökeni ve genel sözlüklerdeki anlamları üzerinde durulmuş ardından "el-vücûh ve'n-nezâir" tarzı eserler dikkate alınarak kelimenin ve türevlerinin çeşitli âyetlerdeki kullanımlarına göre taşıdığı farklı anlamlar/vecihler art zamanlı olarak incelenmiştir. Daha sonra bu mastardan türeyen ve Kur'ân'da zikredilen isim ve fiiller, bağlamları göz önünde bulundurularak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, *maraz*, semantik, analitik, tefsir.

A Semantical and Analytical Approach to the Root of "al-Maraz" and Its Derivatives in the Qur'an

Abstract

In this study, the infinitive of "al-maraz" and its derivatives which are used in the Qur'an investigated from the analytic and semantic point of view. Firstly, it is dwelt on the etymological root of the word and its meanings at the general dictionaries. Secondly considering the works like that "al-wucuh and al-nazâir" it is studied in a diachronic perspective according to the usages of the word's and its derivatives' various meanings/aspect in the Qur'anic lexicons. Then, the nouns and the verbs derived from this infinitive and cited in the Qur'an have been examined by taking into account where they are used.

Keywords: Qur'an, al-maraz, semantic, analytic, exegesis.

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A.B.D.
fozdemir@sinop.edu.tr

Giriş

Bir dilin yapı taşları kelimelerdir. Eğer kelimelerin doğru anlamları elde edilemezse kelimelerden müteşekkil cümleler de anlaşılamayacaktır. Dolayısıyla cümlelerden oluşan metin de doğru anlaşılammış olacaktır. Bu husus Kur'ândaki sözcükler için de geçerlidir. Nitekim Kur'ândaki kelimeler yer aldıkları siyak-sibak çerçevesinde ve Kur'ân'ın düşünce sistemi içerisinde, esas manalarından daha kuvvetli bir şekilde izafi anlamlar ihtiva etmektedirler. Genel lügatler bu manaları bulup çıkarmada her ne kadar bir takım anlam yığınları sunsalar da yeterli olmamaktadır. Bu ise konusu, kelimelerin tarihî seyir içerisindeki anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kaymalarını tespit etmek olan "semantik metot"¹ ile elde edilebilir.

İşte bu makalede Kur'ân'ın doğru anlaşılmasını sağlayan "semantik metot" takip edilerek Kur'ân'da zikredilen ve m-r-z (م - ر - ض) kökünden bir *mastar* olan *maraz* (مَرَضٌ) ile türevlerinin etimolojik tahlili yapılacaktır. Bunu yaparken Arap şiirinden ve hadislerden mümkün olduğu kadar istifade edilecektir. Sonra "el-vücûh ve'n-nezâir" tarzı Kur'ân lügatlerinde adı geçen sözcüğün bağlamına göre ihtiva ettiği vecihler belirtilecek, ardından Kur'ân'daki kullanım biçimleri ve siyak-sibaka göre kazandığı farklı manaları belirlenecektir. Ayrıca İzutsu'nun "Kelimeler Kur'ân'da birbirinden ayrı, yalın halde bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın ilişkisi vardır. Bu kelimeler, somut anlamlarını, birbiriyle olan bu ilişki sisteminden alırlar. Kelimelere özel anlamlar kazandıran bu sistem içerisindeki kelime ilişkilerini gözden uzak tutmamalıyız"² sözünde ifade ettiği gibi *maraz mastarının* ve türevlerinin semantik açıdan anlam örgüsünü tespit gayesiyle söz konusu sözcükle

1 İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1994), s. 20-21.

2 Toshihiko İzutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan, çev: Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), s. 18-19.

zıt ve eş anlamlılık ilişkisine sahip kelimelere yer verilecek ve karşılaştırma yapılacaktır.

1. M-r-z Kökünün Etimolojik Yapısı ve Anlam Tahlili

M-r-z (م - ر - ض) kökü ve türevleri ilk dönem Arapça lügatlerde farklı formlarda ve değişik anlamlarda karşımıza çıkmaktadır. M-r-z kökü ve müştaklarının anlamlarını on yedi grupta değerlendirebiliriz.

1.1. Hasta Olmak, Hastalanmak, Hasta

M-r-z (م - ر - ض) kökünün sülâsî mücerred 4. baktan fiil formu *meriza-yemrazu* (مَرَضٌ - يَمْرُضُ)³, *mastarı* ise *maraz* (مَرَضٌ) şeklindedir. Anlamı ise “insanın sıhhat sınırlarının dışına çıkmasına sebep olan her şey”⁴ demektir. *Maraz* sözcüğü *sıhhat* (صِحَّةٌ) “sıhhatli ve sağlıklı olmak” ile zıt anlamlı⁵ ve hem insan hem de deve için kullanılan “hastalık, hasta olmak” anlamındaki *sukm* (سُقْمٌ) ile anlamdaştır.⁶ *Maraz mastarı* cins isimdir.⁷

“*Rasûlullah (s) hastalanınca Ebû Bekr (ra)‘e, insanlara namaz kıldırmasını emretti*”⁸ hadis-i şerifinde zikredilen “hastalandı” anlamındaki *meriza* (مَرَضٌ) fiili sülâsî mücerred 4. baktan gelmektedir. “*Rasûlullah (s) vefat ettiği hastalığı sırasında Ebû Bekr (ra)‘e, insanlara namaz kıldırmasını emretti*”⁹ hadisindeki *maraz* (مَرَضٌ) “hastalık” kelimesi ise m-r-z kökünden *mastardır*.

Ebû İshak (311/923) der ki: Bedende ve dinde sıhhatli olmak ifadesi kullanılabildiği gibi *maraz* lafzı da hem bedende hem de dinde hastalıklı olmayı belirtmek amacıyla kullanılabilir. Kalpteki *maraz* ise insanı dinde sıhhatli olmaktan çıkaran her türlü şeyi ifade etmektedir.¹⁰

3 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, Makâyisü'l-Luga, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, (Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.), V, 311; Mecdü'd-Din Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdi eş-Şîrâzi, el-Kâmûsü'l-Muhid (el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kütüb, y.y., 1398/1978), II, 341.

4 İbn Fâris, Makâyisü'l-Luga, V, 311.

5 Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdi, Cemheretü'l-Luga, Remzî Münir Ba'lebeki (Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), II, 752; Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, thk. Emîn Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdik el-'Ubeydi, 3. bs. (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1419/1999), XIII, 79-80; Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdi, Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, thk. Abdul'alim et-Tahâvî (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1400/1980), XIX, 53.

6 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 79-80; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdu'l-Gâfûr Attâr, 3. bs. (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1404/1984), III, 1106; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzi, Muhtârü's-Sihâh (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1986), s. 259.

7 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80; Zebîdi, Tâcu'l-Arûs, XIX, 54.

8 Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel, thk. Şu'ayb el-Arnaûd v.dğr., 2. bs. (Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1420/1999), III, 488; Hadisin farklı varyantı için bkz., Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, el-Câmiu's-Sahih, 2. bs. “Ezân”, 39, 67 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni, es-Sünen, “İkâmet”, 142 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbüri, el-Câmiu's-Sahih, “Salât”, 96 (942) (Kâhire, y.y., 1407/1987).

9 Ahmed, Müsned, XLIII, 217; Hadisin farklı varyantı için bkz., İbn Mâce, “İkâmet”, 142; Buhârî, “Ezân”, 39, 67; Müslim, “Salât”, 96 (942).

10 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, thk. Ah-

İsm-i fâil merîz (مَرِيضٌ)'in çoğulu *mirâz* (مَرَاضٍ) formundadır. Emevî devri hiciv şairlerinden Cerîr b. Atıyye (110/728 [?])'ye ait (وَ فِي الْمَرَاضِ لَنَا شَجْوٌ وَ تَعْذِيبٌ) "Hastalarda bizim için üzüntü ve acı, ıstırap vardır" anlamındaki bu mısradaki *el-mirâz* (الْمَرَاضِ) kelimesi *merîz* (مَرِيضٌ)'in *cemîsi* olarak gelmektedir.¹¹

1.2. Şek, Nifak ve Zayıf İnanç

M-r-z (م - ر - ض) kökünden müştak olan ve az önce geçen *maraz* (مَرَضٌ) ve *marz* (مَرَضٌ) sözcüklerinin her ikisi de yer aldıkları siyak-sibak çerçevesinde "şek, şüph" (شَكٌّ), "nifak" (نِفَاقٌ) ve "inanç zayıflığı" (ضَعْفُ الْيَقِينِ) anlamlarına da gelmektedir. "Kalplerinde maraz vardır"¹² âyetindeki *maraz* sözcüğü de "şek, şüph" anlamını veririrken¹³ Ezherî (370/980), Halil b. Ahmed (175/791), İbn Fâris (395/1004) ve Zemahşerî (538/1144) "nifak" manasını vermektedirler.¹⁴ Ancak *Tehzîbu'l-Luga*'da Ebû Ubeyde (210/825)'nin bu kelimeye hem "şek" hem de "nifak" anlamı verdiği kaydedilmektedir.¹⁵

1.3. Eksiklik, Noksan, Kusur

İbnu'l-Arâbî (231/846) *maraz* lafzının aslına ilişkin olarak şu izahı yapmaktadır: *el-Maraz* (الْمَرَضُ) sözcüğünün aslı, "eksiklik, noksan, kusur" gibi anlamlara gelen *en-nuksân* (النُّقْصَانُ)'dır. Nitekim gücü kuvveti az beden için (بَدَنٌ مَرِيضٌ); dinî inancı noksan kalp için (قَلْبٌ مَرِيضٌ) denilmektedir.¹⁶ Amr b. Ma'dikerib (21/641-42)'in şu sözünde geçen *maraz* (مَرَضٌ)'in *cemîsi* (أَمْرَاضٍ) bu anlamlarda kullanılmaktadır: (هُمُ يَشْفَاءُ أَمْرَاضَنَا أَيْ يَأْخُذُونَ بِتَارِنَا كَأَنَّهُمْ يَشْفَوْنَ مَرَضَ الْقُلُوبِ لَا مَرَضَ الْأَجْسَامِ). "Onlar hastalıklarımızın (noksanlıklarımızın, eksikliklerimizin) şifası (gidericisi)dir. Yani onlar bizim intikamımızı alırlar. Sanki onlar bedenlerin değil kalplerin hastalığını iyileştirmektedirler."¹⁷

Bir kimsenin çabası bir ihtiyacı giderme konusunda yetersiz olduğunda, ihmalkâr davrandığında (مَرَضٌ فَلَانٌ فِي حَاجَتِي) denilmekte ve *tef'îl* vezninden (مَرَضٌ) fiili kullanılmaktadır.¹⁸ İbn Fâris (395/1004) de benzer şekilde, bir kimse bir ihtiyacın giderilmesi konusunda azimli olmayıp ihmalkâr davrandığında (مَرَضٌ فِي الْحَاجَةِ) denildiğini belirterek *merraza* (مَرَضٌ) fiiline "kusurlu olmak, ihmalkâr davranmak" anlamı vermektedir.¹⁹

med Abdul'alim el-Berdûnî (Mısır: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, t.y.), XII, 35.

11 Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 54; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

12 Bakara 2/10.

13 Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 54; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

14 Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 34; Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Kitâbu'l-Ayn, thk. Abdu'l-Hamid Hindâvî (Bejrût-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), IV, 134; İbn Fâris, Makâyisu'l-Luga, V, 311.

15 Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 35.

16 Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 34; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80; Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 55.

17 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

18 Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 34; Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 58; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

19 İbn Fâris, Makâyisu'l-Luga, V, 311.

1.4. Karanlık, Zulmet, Işığ Zayıf

İbnu'l-A'râbî (231/846)'den rivayet edildiğine göre *maraz* (مَرَضٌ) lafzı “karanlık, zulmet” (ظُلْمَةٌ) anlamını da ihtiva etmektedir. Ona göre, tabiatın bulutsuz, berrak ve ılıkolmasının ardından düzensiz ve karanlık olması *el-maraz* (الْمَرَضُ) kelimesiyle ifade edilmektedir.²⁰ Gökyüzü bulutlanıp da orada hiç ışık olmadığına etrafın karanlık olduğunu belirtmek için (لَيْلَةٌ مَرِيضَةٌ) denilmektedir. Arap şairi Ebû Hayye en-Nümeyrî (II./VIII. yüzyıl)'nin aşağıdaki beytinde *maraz mastarından sülasî* fiilin yer aldığı (لَيْلَةٌ مَرِيضَةٌ) ibaresi “karanlık gece” anlamında kullanılmaktadır:

وَلَيْلَةٌ مَرِيضَةٌ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ فَلَا يُضِيءُ لَهَا جَمٌّ وَلَا قَمَرٌ

“Her taraftan karanlık bir gece,

Bu nedenle onu ne bir yıldız ve ne de ay aydınlatmaz.”²¹

Sa'leb (291/904) (لَيْلَةٌ مَرِيضَةٌ) ibaresini, “kararmış ve nuru, ışığı noksan olmuş gece” şeklinde açıklamaktadır. (لَيْلَةٌ مَرِيضَةٌ) terkihi ise “hiçbir yıldızın görülemediği gece” demektir.²²

1.5. Gevşeklik, Sönüklük

el-Maraz mastarı el-futûr (الْفُتُورُ) “gevşeklik, sönüklük” gibi manalarda da kullanılmaktadır.²³ Bu bağlamda İbn Arafе şöyle demektedir: (الْمَرَضُ فِي الْقَلْبِ) ibaresi, “hakkı kabul konusunda gevşeklik gösterme”yi; (الْمَرَضُ فِي الْأَبْدَانِ) “bedenlerin gevşekliği ve güçsüzlüğü”nü; (الْمَرَضُ فِي الْعَيْنِ) cümlesi ise “bakışın sönüklüğü”nü ifade etmektedir.²⁴

(عَيْنٌ مَرِيضَةٌ) ibaresiyle “kendisinde gevşeklik olan göz” anlamı kastedilmektedir.²⁵ Nitekim “Ey Peygamber hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer (Allah'tan) korkuyorsanız, (yabancı erkeklere karşı) çekici bir eda ile konuşmayın; sonra kalbinde maraz bulunan kimse ümide kapılır”²⁶ âyetindeki *maraz* lafzı “kalbinde emredilen ve nehyedilen şeylere riayet hususunda gevşeklik, umursamazlık olan kimse” anlamındadır.²⁷ Fakat âyette yer alan *maraz* kelimesine (حُبُّ الزَّيْنَةِ) “zina sevgisi” yani “kalbinde zina sevgisi olan kimse” manası verildiği gibi *zulmet* (ظُلْمَةٌ) “karanlık” anlamı da verilmektedir.²⁸

20 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80; Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 53; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 34.

21 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80; Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 55.

22 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 35.

23 Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhîd, II, 341; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

24 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80; Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 55.

25 Cevherî, es-Sihâh, III, 1106; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

26 Ahzâb 33/32.

27 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80-81; Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 55.

28 Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 55.

1.6. Hasta Etmek

M-r-z (م - ر - ض) kökünden ve *if'âl* babından *emraza* (أَمْرَضَ) fiili "hasta etmek" demektir. Allah bir kimseyi hastalıkla imtihan ettiğinde (أَمْرَضَهُ اللَّهُ) denmektedir.²⁹ Sîbeveyh (194/809) de Allah bir kimseyi hasta ettiğinde (أَمْرَضَ الرَّجُلَ) ifadesinin kullanılacağını belirtmektedir.³⁰

1.7. Görüşünde Doğruya Yaklaşmak

If'âl vezninden *emraza* (أَمْرَضَ) fiili bağlamına göre "görüşünde tamamen isabet etmese de doğruya yaklaşmak" manasını da ihtiva etmektedir. Nitekim bir kimse bir söz söyler de o sözünde doğruya yaklaşır fakat doğruya tam ulaşamazsa bu durum (قَالَ فَلَانَ قَوْلًا فَأَمْرَضَ) şeklinde ve *emraza* (أَمْرَضَ) fiiliyle dile getirilmektedir.³¹

1.8. İhmalkârlık etmek, Sağlam Yapmamak

M-r-z (م - ر - ض) kökünün müştaklarından ve *tef'îl* vezninden *temrîz* (تَمْرِضَ) lafzı mecaz olarak "bir işi sağlam yapmamak, dikkatsiz davranmak ve ihmalkârlık etmek" (تَمْرِضُ الْأَمْرَ) anlamlarını içermektedir.³² Bir kimse bir işte kusur ettiğinde, ihmalkâr davrandığında (مَرَضَ فِي الْأَمْرِ) denilmektedir.³³

1.9. Hastaya İyi Bakmak, Tedavi Etmek, İyileştirmek

Tef'îl vezninden *temrîz* (تَمْرِضَ) kelimesi yer aldığı bağlama göre "hastaya iyi bakmak" manasına da gelmektedir.³⁴ Bir kişi hastaya iyi bakıp onu gözettiğinde (مَرَضْتُ الْمَرِيضَ مَرِيضًا) demektir.³⁵

Sîbeveyh (194/809) de, bir kimse bir hastaya hastalığı esnasında iyi bakıp yanında bulunur da hastalığının zâil olması amacıyla onu tedavi edip iyileştirirse bunun (مَرَضَهُ مَرِيضًا) şeklinde ifade edileceğini belirtmektedir.³⁶

1.10. Sakin

M-r-z (م - ر - ض) kökünden ve *fa'îl* vezninden *ism-i fâil* olan *merîza* (مَرِيضَةٌ) kelimesi *rîh* (رِيحٌ) sözcüğüne sıfat olduğunda (رِيحٌ مَرِيضَةٌ), "sakin rüzgâr" veya "aşırı sıcak rüzgâr" ya da "zayıf esen rüzgâr" anlamlarında kullanılmaktadır. Fakat bu anlamlar mecazdır.³⁷

29 Cevherî, es-Sihâh, III, 1106; Zebidî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 55.

30 Zebidî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 55; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

31 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, IV, 134; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 35; Cevherî, es-Sihâh, III, 1106.

32 Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 34; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

33 Zebidî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 56; Cevherî, es-Sihâh, III, 1106.

34 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, IV, 134; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

35 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, IV, 134; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 34.

36 Zebidî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 56; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

37 Zebidî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 56; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

1.11. Kargaşa, Fitne ve Cinayeti Çok

Bir bölgede kargaşa, fitne ve cinayet çok olduğunda o yere mecaz anlamıyla (أَرْضٌ مَرِيضَةٌ) denilmekte ve bu durum *meriza* (مَرِيضَةٌ) sözcüğü ile ifade edilmektedir.³⁸ Aynı şekilde bir bölge halkı tedirgin olup orası halkına çok dar geldiğinde de o mahal için (أَرْضٌ مَرِيضَةٌ) ibaresi kullanılmaktadır.³⁹

1.12. Bakışı Zayıf

İbn Düreyd (321/933)'in bildirdiğine göre bakışı zayıf, güçsüz olan kadına (أَمْرَأَةٌ مَرِيضَةٌ الْأَخْطَابِ. مَرِيضَةُ النَّظِيرِ) denilmektedir.⁴⁰

1.13. Kendisini Hastaymış Gibi Göstermek

Tefâ'ul vezninden *temâruz* (تَمَارُضٌ) mastarı "hasta olmadığı halde kendisini hasta göstermek" demektir.⁴¹

1.14. Dayanaksız, Zayıf Olmak

Bir kimsenin yaptığı bir işte dayanıksızlık, zayıflık göstermesi (تَمَرَّضَ الرَّجُلُ تَمَرُّضًا) şeklinde *tefa'ul* babından *temarraza* (تَمَرَّضَ) fiiliyle dile getirilmektedir. Bu fiilin *ism-i fâil* formu *mutemarriz* (مُتَمَرِّضٌ)'dir.⁴² Yukarıda zikredilen ve "hasta olmadığı halde kendisini hasta göstermek" anlamı verilen *tefa'ul* vezninden *temâraza* (تَمَارَاضٌ) fiili mecazen yer aldığı bağlama göre tıpkı *temarraza* (تَمَرَّضَ) gibi "bir işte dayanıksız, zayıf olmak" anlamını da ihtiva etmektedir.⁴³

1.15. Meyvelere İsbet Eden Hastalık

M-r-z (م - ر - ض) kökünden bir isim olan *el-murâz* (الْمُرَاضُ) meyvelere isbet edip onları yok eden bir hastalık (مَرَضٌ) tır.⁴⁴ Nitekim "Müşteri dedi ki: Meyveler çürüyüp bozuldu, onlara (meyvelere isbet edip onları helak eden) hastalık (مَرَاضٌ) isbet etti"⁴⁵ hadisinde zikredilen *murâz* (مُرَاضٌ) sözcüğü de "meyvelere isbet edip onları telef eden hastalık" alamında kullanılmaktadır.

1.16. Develeri Hasta Olan Kişi

Bir toplumun develeri hasta olduğunda bu durum (أَمْرَضَ الْقَوْمُ) şeklinde *if'âl*

38 Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, XII, 35; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX, 58.

39 Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, XII, 35; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 81; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX, 58.

40 İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Luga*, II, 752; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX, 58.

41 Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1106; Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, 259; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 80.

42 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX, 57; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, II, 342.

43 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIX, 57.

44 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 80; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, II, 342.

45 Buhârî, "Büyü", 85; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, 2. bs. "Büyü" 22 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992).

vezninden *emraza* (أَمْرَضَ) fiiliyle dile getirilmektedir. Develeri hasta olan kimselere *mumrizûn* (مُمْرِضُونَ) "develeri hasta olmuş kişiler" denilmektedir.⁴⁶

Rasûlullâh (s)'ın "Hasta develeri olan kimse, sakın sağlam develeri olan kimse üzerine uğratmasın, develerini getirmesin!"⁴⁷ hadisinde yer alan *if'âl* vezninden *ism-fâil mumriz* (مُمْرِضٌ) kelimesi "hasta develeri olan kimse" anlamındadır.

1.17. Sık Sık Hastalanan

M-r-z (م - ر - ض) kökünün türevlerinden *el-mimrâz* (الْمِمْرَاضُ) "sık sık hastalanan adam, hastalıklı adam" (الرَّجُلُ الْمِسْقَامُ) manasını ihtiva etmektedir.⁴⁸

Genel lügatlerde *maraz* ile anlam yakınlığı olan kelimeler de vardır. Bunlardan bazıları:

1- *ed-Dâu* (الدَّاءُ): D-v-e (د - و - ء) kökünden *ed-dâu* (الدَّاءُ) kelimesi hem zâhirî hem de iç, bâtinî olan her türlü hastalık (مَرَضٌ) ve kusuru ifade eden bir isimdir. Hatta şöyle denilmektedir: *Şuhh* (cimrilik) hastalıkların (أَدْوَاءٌ) en kötüsüdür; ahmaklık devâsi, tedavisi (دَوَاءٌ) olmayan bir hastalık (دَاءٌ)'tır. *Cemîsi edvâun* (أَدْوَاءٌ) ve *mastarı dav'un* (دَوَى) "hasta olmak" şeklindedir. *Mazîsi dâe* (دَاءٌ), *muzarîsi yedâu* (دَاءٌ) ve *mastarı dâun* (دَاءٌ) şeklinde de gelebilir fakat *dav'un* (دَوَى) daha doğrudur.⁴⁹

D-v-y (د - و - ي) kökünden *deviye* (دَوَى), *yedvâ* (يَدْوَى) ve *mastarı devan* (دَوَى) ise zâhirî, dış hastalık değil sadece dâhilî, iç, bâtinî anlamda "hastalığa yakalanmak, hasta olmak" (مَرَضٌ) demektir.⁵⁰

"Tedavi olunuz. Çünkü aziz ve celil olan Allah, şifasını yaratmadığı bir hastalık yaratmamıştır. Ancak bir hastalık müstesna o da ihtiyarlıktır"⁵¹ hadisindeki *dâun* (دَاءٌ) "hastalık" ve bununla semantik açıdan zıt anlamlılık ilişkisine sahip *tedâvev* (تَدَاوَوْا) "tedavi olunuz" ve *devâun* (دَوَاءٌ) "tedavi, iyileşme" kelimelerinin bir arada aynı siyak-sibak içerisinde yer almaları ilgili sözcüklerin anlam çerçevesini tespit etmede önem arz etmektedir.

2- *es-Sukm* (السُّقْمُ): S-k-m (س - ق - م) kökünden *sukm* (سُقْمٌ), *sakam* (سَقَمٌ) ve *sakâm* (سَقَامٌ) *mastarlarının* üçü de *maraz* (مَرَضٌ) *mastarıyla* anlamdaştır ve "hasta olmak"; isim olarak da "hastalık" anlamındadır. *İsm-i fâil* formu ise *fa'îl* vezninden *sekîm* (سَقِيمٌ) "hasta" ve *miskâm* (مِسْقَامٌ) şeklinde gelmektedir.⁵² *Maraz* (مَرَضٌ) ile *sukm* (سُقْمٌ) sözcüğünü anlam içeriği açısından kıyaslırsak şöyle diyebiliriz: *Sukm*

46 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80; Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XIX, 58; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XII, 36.

47 Buhârî, "Tib", 53; Müslim, "Selâm", 104 (5791), 105 (5792); Ebû Dâvûd, "Tib", 24; İbn Mâce, "Tib", 43; Ahmed, Müsned, XV, 376.

48 Cevherî, es-Sihâh, III, 1106; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 80.

49 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, II, 57; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, IV, 436.

50 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, II, 56; Cevherî, es-Sihâh, VI, 2342; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, IV, 454.

51 Ebû Dâvûd, "Tib", 1; İbn Mâce, "Tib", 1; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevd e-t-Tirmizî, es-Sünen, "Tib", 2 (İstanbul, y.y., 1412/1992); Ahmed, Müsned, XXX, 395.

52 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, II, 258; İbn Düreyd, Cemheretu'l-Luga, II, 851; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, VIII, 425; Cevherî, es-Sihâh, V, 1949; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, VI, 298.

(سُقْمٌ) sadece bedende meydana gelen hastalıktır. *Maraz* (مَرَضٌ) ise hem bedende hem de nefiste, ruhta meydana gelmektedir. Başka bir ifadeyle *maraz* (مَرَضٌ), insana has olan düzenden, dengeden çıkış demektir. Bu çıkış iki çeşittir. Birincisi bedenle ilgili hastalıktır. İkincisi ise cehalet, korkaklık, cimrilik, ikiyüzlülük ve diğer ahlaki rezilliklerdir.⁵³

"Rasûlullah (s) şöyle dua ediyordu: "Ey insanların Rabbi! Sıkıntıyı gider. Yegâne şifa verici sensin. Senin şifandan başka şifa yoktur. (Bana) hiç hastalık bırakmayacak bir şifa ihsan eyle."⁵⁴ Bu hadiste yer alan *sekam* (سَقَمًا) "hastalık" kelimesi ş-f-y (ش - ف - ي) kökünden müştak olan *işfi* (اشْفِ) "şifa ver", *eş-şâfi* (الشَّافِي) "şifa veren", *şifâ'* (شِفَاءً) "şifa vermek, iyileştirmek, tedavi etmek" sözcükleriyle semantik açıdan zıt anlamlılık içerisindedir.

3- İllet (عِلَّةٌ): A-l-l (ع - ل - ل) kökünden 'illet (عِلَّةٌ) kelimesi *maraz* ile anlamdaştır ve "hastalık" demektir.⁵⁵ Çoğulu 'ilel (عَلَّلَ)'dir. Sülasî 2. baktan 'alle (عَلَّلَ), ya'llu (يَعْلَلُ)⁵⁶ fiili ve *mastarı* 'allun (عَلَّلَ) "hasta olmak, hastalanmak" manasındadır.⁵⁷ Bu kökten 'alil (عَلِيلٌ) ise "hasta" anlamındadır.⁵⁸

Genel lügatlerde m-r-z (م - ر - ز) kökünden *maraz* "hastalık" ile zıt anlamlı olan kelimeler de vardır. Bunlardan bazıları:

1- Sıhhat (صِحَّةٌ): S-h-h (ص - ح - ح) kökünden ve sülasî mücerred 2. baktan *sahha-yasıhhu* (صَحَّ - يَصِحُّ) fiilinin *mastarı* olan *sıhhat* (صِحَّةٌ) sözcüğü "hasta olmak, hastalıklı olmak ve hastalık" anlamlarını içeren *sukm* (سُقْمٌ) ile *sakam* (سَقَمٌ) *mastarlarının* zıddıdır⁵⁹ ve "hastalığın gitmesi, her türlü kusurlardan beri olma ve düzenlilik" gibi anlamlara delalet etmektedir.⁶⁰

2- Devâ' (دَوَاءٌ): D-v-y (د - و - ي) kökünden ve *mufâ'ale* vezninden *dâvâ* (دَوَايَ), *yudâvî* (يُدَاوِي), *mudâvâtun* (مُدَاوَاتٌ) ve *divâun* (دَوَائٍ) kelimesi "hastalığı, hastayı iyileştirmek, tedavi etmek" demektir.⁶¹ *İfâl* babından *edvâ* (أَدْوَى), *yudvî* (يُدْوِي) ve *mastarı* *idvâun* (إِدْوَائٍ) kelimesi de *mufâ'ale* babı gibi "hastaya refakat etmek, onunla özenle ilgilenmek ve iyileştirmek" manalarında kullanılmaktadır.⁶² D-v-y (د - و - ي) kökünden bir isim olan *devâun* (دَوَائٍ) ve *cemisi* *edviyetun* (أَدْوِيَّةٌ) kelimesi *maraz* "has-

53 Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân (Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, y.y., t.y.), I, 310; II, 602.

54 Ebû Dâvûd, "Tib", 17, 19; Buhârî, "Marzâ", 20; "Tib", 38, 40; Müslim, "Selâm", 46 (5707), 47 (5709), 48 (5710); Tirmizî, "Cenâiz", 4; "Da'avât", 111; İbn Mâce, "Tib", 36, 39; "Cenâiz", 64; Ahmed, Müsned, II, 10; VI, 110; XX, 12; XXI, 326; XXIV, 191; XL, 205, 213; XLI, 292, 333, 422, 430, 462; XLIII, 388; XLV, 458.

55 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, III, 220; İbn Düreyd, Cemheretu'l-Luga, I, 156; İbn Fâris, Makâyisu'l-Luga, IV, 14; Cevherî, es-Sihâh, IV, 1773; .

56 Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, I, 107; İbn Fâris, Makâyisu'l-Luga, IV, 14.

57 Zebidî, Tâcu'l-Arûs, XXX, 47; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, IX, 365.

58 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, III, 221; İbn Fâris, Makâyisu'l-Luga, IV, 14.

59 İbn Düreyd, Cemheretu'l-Luga, I, 99; Cevherî, es-Sihâh, I, 381; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, VII, 287.

60 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, II, 379; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, III, 404.

61 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, II, 56; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XIV, 226; Cevherî, es-Sihâh, VI, 2342; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, IV, 454; Zebidî, Tâcu'l-Arûs, XXXVIII, 77.

62 Zebidî, Tâcu'l-Arûs, XXXVIII, 77.

talık" sözcüğüyle semantik açıdan zıt anlamlılık örgüsü içerisindedir ve "ilaç, tedavi, devâ" anlamlarında kullanılmaktadır.⁶³ "İçki deva, şifa değil ancak hastalıktır"⁶⁴ hadisinde zikredilen *dâun* (دَاؤُن) kelimesi "hastalık", *devâun* (دَوَاؤُن) sözcüğü ise "ilaç, tedavi, devâ" manalarına gelmektedir.

3- *Şifâ'* (شِفَاءٌ): Ş-f-y (ش - ف - ي) kökünden *şifâun* (شِفَاءٌ) sözcüğü lügatlerde "hastalıktan (سَقَمٌ) kurtaran şey"⁶⁵, "hastalıktan kurtulma, iyileşme, devâ (دَوَاءٌ)"⁶⁶ demektir ve sülâsi mücerred 2. baktan *şefâ* (شَفَى), *yeşfi* (يَشْفِي) fiilinin *mastarıdır*. Allah bir kimseyi hastalıktan kurtardığında, onu iyileştirip sağlığına kavuşturduğunda (شَفَاهُ اللَّهُ - يَشْفِيهِ شِفَاءً) denilmektedir.⁶⁷ *Şifâ'* (شِفَاءٌ) kelimesinin *cemîsi eşfiyetun* (أَشْفِيَةٌ), *cem'u'l-cemî'* (çoğulun çoğulu) ise *eşâfi* (أَشْفَى) şeklinde gelmektedir.⁶⁸

2. Kur'ân Lügatlerinde M-r-z Kökü ve Müştakları

M-r-z (م - ر - ض) kökü ve müştaklarının anlam örgüsünün sağlıklı olarak tespit edilebilmesinde Kur'ân lügatlerinde bu kökten türeyen kelimelerin hangi anlamları ihtiva ettiklerinin de ele alınması gerekmektedir. M-r-z kökü ve türevleri esasen Kur'ân ilimlerinden "el-vücûh ve'n-nezâir" veya "el-eşbâh ve'n-nezâir" kapsamına girmektedir. Kur'ân lügatleri ifadesiyle kastettiğimiz şey de hem bu tarz eserler hem de "Garibu'l-Kur'ân" kapsamına dâhil olan eserlerdir. Bu eserlerden inceleyebildiğimiz bazılarının m-r-z köküyle türevlerinin anlam vecihleri konusundaki değerlendirmelerini aktarmaya çalışacağız.

Mukâtil b. Süleymân (150/767) *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-'Azîm* isimli eserinde m-r-z kökünden bir *mastar* olan *maraz* kelimesinin Kur'ân'da dört vechinin olduğunu belirtmekte ve bunları şu şekilde sıralamaktadır:

1. Şek: Mukâtil b. Süleyman (150/767), "Onların kalplerinde bir maraz vardır. Allah da onların marazını artırmıştır"⁶⁹, "Kalplerinde maraz olanların ise pisliklerine pislik katmıştır; onlar kâfir olarak ölmüşlerdir"⁷⁰ ve "Hükümü açık bir sûre indirilip de onda savaştan söz edilince, kalplerinde maraz olanların, ölüm baygınlığı geçiren kimsenin bakışı gibi sana baktıklarını görürsün. Onlara yakışan da budur!"⁷¹ âyetlerinde zikredilen *maraz* kelimesinin "şek, şüphe" (شَكٌّ) anlamında olduğunu belirtmektedir.

2. Fücür: "Ey peygamberin hanımları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer takva ile korunacaksınız, konuşurken kırtımayın da kalbinde bir maraz

63 İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Luga*, II, 1062; İbn Fâris, *Makâyisu'l-Luga*, II, 309.

64 Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahman ed-Dârimî, es-Sünen, "Eşribe", 6 (İstanbul: y.y., 1992); Müslim, "Eşribe", 12 (5141); Ebû Dâvûd, "Tb", 11; Tirmizi, "Tb", 8; Ahmed, *Müsned*, XXXI, 151, 154.

65 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 344; Ezherî, *Tehzibu'l-Luga*, XI, 423.

66 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII, 382.

67 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 344; Ezherî, *Tehzibu'l-Luga*, XI, 423.

68 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 157; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII, 382.

69 Bakara 2/10.

70 Tevbe 9/125.

71 Muhammed 47/20.

bulunan kimse tamaha düşmesin. Güzel ve dosdoğru söz söyleyin"⁷² ve "Andolsun ki, eğer münafıklar, kalplerinde maraz bulunanlar ve Medine'de dedikodu yapanlar bu yaptıklarından vazgeçmezlerse, mutlaka seni onlara musallat ederiz. Sonra seninle orada az bir zamandan fazla komşu kalamazlar"⁷³ âyetlerinde yer alan maraz sözcüğü bu anlamdadır.

3. Yara: Mukâtil b. Süleyman (150/767)'a göre "Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince veya cinsî münasebette bulunup, su da bulamazsanız o zaman tertemiz bir toprak ile teyemmüm edin"⁷⁴ ve Mâide sûresindeki⁷⁵ (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى) şeklinde başlayan ve aynı anlamdaki âyette geçen *merzâ* (مَرْضَى) kelimeleri *cerhâ* (جَرْحَى) "yaralılar" demektir.

4. Hastalık: Mukâtil (150/767) Kur'ân'daki *maraz* lafzının bağlamına göre 4. veçhinin "cins olarak hastalık, herhangi bir hastalık, bütün hastalıklar" (جَمِيعِ الْأَمْرَاضِ) anlamını içerdiğini zikretmektedir. Ona göre "Sizden kim hasta olursa"⁷⁶, "Ne zayıflara, ne hastalara, ne de verecek bir şey bulamayanlara bir günah yoktur"⁷⁷ ve "Hastaya bir günah yoktur"⁷⁸ âyetlerinde zikredilen *merîz* (مَرِيضٌ) ve *cemîsi merzâ* (مَرْضَى) sözcükleri "cins olarak hastalık, herhangi bir hastalık, bütün hastalıklar, acılar, sızılar" anlamlarını içermektedir.⁷⁹

Genel olarak bakıldığında *maraz* ve *merîz* sözcüklerine ilişkin olarak Kur'ân lügatlerinde zikredilen anlamların bir kısmı diğer genel sözlüklerde yer alan manalarla aynı doğrultuda olmakla birlikte "fücûr" ve "zina" gibi genel lügatlerde belirtilmeyen anlamları içermektedir. Kur'ân sözlüklerindeki bağlamsal manaların bir kısmı bahse konu olan kelimenin gerçek manasıyla birebir örtüşmüyor olsa da, temelde bu eserlerde yer verilen anlamların Kur'ân tefsirlerindeki izahlardan mühlhem olduğu, bu özelliği nedeniyle de âyetlerin nüzul sebeplerini, zaman ve

72 Ahzâb 33/32.

73 Ahzâb 33/60.

74 Nisâ 4/43.

75 Mâide 5/6.

76 Bakara 2/184.

77 Tevbe 9/91.

78 Nûr 24/61; Fetih 48/17.

79 Mukâtil b. Süleyman el-Belhi, el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Ku'âni'l-Azîm, thk. Hâtîm Sâlih ez-Zâmin, 1. bs. (Bağdat-Irak: Merkezu Cum'atî'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Turâs, 1427/2006), s. 28-29; Mukâtil ile aynı asırda yaşamış Kur'ân lügati müellifi Hârûn b. Mûsâ el-Kâri, Hicri beşinci yüzyılın Kur'ân sözlüğü müellifi Hüseyin b. Muhammed ed-Dameğânî ve Hicri altıncı asır Kur'ân lügati yazarı Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi *maraz* (مَرَضٌ) sözcüğüne Mukâtil b. Süleyman'ın verdiği anlamları vermiştir. Krş., Hârûn b. Mûsâ el-Kâri, el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Ku'âni'l-Kerîm, thk. Hâtîm Sâlih ez-Zâmin, (Bağdat: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm Dâiretu'l-Âsar ve't-Turâs, 1409/1988), s. 38-39; Hüseyin b. Muhammed ed-Dameğânî, Kâmûsu'l-Kur'ân: Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, thk. Abdulazîz Seyyidu'l-Ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. bs. (Bejrût, y.y., 1983), s. 432-433; a.mlf., el-Vücûh ve'n-Nezâir li'Elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz, thk. Arabî Abdu'l-Hamîd Ali, (Bejrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), s. 415; İbnu'l-Cevzi, Nüzhetu'l-'Ayuni'n-Nevâzir, s. 544-546; Ancak hicri beşinci yüzyıl Kur'ân lügati müellifi Ebû Abdurrahmân en-Neysâbüri Mukâtil b. Süleyman'ın verdiği anlamların yanında *maraz* kelimesinin "nifak" (نِفَاقٌ) ve "zina" (زِنَى) gibi manaları da ihtiva ettiğini belirtmektedir ki bu, söz konusu kelimenin tarihi süreç içerisinde semantik açıdan anlam genişlemesine uğradığına işaret etmektedir. Krş., Ebû Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed ed-Darîr el-Hîri en-Neysâbüri, Vücûhu'l-Kur'âni'l-Azîm, thk. Fâtma Yûsuf el-Hiyâmî, 1.bs. (Dimeşk: Dâru's-Sakâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996), s. 299-300.

mekânı göz önünde bulundurarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket ettikleri için, tefsiri bir anlamlandırma özelliği taşıdıkları söylenebilir.

3. Kur'ân'da M-r-z Kökü ve Türevelerinin Kullanımı

M-r-z (م - ر - ض) kökü ve müştakları Kur'ân-ı Kerim'de 23 âyette toplam 24 defa zikredilmektedir.⁸⁰ Sülâsî mücerred 4. baktan *mazî* etken halde (مَرَضٌ) 1 defa;⁸¹ aynı fiilin *mastarı* olarak (مَرَضًا - مَرَضٌ) 13 kez;⁸² *ism-i fâil* formunda *müfred* haliyle (الْمَرِيضُ - مَرِيضًا) 5 yerde⁸³ ve *cemî* formunda (الْمَرَضِيُّ - مَرَضِيٌّ) 5 defa⁸⁴ yer almaktadır.

M-r-z kökü ve türevelerinin Kur'ân'da farklı formlarda ve muhtelif bağlamlarda kazandığı manaları dört grupta ele alabiliriz.

3.1. Şek, Şüphe, Nifak, Riyâ, Küfür

M-r-z kökü ve türeveleri bazı ayetlerde “şek, şüphe” (السَّكُّ), “nifak” (نِفَاقٌ), “riyâ” (الرِّيَاءُ) ve “küfr, inkâr” (كُفْرٌ) gibi anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda şu âyetleri örnek verebiliriz:

1. “Kalplerinde maraz vardır. Allah da onların marazını arttırmıştır. Yalan söylemelerine karşılık onlara elem verici bir azap vardır.”⁸⁵

Âyetin öncesinde Allah'a ve âhîret gününe kalpten inanmamalarına rağmen zahiren inandıklarını söyleyen, nihayetinde sadece kendilerini aldatabilecekleri halde Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışan bazı insanlardan bahsedilmektedir. Bu âyette ise o insanların kalplerinde *maraz* olduğu ve yalan söyledikleri için azaba maruz kalacakları bildirilmektedir. Müfessirler âyetteki *marazın* ne anlama geldiği ve “kalplerinde *maraz* olanlar”dan maksadın ne olduğu konusunda farklı izahlar yapmaktadırlar.

Süddî (127/745)'nin İbn Abbâs (68/687)'tan rivayet ettiğine göre (فِي قُلُوبِهِمْ) âyetindeki *maraz* “şek, şüphe” (السَّكُّ - رَيْبَةٌ) anlamındadır.⁸⁶ Âyetin devamındaki *marazâ* (مَرَضًا) lafzı da “şek, şüphe” (السَّكُّ - رَيْبَةٌ) demektir ve buna göre âyetin

80 Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâki, el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâz'l-Kur'âni'l-Kerim (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990), s. 664.

81 Şu'arâ 26/90.

82 Bakara 2/10 (iki kez); Mâide 5/52; Enfâl 8/49; Tevbe 9/125; Hac 22/53; Nûr 24/50; Ahzâb 33/12, 32, 60; Muhammed 47/20, 29; Müddessir 74/31.

83 Nûr 24/61; Fetih 48/17; Bakara 2/184, 185, 196.

84 Nisâ 4/43, 102; Mâide 5/6; Tevbe 9/91; Müzzemmil 73/20.

85 Bakara 2/10.

86 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, Câmi'u'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki, 1. bs. (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001), I, 288; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerim, thk. Muhammed Ali es-Sâbûni, 1.bs. (Mekke: Merkezu İhyâit-Turâsi'l-İslâmî, 1409/1998), I, 90-91; İmâddü'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesir ed-Dimeşki, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed v.dğr., 1. bs. (Kâhire: Mektebetu'l-Evlâd eş-Şeyh li't-Turâs, 1421/2000), I, 284; Celâlüddin es-Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sûr, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki, 1. bs. (Kâhire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), I, 160; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, Fethu'l-Kadir el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsir, thk. Seyyid İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1427/2007), I, 73.

anlamı "Onların kalplerinde şek, şüphe vardır. Allah da onların şek ve şüphelerini arttırmıştır" şeklinde olmaktadır.⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman (150/767) da tefsirinde bu sözcüğe "şek, şüphe" (الشَّكُّ) anlamını vermektedir.⁸⁸

Zeccâc (311/922)'a göre maraz "nifak" (نِفَاقٌ) demektir ve tıpkı "sıhhat" (الصِّحَّةُ) sözcüğünün hem bedende ve dinde kullanılabileceği gibi "hastalık" anlamındaki sukum (سُكْمٌ) ve maraz kelimeleri de beden ve din konusunda söylenebilmektedir.⁸⁹ Ebû Ubeyde (210/825), "kalpteki maraz" (مَرَضٌ)'ın insanı dinde sıhhatli olmaktan çıkararak her türlü şeyi ifade ettiğini belirtmektedir.⁹⁰

Mücâhid (103/721), İkrime (104/722), Hasan el-Basrî (110/728), Ebu'l-Âliye (90/709) ve Katâde (117/735) de maraz lafzının "şek, şüphe" (الشَّكُّ) manasında olduğu görüşündedir.⁹¹

İkrime (104/722) ve Tâvus b. Keysân (106/724)'dan rivayet edildiğine göre maraz riyâ (الْرِیَاءُ) demektir. Buna göre âyetin anlamı "Onların kalplerinde riyâ vardır. Allah da onların riyâlarını arttırmıştır" şeklinde olmaktadır.⁹²

Dahhâk b. Müzâhim (105/723)'in İbn Abbâs (68/687)'tan rivayetine göre ise bu âyette iki defa zikredilen maraz kelimesi ikisinde de "nifak" (نِفَاقٌ) manasındadır.⁹³

Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem (136/754) buradaki marazın bedenî değil dinî hastalık, onların da münâfiklar olduğunu söylemektedir. Ona göre maraz onları sahte olarak İslâm'a sokan şüpheci. "Allah da onların marazını arttırmıştır"dan maksat ise "Allah da onların pisliklerini (رِجْسٌ) arttırmıştır" demektir. O bunun ardından "Kalplerinde maraz olanların ise pisliklerine pislik katmıştır; onlar kâfir olarak ölmüşlerdir"⁹⁴ âyetini okumuştur. Yani Allah onların şerlerine şer, sapıklıklarına da sapıklık eklemiştir.⁹⁵

Semerkandî (373/983), (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ) âyetindeki maraz kelimesinin "şek" (الشَّكُّ), "nifak" (نِفَاقٌ), "zulmet" (ظُلْمَةٌ) ve "zayıflık" (ضَعْفٌ) olmak üzere bu bağlamda dört anlamı da içerdiğini beyan etmektedir.⁹⁶ Nesefî (710/1309) bu âyetteki ma-

87 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, I, 288; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim, I, 284;

88 Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, thk. Ahmed Ferid, 1. bs. (Lübnân-Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), I, 33.

89 Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî ez-Zeccâc, Me'âni'l-Kur'an ve İrâbuh, thk. Abdulcelil Abduh Şilbi, 1. bs. (Beyrût: Âlimu'l-Kütüb, 1408/1998), I, 86.

90 Zeccâc, Me'âni'l-Kur'an, I, 86.

91 İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim, I, 284; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî, Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsîr, 1. bs. (Beyrût-Lübnân: Dâru İbn Hazm, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1423-2002), s. 41.

92 İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim, I, 284; Şevkânî, Fethu'l-Kadir, I, 73.

93 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, I, 288; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim, I, 284.

94 Tevbe 9/125.

95 İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim, I, 285; Taberî, Câmi'u'l-Beyân, I, 289, 290, 291.

96 Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 1. bs. (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), I, 95.

raz (مَرَضٌ)'in "şek" (السَّكُّ) ve "nifak" (نِفَاقٌ)⁹⁷ anlamında olduğunu belirtmektedir. Beğavî (516/1122) ise buradaki maraz (مَرَضٌ)'in "şek" (السَّكُّ) ve "nifak" (نِفَاقٌ) olduğunu belirttiikten sonra şöyle demektedir: marazın aslı "zayıflık" (ضَعْفٌ)'tır. "Şek" (السَّكُّ) dinde maraz, hastalık olarak adlandırılmıştır. Çünkü nasıl ki hastalık bedeni zayıf düşürüyorsa şek ve şüphe de dini zayıflatmaktadır.⁹⁸ Se'âlibî (875/1470) de (فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ) âyetini "Onların akidelerinde fesat vardır ve onlar münafıklardır" şeklinde izah etmektedir.⁹⁹ İbn Atiyye (546/1151)'ye göre maraz lafzı burada o münafıkların itikatlarındaki hasetten müstear bir ifadedir. Bu da ya "şek" (السَّكُّ) ya da inkâr ettikleri şeyin doğru olduğunu bilmelerine rağmen hasetleri sebebiyle "inkâr" (جَحْدٌ) etmektir.¹⁰⁰ Kâsımî (1332/1914) de buna benzer şekilde maraz sözcüğünün burada sağlıklı bir kesin, sağlam inançlarının olmaması ve dinlerinin zayıf olmasından müstear olarak kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁰¹

2. "Kalplerinde maraz olanların ise pisliklerine pislik katmıştır; onlar kâfir olarak ölmüşlerdir."¹⁰²

Bundan önceki âyette Allah katından bir sûre indirildiğinde mü'minlerin imanlarının arttığı kalplerinde maraz olanların ise "bu hanginizin imanını artırdı?" dedikleri, indirilen sûrenin onların pisliklerine pislik kattığı ve kâfir olarak öldüklerinden bahsedilmektedir. Müfessirler bu âyette yer alan marazın "şek" (السَّكُّ) ve "nifak" (نِفَاقٌ)¹⁰³ anlamında olduğunu belirtmektedirler. Maraz (مَرَضٌ) sözcüğüne "küfür, inkâr" (كُفْرٌ)¹⁰⁴ anlamı da verilmektedir. (فَرَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ) âyetinde iki defa zikredilen rics (رِجْسٌ) sözcüğüne farklı anlamlar verilmekte ve buna göre anlamı değişmektedir. Kelbî (146/763)'ye göre bu bağlamda rics (رِجْسٌ) lafzı "şek, şüphe" (السَّكُّ) demektir.¹⁰⁵ Buna göre âyetin manası "(İnen sûre) on-

97 Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil, thk. Yusuf Ali Bedevî, 1. bs. (Beyrût: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1419/1998), I, 49.

98 Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir v.dğr., 1. bs. (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1409), I, 66; Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, Lübâbu't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), I, 33.

99 Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd es-Se'âlibî, Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsiri'l-Kur'ân, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 1. bs. (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1418/1997), I, 188.

100 Ebû Muhammed Abdilhakk b. Atiyye el-Endelüsî, el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz, thk. Komisyon, 2. bs. (Katar: Vizâratu'l-Evkâf veş-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1428/2007), I, 120; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Beyrût-Lübân: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), I, 299-300; Şevkânî, Fethu'l-Kadir, I, 73.

101 Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî, Tefsiru'l-Kâsımî: Mehâsinu't-Te'vil, thk. Muhammed Fuâd Abduldâkî, 1. bs. (Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, y.y., 1377/1957), II, 45.

102 Tevbe 9/125.

103 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, XII, 90; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Me'âni'l-Kur'ân, 3. bs. (Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1403/1983), III, 127; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm er-Râzî, Tefsiru İbn Ebî Hâtîm, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.), VI, 1915.

104 Nâsuriddin Ebî'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfiî el-Beydâvî, Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil, haz.: Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, 1. bs. (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, t.y.), III, 102.

105 Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, II, 84; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Bahru'l-Muhid, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, 1. bs. (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), V, 119.

ların *şek ve şüphelerine şek ve şüphe katmıştır*" olmaktadır. Mukâtil b. Süleymân (150/767)'a göre *rics* (رِجْس) "günâh, ism" (إِسْمٌ)'dir.¹⁰⁶ el-Kuteybî der ki: *Rics* (رِجْس)'in aslı "çürük, bozuk, pis, iğrenç" (الْتِنُّ) demektir.¹⁰⁷ Sonra küfür ve nifak *rics* olarak isimlendirilmiştir. Çünkü bu ikisi "çürük, bozuk, pis, iğrenç" (تِنُّ)'dir. "Onlar *kâfir* olarak ölmüşlerdir." Çünkü onlar hakikatte inanmadıkları halde gizlide *kâfir* idiler.¹⁰⁸ Süddî (127/745)'ye göre de *rics* (رِجْس) sözcüğü "şek, şüphe" (الشَّكُّ) demektir.¹⁰⁹ Bazı müfessirlere göre *rics* (رِجْس) "küfr, inkâr" (كُفْرٌ)¹¹⁰, "*kalplerinde maraz olanlar*" ise münafıklardır.¹¹¹

3.2. Fücûr (Sapıklık, Aşırı Günahkârlık), Zina Arzusu, Şehvet

M-r-z (م - ر - ض) kökünden bir *mastar* olan *maraz* Kur'an'da yer aldığı bağlama göre "fücûr, sapıklık, aşırı günahkârlık" (فُجُورٌ), "zina arzusu" (شَهْوَةُ الرِّثَا) ve "şehvet" (شَهْوَةٌ) gibi manalarda da kullanılmaktadır. Kelimenin bu anlamlarına şu âyetleri misal olarak sunabiliriz:

1. "Ey peygamberin hanımları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer takva ile korunacaksanız, konuşurken kırıtmayın da kalbinde bir maraz bulunan kimse tamaha düşmesin. Güzel ve dosdoğru söz söyleyin."¹¹²

Allah Teâlâ, Ahzâb sûresi 30 ve 31. âyetlerde peygamber hanımlarının cezasının, başka mü'min hanımların cezasının iki katı, mükâfatlarının da, diğer kadınların ücretlerinin iki katı olacağını beyan buyurunca, onlar tıpkı cariyeye nispetle hür kadınlar gibi olmuş olurlar. İşte bu sebeple Cenâb-ı Hak, "Siz diğer kadınlardan biri gibi değilsiniz" buyurmuştur. Bu tıpkı birisinin, "Falanca, herhangi bir kimse gibi değildir" şeklindeki sözü manasında olup, "Onda sadece insan oluş özelliği yok. Ayrıca onda âlim, ilmiyle âmil, soylu ve şerefli olması gibi özel vasıflar vardır. Çünkü daha özel vasıf varken, o kişi daha genel ifadeyle tanıtılamaz. İşte Hak Teâlâ'nın, "Siz diğer kadınlardan biri gibi değilsiniz" ifadesi de aynen böyle olup, "Sizlerde, diğer kadınlarda bulunmayan özellikler var. Meselâ siz, bütün mü'minlerin annelerisiniz ve peygamberlerin en hayırlısının hanımlarısınız" demektir. Hz. Peygamber (s) de "Ben sizden biriniz gibi değilim" buyurarak herhangi bir mü'min gibi olmadığını belirtmiştir. Aynı şekilde onunla şeref bulan eşleri de başkaları gibi değildir.¹¹³

106 Mukâtil b. Süleymân, Tefsîr, II, 78; Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, II, 84.

107 Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, II, 84; Ali b. Hamza el-Kisâi, Me'ânî'l-Kur'an, haz.: İsa Şehhâte İsa Ali, (Kâhire: Dâru Kubâ' li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998), 157.

108 Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, II, 84.

109 Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, VII, 598-599; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhîd, V, 119.

110 Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, IV, 114; İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, 613; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Zemaşerî, el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, 1. bs. (Riyad: Mektebetu'l-Abikân, 1418/1998), III, 109.

111 İbn Atiyye, el-Muharreru'l-Veciz, IV, 438.

112 Ahzâb 33/32.

113 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahu'd-Din er-Râzi, Tefsîru'l-Fahu'r-Râzi: et-Tefsîru'l-Kebîr, Mefâtihu'l-Gayb, 1. bs. (Lübnan-Beyrût: Dâru'l-Fikr: 1401/1981), XXV, 209.

Muhtevası bu şekilde olan âyette yer alan *maraz* sözcüğüne müfessirler tıpkı yukarıdaki âyetlerde olduğu gibi “şek, şüphe” (السَّكُّ)¹¹⁴ ve “nifak” (نِفَاقٌ)¹¹⁵ gibi anlamlar vermekle birlikte “fücûr, sapıklık, aşırı günahkârlık” (فُجُورٌ)¹¹⁶, “şehvet” (شَهْوَةٌ)¹¹⁷ “fisk” (فِسْقٌ)¹¹⁸ “mâsiyete meyil”¹¹⁹, “kuşku, şüphe” (رَيْبَةٌ)¹²⁰ anlamı da vermektedirler. Tâbiin müfessirlerinden Katâde (117/735)’ye göre (فَبَطَّعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ) âyetindeki *maraz* “nifak” (نِفَاقٌ)¹²¹ demektir ki buna göre âyetin anlamı “*Kalbinde nifak, münafıklık olan kimse umutlanır*” şeklinde olur. İkrime (104/722)’ye göre ise “*Kalbinde maraz olan*”dan maksat “kalbinde zina arzusu olan” (شَهْوَةُ الرَّتَا)¹²² veya “fisk” (فِسْقٌ)¹²³ yani “kalbinde fücûr’a karşı aşırı istek olandır ki bu da fâsıklık etmek ve bu doğrultuda sözler söylemektir.”¹²⁴ İkrime (104/722)’nin görüşü daha doğru görünmektedir. Zira âyetin siyak-sıbakı dikkate alındığında nifak ve münafıklıkla ilişkisinin olmadığı anlaşılmaktadır.¹²⁵ Taberî (310/922) der ki: *Maraz* “zayıflık” (ضَعْفٌ)’tır. O zayıflık kalbindeki imanın zayıflığından dolayıcıdır. Bu yüzden onun ya İslâm hakkında bir şüphesi vardır ki bu yüzden o Allah’ın sınırlarını hafife alır ya da fuhşiyat olan şeyleri yapmayı önemsiz görür.¹²⁶

2. “*Andolsun ki, eğer münafıklar, kalplerinde bir maraz olanlar ve Medine’de dedikodu yapanlar, bu yaptıklarından vaz geçmezlerse, mutlaka seni onlara musallat ederiz. Sonra seninle orada az bir zamandan fazla konuşu kalamazlar.*”¹²⁷

Bu âyette yüce Allah, gerçek durumunu göstermeyen üç grup insandan bahsetmektedir:

a. Allah’a gizlice eziyet eden münâfık. b. Mü’minlerin hanımlarının peşine takılmak suretiyle, mü’minlere eziyet veren kalbi hasta kimse. c. “Muhammed mağlup oldu. Medine’den sürülecek. O ve ashâbı esir edildi” gibi, asılsız haberler ortaya atmak suretiyle, Allah Rasûlü (s)’ne eziyet eden, yalancı haberciler. Bunlar aslında tek bir toplum iseler de onlar için, bu üç husus söz konusudur. Aslında bu

114 Nehhâs, Me’âni’l-Kur’âni’l-Kerim, V, 345; Şevkânî, Fethu’l-Kadir, IV, 332.

115 Bagavî, Me’âlimu’t-Tenzil, VI, 348; Hâzin, Lübâbu’t-Te’vil, V, 258.

116 Semerkandî, Bahru’l-Ulûm, III, 49; Mukâtil b. Süleymân, Tefsîr, III, 45; Ferrâ, Me’âni’l-Kur’ân, II, 342; Zemaşşeri, el-Keşşâf, V, 66.

117 Bagavî, Me’âlimu’t-Tenzil, VI, 348; Hâzin, Lübâbu’t-Te’vil, V, 258.

118 Râzî, Mefâtihu’l-Ğayb, XXV, 209.

119 Semerkandî, Bahru’l-Ulûm, III, 49.

120 Zemaşşeri, el-Keşşâf, V, 66; Neseî, Medâriku’t-Tenzil, III, 29.

121 Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, Tefsîru’l-Kur’ân, thk. Mustafâ Müslim Muhammed, I. bs. (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1410/1989), II, 116; Nehhâs, Me’âni’l-Kur’âni’l-Kerim, V, 345; Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem’ânî, Tefsîrül-Çur’ân, thk. Yâsir b. İbrâhim, Ganim b. Abbâs (Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1418/1997), IV, 279.

122 Abdurrezzâk b. Hemmâm, Tefsîru’l-Kur’ân, II, 116; Nehhâs, Me’âni’l-Kur’âni’l-Kerim, V, 345.

123 İbn Atiyye, el-Muharreru’l-Veciz, VII, 116; Se’âlibî, Cevâhiru’l-Hisân, IV, 345.

124 Kurtubî, el-Câmi’, XVII, 138.

125 İbn Atiyye, el-Muharreru’l-Veciz, VII, 116; Kurtubî, el-Câmi’, XVII, 138.

126 Taberî, Câmi’u’l-Beyân, XIX, 95.

127 Ahzâb 33/60.

özelliklerin hepsi de tek bir kimsede bulunur. O halde bunlar şahıs itibarıyla tek fakat sıfat itibarıyla çoktur.¹²⁸

İkrime (104/722) ve Şehr b. Havşeb “*Kalplerinde maraz bulunanlar*”dan kasıt kalplerinde “zinâ, zinâ arzusu, zinâ sevgisi” (الرِّئَا - شَهْوَةُ الرِّئَا - حُبُّ الرِّئَا) bulunanlardır, demektedir.¹²⁹ Katâde (117/735) buna “zina arzusu” (شَهْوَةُ الرِّئَا)¹³⁰ demektedir. Semerkandî (373/983) de “zinaya meyil”¹³¹ diyerek yukarıdaki izahlar doğrultusunda mana vermektedir. Bazı müfessirlere göre *maraz*, “fücûr, zinâ” (فُجُورٌ)¹³² demektir ve o kimseler de “zinâkârlar” (الرِّئَاةُ)¹³³’dir. Buradaki *maraz* sözcüğüne “şek, şüphe” (شَكٌّ)¹³⁴ gibi anlamlar da verilmektedir.

3.3. Yaralı, Yaralanan

M-r-z (م - ر - ض) kökünden *merîz* ve *cemîsi merzâ* kelimesinin Kur’ân’da bazen yer aldığı bağlama göre “yaralı, yaralanan” (جَرِيحٌ) anlamını içerdiği de görülmektedir. İlgili sözcüğün bu manada kullanımına şu âyeti örnek verebiliriz:

“Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz ayak yolundan gelirse veya kadınlara dokunup da (bu durumlarda) su bulamamışsanız tertemiz bir toprağa teyemmüm edin.”¹³⁵

Müfessirler bu âyetteki *merzâ* nın nasıl bir hasta olduğu konusunda muhtelif izahlar yapmaktadırlar. Bazılarına göre burada zikredilen *merzâ* “hastalar”dan maksat, bir yeri kırılan veya yaralanan yahut bir yerinde iltihaplı yara çıkan ve suyla yıkandığı takdirde zarar göreceğinden korkan kimselerdir. Bu gibi kimselerin teyemmüm etmeleri câiz olur. Bu görüşte olanlardan İbn Mes’ûd (34/654)’a göre burada zikredilen *merîzden* maksat “bir yeri kırılan” (كَسِيرٌ) veya “yaralı, yaralanan” (جَرِيحٌ)¹³⁶’dır. Süddî (127/745)’ye göre ise *merîz* “kendisinde yara olan” (الْجِرَاحَةُ) kimsedir ki bu yaradan dolayı gusletmekten korkar. Bu nedenle onun teyemmüm abdesti almasına ruhsat verilir.¹³⁷ Sa’îd b. Cübeyr (95/714)’e göre bir yeri yaralanan veya kendisinde iltihaplı yara meydana gelen kimsedir.¹³⁸ Mücâhid (103/721) burada söz konusu edilen *marazın* yaralanma, vücutta çıkan iltihap ve çiçek hastalığı olduğunu belirtmektedir.¹³⁹ İbn Abbâs (68/687)’tan rivayet edildiğine göre

128 Râzî, Mefâtihu’l-Ġayb, XXV, 231-232; Ebû Hayyân, el-Bahru’l-Muhid, VII, 241.

129 Nehhâs, Me’âni’l-Kur’âni’l-Kerim, V, 379; Taberî, Câmi’u’l-Beyân, XIX, 184; Abdurrezzâk b. Hemmâm, Tefsîru’l-Kur’ân, II, 124; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, XII, 146; Ebû Hayyân, el-Bahru’l-Muhid, VII, 241.

130 Taberî, Câmi’u’l-Beyân, XIX, 184.

131 Semerkandî, Bahru’l-Ulûm, III, 60.

132 Beydâvî, Envâru’t-Tenzil, IV, 238; Neseî, Medârikut-Tenzil, III, 45.

133 Mukâtil b. Süleymân, Tefsîr, III, 55; Bagavî, Me’âlimu’t-Tenzil, VI, 377.

134 Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, XII, 146; Şevkânî, Fethu’l-Kadir, IV, 365.

135 Nisâ 4/43.

136 Taberî, Câmi’u’l-Beyân, VII, 59; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, IV, 456.

137 Taberî, Câmi’u’l-Beyân, VII, 59; Ebû Muhammed İsmâil b. Abdîrrahmân es-Süddî el-Kebîr, Tefsîru’s-Süddî el-Kebîr, nşr. Muhammed Atâ Yûsuf, I. bs. (Dâru’l-Vefâ li’t-Tibâati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, y.y., 1414/1993), s. 204.

138 Taberî, Câmi’u’l-Beyân, VII, 60; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, IV, 456; Ebu’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mahzûmî, Tefsîru Mücâhid, (Beyrût: el-Menşûrâtü’l-İlmiyye, t.y.), I, 186.

139 Taberî, Câmi’u’l-Beyân, VII, 61; Suyûtî, ed-Dürrü’l-Mensûr, IV, 455.

merzâ ile çiçek hastalığına yakalanmış veya yaralanmış ya da vücudunda iltihaplı yara çıkmış kimseler kastedilmektedir.¹⁴⁰ İbn Zeyd'e göre ise burada zikredilen *merîz*den maksat, kendisine su getirecek hiç kimse bulamayan, suyu getirmeye kendisinin de gücü yetmeyen, ne hizmetçisi ve ne de yardımcısı olmayan hastalardır. İşte onların teyemmüm etmeleri câizdir.¹⁴¹

3.4. Bütün Hastalıklar, Cins Olarak Hastalık

Kur'ân'da *merîz* ve *cemîsi merzâ* sözcüğünün yukarıda belirttiğimiz "yaralı, yaralanan" (جَرِيحٌ) anlamından daha farklı olarak "cins olarak hastalık, herhangi bir hastalık, bütün hastalıklar" (جَمِيعُ الْأَمْرَاضِ) gibi anlam içeriğine de sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu kelimenin bu anlamlarda kullanımına şu âyetleri misal verebiliriz:

1. "Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder."¹⁴²

Müfessirler oruç tutmamayı mubah kılan *maraz* "hastalık" konusunda ihtilaf etmişlerdir. Zâhir ehli mutlak anlamda *maraz* adı verilen her şeyin oruç tutmamayı mubah kılacağı görüşündedir. Bu İbn Sîrîn (110/729)'in görüşüdür.¹⁴³ Tarîf b. Temâm el-Atârîdî şöyle demektedir: Ramazân'da yemek yemekte olan Muhammed b. Sîrîn (110/729)'in evine girmiştîm. Bana "bu parmağım acıyor" dedi. Yani oruç tutmayıp yemek yemesine parmağının acımasını sebep gösterdi. el-Hasen (110/728) ve İbrâhîm en-Nehâ'î (96/714) şöyle demektedir: Bu âyette oruç tutmaya engel olan hastalık, oturarak namaz kılmanın câiz olduğu hastalıktır.¹⁴⁴ Âlimlerin ekserisi ise şu görüştedir: Âyette belirtilen hastalık, oruç tutulduğu takdirde hastalığın tahammül edilemeyecek şekilde artmasından endişe edilen hastalıktır.¹⁴⁵ Müfessirler bu bağlamda yer alan *merîzin* oruç tutmaya gücü yetmeyen kimse olduğunu belirtmektedirler.¹⁴⁶

Müfessirlerin izahlarından öyle anlaşılıyor ki Ramazân'da oruç tutmamayı gerektirecek hastalık, bütün hastalıkları içine almaktadır. Yani "cins olarak hastalık, herhangi bir hastalık, bütün hastalıklar" (جَمِيعُ الْأَمْرَاضِ) i ihtiva eden hastalıktır.

2. "Zayıflara, hastalara ve harcayacak şeyleri bulunmayanlara, Allah'a ve Rasûlü'ne karşı samimi oldukları sürece bir sorumluluk yoktur."¹⁴⁷

140 Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, I, 357; Şevkânî, Fethu'l-Kadir, I, 633; Suyûtî, ed-Dürri'l-Mensûr, IV, 455.

141 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, VII, 61-62; Suyûtî, ed-Dürri'l-Mensûr, IV, 456; *Merzâ* (مَرْضَى) sözcüğünün benzer manada kullanımına bir diğer örnek için bkz., Mâide 5/6.

142 Bakara 2/184.

143 Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, I, 199; Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Tefsîri'l-Îrân, I, 179.

144 Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, I, 199; İbn Atiyye, el-Muharreru'l-Vecîz, I, 437.

145 Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, I, 199; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhîd, I, 38.

146 Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, I, 183.

147 Tevbe 9/90-91.

Âyetteki *zu'afâ* (الضَّعِيفَاءُ) ile kastedilenler kör¹⁴⁸, total¹⁴⁹, ihtiyar¹⁵⁰, kronik hasta¹⁵¹, çocuk¹⁵² vb. savaşa katılmalarına engel olan kalıcı zaaflardır. *Merzâ* ile şer'an ve lügavî bakımdan hastalık kapsamına giren her türlü arızalara sahip olanlar kastedilmektedir.¹⁵³ Ancak kör, total ve benzeri kalıcı, müzmin hastalıkların *merzâ* kapsamına girdiği de rivayet edilmektedir.¹⁵⁴ Yine kendisinde muharebe etmesine mani olan herhangi bir hastalığı bulunanlar da bu kısma dâhildir.¹⁵⁵ "*Harcayacak şeyleri bulunmayanlar*" ise cihat için ihtiyaç duyacakları teçhizatı temin konusunda infak edecek malları olmayan fakir kimselerdir¹⁵⁶ ki bunlar oturmaları halinde ihlaslı olur, Allah'a ve Rasûlü'ne karşı samimi olurlar, insanların morallerini kötü sözlerle bozmaz, onları savaştan ve Allah yolunda cihattan caydırmazlarsa onlara bir günah, sorumluluk yoktur.¹⁵⁷

4. Kur'ân'da Merîz ve Maraz Kelimeleriyle İlişkili Kelimeler

Merîz ve *cemîsi merzâ* kelimelerinin anlam örgüsünü dikkate aldığımızda Kur'ân'da söz konusu kelimelerle anlam ilişkisi bulunan başka sözcüklerin de olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi bu kelimelere ve *maraz*, *merîz* ve *cemîsi merzâ* ile aralarındaki anlam ilişkilerine dikkat çekmek istiyoruz.

4.1. Merîz ve Sekîm İlişkisi

Genel lügatlerde "hasta" anlamına geldiğini belirttiğimiz *sekîm* (سَكِيمٌ) sözcüğü Kur'ân'da sadece iki defa zikredilmektedir.¹⁵⁸ "*(İbrâhîm) babasına ve kavmine şöyle demişti: "Siz nelere tapıyorsunuz?" "Allah'tan başka bir takım uydurma ilâhlar mı istiyorsunuz?" "O halde âlemlerin Rabbi hakkındaki görüşünüz nedir?" Derken yıldızlara bir baktı da: "Ben gerçekten hastayım" dedi. O zaman arkalarını dönerek onu bırakıp gittiler.*"¹⁵⁹ Müfessirler *sekîm* (سَكِيمٌ) sözcüğüne bu bağlam içerisinde farklı anlamlar yüklemişlerdir. Katâde (117/735)'ye göre *sekîm* (سَكِيمٌ) *za'îf* (ضَعِيفٌ) "zayıf" demektir.¹⁶⁰ Süfyânü's-Sevrî (161/778)'nin söylediğine göre "*Doğrusu ben*

148 İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, VII, 264; İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, 600.

149 İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, VII, 264; Şevkânî, Fethu'l-Kadir, II, 495; Kâsımî, Mehâsinu't-Te'vil, VIII, 3231.

150 İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, 600; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 81; Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, IV, 84; Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, II, 68; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhîd, V, 87; İsmâil Hakki b. Mustafâ Bursevî, Tefsîru Rûhi'l-Beyân (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, y.y., t.y.), III, 367.

151 Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, IV, 84; Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, II, 68; İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, 600; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 81; Bursevî, Tefsîru Rûhi'l-Beyân, III, 367.

152 İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, 600; Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, IV, 84.

153 Şevkânî, Fethu'l-Kadir, II, 495; İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, VII, 264.

154 Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, XVI, 163; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhîd, V, 87.

155 Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, XVI, 163; Bursevî, Tefsîru Rûhi'l-Beyân, III, 367.

156 Şevkânî, Fethu'l-Kadir, II, 495; Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, XVI, 163.

157 İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, VII, 264; Taberî, Câmi'u'l-Beyân, XI, 622-623; *Merzâ* (مَرَضَى) kelimesinin aynı anlamda kullanımına başka örnekler için bkz., Nûr 24/61; Fetih 48/17.

158 Sâffât 37/89, 145.

159 Sâffât 37/85-89.

160 İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, XII, 33.

hastayım" sözüyle "tâunlu hasta" (طَعِينٌ) kastedilmektedir. Onlar tâuna yakalanmış olandan kaçarlardı. Hz. İbrahim (as) böylece onların ilahları ile yalnız kalmak istemişti.¹⁶¹

İbn Abbâs (68/687) "*Derken yıldızlara bir göz atarak baktı ve "doğrusu ben hastayım, dedi"* âyeti hakkında şöyle demektedir: Hz. İbrâhîm (as) onların ilahlarının bulunduğu evde iken ona çık, dediler. O, "doğrusu ben tâuna yakalandım (مَطْعُونٌ), dedi." Tâun korkusuyla onu bırakıp gittiler.¹⁶² İbn Abbâs (68/687)'tan gelen diğer bir rivayete göre de *sekîm* (سَقِيمٌ), *merîz* (مَرِيضٌ) "hasta" anlamındadır.¹⁶³

Bazıları ise şöyle demektedir: Onun, "*Doğrusu ben hastayım*" demesi geleceğe nispetlidir ki burada "ölüm hastalığı" (مَرَضُ الْمَوْتِ) kastedilmektedir.¹⁶⁴ Dahhâk (105/723) da şöyle demektedir: "*Ben hastayım*" sözü "ben ölüm hastalığına yakalanacağım" (سَقَمَ الْمَوْتِ), demektir. Çünkü hakkında ölüm takdir edilmiş kimse çoğunlukla önce hastalanır, sonra ölür. İşte bu bir tevriye ve kinayeli bir anlatımdır.¹⁶⁵ Dahhâk (105/723)'tan gelen bir başka rivayete göre de *sekîm* (سَقِيمٌ) "tâuna yakalanmış" (مَطْعُونٌ)¹⁶⁶ demektir. Mukâtil b. Süleyman (150/767) da *sekîm* (سَقِيمٌ)'in "acı, ıstırap çeken" (وَجِيع) anlamında olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁷

"*Doğrusu ben hastayım*" sözüyle Hz. İbrahim (as)'in şöyle demek istediği de nakledilmektedir: Doğrusu Allah'ın dışında putlara tapınmanızdan ötürü "kalbim rahatsızdır" (مَرِيضُ الْقَلْبِ).¹⁶⁸ (فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ) âyetine ilişkin İsfahânî (502/1108) de şöyle demektedir: Bu âyet ya üstü kapalı bir ifadedir veya geçmişte olan veya gelecekte olacak bir hastalığa ya da hâlihazırda var olan hastalığın birazına işarettir. Zira insan hissetmezse dahi kendisine bulaşan hastalıklardan hali olamaz. Bir mekânda bir korku varsa (مَكَانٌ سَقِيمٌ) denmesi de bu anlamdadır.¹⁶⁹

"*Sonunda sakîm bir vaziyette onu ıssız ve çorak bir sahile çıkarttık.*"¹⁷⁰ Kur'ân'da ikinci kez geçtiği yer olan ve Hz. Yûnus (as)'in balığın karnından çıkarıldığından bahseden bu âyetteki *sekîm* (سَقِيمٌ) kelimesine ise müfessirler "zayıf" (ضَعِيفٌ)¹⁷¹, "hasta" (عَلِيلٌ)¹⁷², "bedenen zayıf" (ضَعِيفُ الْبَدَنِ)¹⁷³, "hasta" (مَرِيضٌ)¹⁷⁴ gibi anlamlar vermektedirler.

161 İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, XII, 34; Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, XII, 424.

162 İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, XII, 34; Taberî, Câmi'u'l-Beyân, XIX, 566.

163 Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, XII, 424.

164 İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, XII, 35; Taberî, Câmi'u'l-Beyân, XIX, 569.

165 Dahhâk b. Müzâhîm, Tefsiru'd-Dahhâk, thk. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zâviyetî, 1.bs. (Kâhire: Dâru's-Selâm li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tezi' ve't-Terceme, 1419/1999), II, 706; Kurtubî, el-Câmi', XVIII, 52; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, IV, 478.

166 Dahhâk b. Müzâhîm, Tefsiru'd-Dahhâk, II, 706; Nehhâs, Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm, VI, 41.

167 Mahkâtil b. Süleymân, Tefsîr, III, 102; Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, VII, 45.

168 İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, XII, 35; İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, 1190.

169 İsfahânî, el-Müfredât, I, 310.

170 Sâffât 37/145.

171 Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Tefsiru'l-Kur'ân, IV, 416.

172 Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, VII, 60; Nesefî, Medâriku't-Tenzil, III, 137.

173 İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, XII, 58.

174 Semerkandî, Bahru'l-Ulûm, III, 125; İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, 1197.

Kur'ân'da *merîz* ve *cemîsi merzâ* ile *sekîm* (سَقِيمٌ) sözcüğünü kıyasladığımızda şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

Nisâ sûresi 43, Mâide 6, Tevbe 91 ve Bakara 184. âyetlerde zikredilen ve müfessirlerin siyak ve sîbakına göre "bir yeri kırılan", "yaralı, yaralanan", "kendisinde yara olan", "bir yeri yaralanan veya kendisinde iltihaplı yara meydana gelen kimse", "yaralanma, vücutta çıkan iltihap ve çiçek hastalığı", "çiçek hastalığına yakalanmış veya yaralanmış ya da vücudunda iltihaplı yara çıkmış kimse", "hasta", "kör", "topal", "ihtiyar", "çocuk", "kronik hasta", "fakir" "cins olarak hastalık, herhangi bir hastalık, bütün hastalıklar" gibi anlamlar yükledikleri *merîz* (مَرِيضٌ) ve *cemîsi merzâ* (مَرَضِيٌّ)'nın manaları Sâffât 89 ve 145. âyetlerde "zayıf", "tâunlu hasta", "ölüm hastalığına yakalanmış", "acı, ıstırap çeken", "kalbi rahatsız", "bedenen zayıf" gibi manalar verdikleri *sekîm* (سَقِيمٌ) kelimesinin anlam örgüsüyle paralellik arz etmektedir. Bu bağlamda iki lafız arasında semantik açıdan anlamdaşlık ilişkisinden söz etmek mümkündür.

4.2. Merîz ve Şifâ İlişkisi

Daha önce genel lügatlerde anlamlarına değindiğimiz ş-f-y (ش - ف - ي) kökünden bir *mastar* olan *şifâ* (شِفَاءٌ) sözcüğü Kur'ân'da farklı türevleriyle birlikte toplam altı defa zikredilmektedir.¹⁷⁵ *Şifâun* (شِفَاؤُنْ) formunda *mastar* haliyle 4 kez¹⁷⁶ ve bu *mastardan* sülâsî mücerred 2. baktan *yeşfi- yeşfini* (يَشْفِي - يَشْفِيْنِ) 2 yerde geçmektedir.¹⁷⁷ Bu bağlamda Şuarâ sûresi 80. âyette fiil formuyla (وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) "*Hastalandığım zaman bana şifâ veren O'dur*"¹⁷⁸ şeklinde yer almaktadır. Bu âyette Hz. İbrâhîm (as), "herhangi bir hastalığa düştüğüm zaman bana şifâ vermeye, beni iyileştirmeye O'ndan başka hiç kimsenin gücü yetmez. Zira şifaya ulaştıran sebepleri takdir eden O'dur" demek istemektedir.¹⁷⁹ *Şifâ* (شِفَاءٌ) *mastarından muzarî* fiil formunda *yeşfini* (يَشْفِينِ)'nin aslı *yeşfini* (يَشْفِينِي)'dir ve bu bağlamda "iyileştirmek, sağlığına kavuşturmak" anlamında kullanılmaktadır. Bu fiil ile semantik açıdan zıt anlamlılık ilişkisi içerisindeki *meriztu* (مَرِيضْتُ) fiili ise yine bağlamından öyle anlaşılıyor ki "herhangi bir hastalığa yakalanmak" anlamındadır. Taberî (310/922) *meriztu* (مَرِيضْتُ) fiilini, eş anlamlısı olduğunu izah ettiğimiz ve bedenen hasta olmayı ifade eden *sekîme* (سَقِمْتُ)¹⁸⁰ ile açıklarken *yeşfini* (يَشْفِينِ) kelimesini ise genel lügatlerde "hastalıktan kurtulmak" (السَّلَامَةُ مِنَ السُّقْمِ) manasına gelen *el-bur'u* (الْبُرْءُ) *mastarından* ve *if'âl* vezninden "iyileştirmek, hastalıktan kurtarmak"¹⁸¹ manasındaki *yubriu* (يُبْرِئُ)¹⁸² ve lügatlerde "bir cezayı hak edeni cezalandırmaktan vazgeç-

175 Abdu'l-Bâki, el-Mu'cemu'l-Müfehres, 385.

176 Yûnus 10/57; Nahl 16/69; İsrâ 17/82; Fussilet 41/44.

177 Tevbe 9/14; Şuarâ 26/80.

178 Şuarâ 26/80.

179 İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, X, 351; Kâsımî, Mehâsinu't-Te'vîl, XIII, 4622.

180 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, XVII, 592.

181 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, II, 344; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XV, 269.

182 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, XVII, 592; Bagavî, Me'âlimu't-Tenzîl, VI, 118.

mek, affetmek, bağışlamak" gibi anlamlara gelen *el-afvu* (العَفْوُ)¹⁸³ *mastarından* ve *mufâ'ale* vezninden "iyileştirmek, bela ve hastalıktan kurtarmak"¹⁸⁴ manasındaki *yu'âfi* (يُعَافِي)¹⁸⁵ fiiliyle izah etmektedir.

"Onların karınlarından renkleri çeşitli bir bal çıkar ki, onda insanlar için şifâ vardır."¹⁸⁶ Bal arısının karnından çeşitli renklerde çıkan balda insanlara arız olan hastalıklara karşı şifâ bulunduğundan bahseden âyetteki şifâ (شِفَاءٌ) sözcüğü bazı hastalıklar, acılar ve sızılar için şifadır ve "iyileştirme, tedavi etme, devâ" (دَوَاءٌ) anlamlarını ihtiva etmektedir.¹⁸⁷

Kur'ân'da *merîz* ve *cemîsi merzâ* ile ş-f-y (ش - ف - ي) kökünden bir *mastar* olan şifâ (شِفَاءٌ) sözcüğünü karşılaştırdığımızda şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

a- Müfessirlerin Şuarâ sûresi 80. âyette "iyileştirmek, sağlığına kavuşturmak, bela ve hastalıktan kurtarmak" gibi anlamlar verdikleri şifâ (شِفَاءٌ) *mastarından muzarî* fiil formunda *yeşfîni* (يَشْفِينِ) ve Nahl 69. âyette "iyileştirme, tedavi etme, devâ" gibi manalar verdikleri şifâ (شِفَاءٌ) sözcüğü ile Nisâ sûresi 43, Mâide 6, Tevbe 91 ve Bakara 184. âyetlerde zikredilen ve müfessirlerin bağlamına göre "bir yeri kırılan", "yaralı, yaralanan", "kendisinde yara olan", "bir yeri yaralanan veya kendisinde iltihaplı yara meydana gelen kimse", "yaralanma, vücutta çıkan iltihap ve çiçek hastalığı", "çiçek hastalığına yakalanmış veya yaralanmış ya da vücudunda iltihaplı yara çıkmış kimse", "hasta", "kör", "topal", "ihtiyar", "çocuk", "kronik hasta", "fakir" "cins olarak hastalık, herhangi bir hastalık, bütün hastalıklar" gibi anlamlar yükledikleri *merîz* ve *cemîsi merzânın* manaları semantik açıdan karşıt anlamlılık ilişkisi içerisinde dirler.

b- Şuarâ 80 ve Nahl 69. âyetlerdeki şifâ (شِفَاءٌ) sözcüğünün mezkûr manaları ile Sâffât 89 ve 145. âyetlerde "zayıf", "tâunlu hasta", "ölüm hastalığına yakalanmış", "acı, ıstırap çeken", "kalbi rahatsız", "bedenen zayıf" gibi manalar ihtiva eden *sekîm* (سَقِيمٌ) sözcüğünün anlamları arasında da semantik yönden zıt anlamlılık ilişkisi mevcuttur.

4.3. Merîz ve İbrâ' İlişkisi

Genel lügatlerde "hastalıktan kurtulmak" (السَّلَامَةُ مِنَ السُّقْمِ) manasına gelen *el-bur'u* (البُرْءُ) *mastarından* ve *if'âl* vezninden "iyileştirmek, hastalıktan kurtarmak"¹⁸⁸ manasında olduğuna işaret ettiğimiz *ebræ-yubriu-ibrâun* (أَبْرَأُ - يُبْرِئُ - إِبْرَاءٌ) kelimesi Kur'ân'da 2 defa yer almakta¹⁸⁹, ikisi de *muzarî* olarak *ubriu* (أُبْرِئُ)¹⁹⁰ ve *tubriu* (تُبْرِئُ)¹⁹¹

183 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, III, 192; Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XXXIX, 67.

184 Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, XXXIX, 73; Cevherî, es-Sihâh, VI, 2632; İbn Fâris, Makâyisu'l-Luga, IV, 57.

185 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, XVII, 592.

186 Nahl 16/69.

187 Mukâtil b. Süleymân, Tefsîr, II, 229; Ferrâ, Me'âni'l-Kur'ân, III, 109.

188 Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, II, 344; Ezherî, Tehzîbu'l-Luga, XV, 269.

189 Abdu'l-Bâkî, el-Mu'cemu'l-Müfehres, 116.

190 Âl-i imrân 3/49.

191 Mâide 5/110.

formunda karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu fiillerin zikredildiği “Yine Allah'ın izni ile körü ve alacalıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim”¹⁹² ve “Yine benim iznimle anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştiriyordun”¹⁹³ bu âyetlerin her ikisi de Hz. İsa (as)'nın Allah'ın izniyle anadan doğma körü ve alaca tenliyi iyileştirmesi, sağlığına kavuşturması mucizesinden bahsetmektedir. Âyette yer alan *el-ekme* (الأكمة) kelimesi İbn Abbâs (68/687)'tan gelen rivayete göre anadan doğma kör olarak açıklanmıştır.¹⁹⁴ Ebû Ubeyde (210/825) de böyle demektir.¹⁹⁵ Mücâhid (103/721) gündüzün gören, geceleyn göremeyen kimsedir, demektir.¹⁹⁶ Süddî (127/745), Katâde (117/735) ve el-Hasen (110/728) bu kelimenin âmâ demek olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁷ *el-Abras* (الابْرَصُ) ise bilinen bir hastalıktır ki deride görülen beyazlıktır.¹⁹⁸ Bu hastalıkların Hz. İsa (as)'nın eliyle Allah'tan bir mucize olarak iyileştirildiğini ifade eden *ubriu* (أَبْرِي) fiilini müfessirler “iyileştirmek, sağlığına kavuşturmak, şifa vermek” anlamındaki *eşfi* (أَشْفِي)¹⁹⁹ ve genel lügatlerde “sağlığına kavuşturmak, iyileştirmek”²⁰⁰ manasını ihtiva eden *usahhihu* (أَصَحَّحَ)²⁰¹ fiiliyle izah etmektedirler. Ayrıca “hastalığı gidermek” anlamına gelen *azilü'l-murrah* (أَزِيلُ الْمُرَّحَ)²⁰² şeklinde de izah edilmektedir. Mâide sûresindeki *tubriu* (تُبْرِي) fiili de aynı anlamlara gelecek şekilde *tusahhihu* (تَصَحَّحَ)²⁰³ ve *tesfi* (تَشْفِي)²⁰⁴ gibi fiillerle manalandırılmaktadır.

Kur'ân'da *meriz* (مَرِيضٌ) ve *cemîsi merzâ* (مَرَضَى) ile verilen *ubriu* (أَبْرِي) ve *tubriu* (تُبْرِي) sözcüğünü karşılaştırdığımızda şunları söyleyebiliriz:

a- Âl-i imrân sûresi 49 ve Mâide 110. âyetlerde “iyileştirmek, sağlığına kavuşturmak, şifâ vermek, hastalığı gidermek, hastalıktan kurtarmak” gibi anlamlar verilen *ubriu* (أَبْرِي) ve *tubriu* (تُبْرِي) fiili ile Nisâ sûresi 43, Mâide 6, Tevbe 91 ve Bakara 184. âyetlerde zikredilen ve siyak ve sibakına göre “bir yeri kırılan”, “yaralı, yaralanan”, “kendisinde yara olan”, “bir yeri yaralanan veya kendisinde iltihaplı yara meydana gelen kimse”, “yaralanma, vücutta çıkan iltihap ve çiçek hastalığı”, “çiçek hastalığına yakalanmış veya yaralanmış ya da vücudunda iltihaplı yara çıkmış kimse”, “hasta”, “kör”, “topal”, “ihtiyar”, “çocuk”, “kronik hasta”, “fakir” “cins olarak hastalık, herhangi bir hastalık, bütün hastalıklar” gibi anlamlar verilen

192 Âl-i imrân 3/49.

193 Mâide 5/110.

194 İbn Ebî Hâtim, Tefsîru İbn Ebî Hâtim, II, 655; Taberî, Câmi'u'l-Beyân, V, 422.

195 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, Mecâzu'l-Kur'ân, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, t.y.), I, 93; Kurtubî, el-Câmi', V, 144; Şevkânî, Fethu'l-Kadir, I, 463.

196 Kurtubî, el-Câmi', V, 144; Taberî, Câmi'u'l-Beyân, V, 421; İbn Ebî Hâtim, Tefsîru İbn Ebî Hâtim, II, 655; Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, II, 40.

197 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, V, 422; Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, II, 40.

198 Kurtubî, el-Câmi', V, 145; İbnü'l-Cevzi, Zâdu'l-Mesîr, 196; Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, II, 40.

199 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, V, 420; Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, II, 40.

200 Cevherî, es-Sihâh, I, 381; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, VII, 287.

201 Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, II, 40.

202 Se'âlibî, Cevâhiru'l-Hisân, II, 47; İbn Atiyye, el-Muharreru'l-Veciz, II, 228.

203 Bagavî, Me'âlimu't-Tenzil, III, 116.

204 Taberî, Câmi'u'l-Beyân, IX, 115.

merîz (مَرِيضٌ) ve *cemîsi merzâ* (مَرُوضَى)'nın manaları semantik açıdan zıt anlamlılık ilişkisi içerisinde dirler.

b- Âl-i imrân sûresi 49 ve Mâide 110. âyetlerde geçen *ubriu* (أَبْرِيٌّ) ve *tubriu* (تَبْرِيٌّ) fiilinin zikredilen anlamları ile Sâffât 89 ve 145. âyetlerinde "zayıf", "tâunlu hasta", "ölüm hastalığına yakalanmış", "acı, ıstırap çeken", "kalbi rahatsız", "bedenen zayıf" gibi manalar verilen *sekîm* (سَقِيمٌ) sözcüğünün anlamları arasında da semantik yönden karşıt yönlü bir anlam ilişkisi vardır.

c- Ayrıca Âl-i imrân sûresi 49 ve Mâide 110. âyetlerde geçen *ubriu* (أَبْرِيٌّ) ve *tubriu* (تَبْرِيٌّ) fiilinin zikredilen anlamları ile Şuarâ sûresi 80. âyette "iyileştirmek, sağlığına kavuşturmak, bela ve hastalıktan kurtarmak" gibi anlamlar verilen *şifâ* (شِفَاءٌ) *mastarından muzarî fiil formunda yeşfîni* (يَشْفِينِ) ve Nahl 69. âyette "iyileştirme, tedavi etme, devâ" gibi manalarda kullanılan *şifâ* (شِفَاءٌ) sözcüğü arasında ise anlamdaşlık ilişkisi olduğunu ifade edebiliriz.

Maraz mastarı ve türevlerinin genel lügatlerdeki muhtelif anlamlarıyla Kur'ân'da yer alan manalarını dikkatle incelediğimizde lügatlerde yer almayan bazı anlamların Kur'ân'da yer aldığı görülmektedir. Meselâ *maraz* (مَرَضٌ) *mastarı* ve diğer müştakları Kur'ân'da "nifak, riyâ, küfür, fücûr (sapıklık, aşırı günahkârlık), zina, zina arzusu, şehvet" gibi genel lügatlerde olmayan anlamlar kazanmışlardır. Genel lügatlerde belirtilmeyen anlamlar âyetlerin siyak-sibakı, nüzul sebepleri, zaman ve mekân unsurları da dikkate alınarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket edilerek ortaya çıkmış anlamlardır. Bu, *marazın* "insanın sıhhat sınırlarının dışına çıkmasına sebep olan her şey" diye tanımlanan lügatlerdeki asıl anlamından çıkarak Kur'ân'da anlam genişlemesine uğradığını ifade etmektedir. İşaret edilen unsurları göz önünde bulundurmadan Kur'ân'da geçen bir kelimeyi sadece lügat anlamlarından hareket ederek anlamlandırmak insanı yanıltabilmektedir. Kur'ân'ı sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için kelimelerin tarihi süreç içerisinde ne gibi anlam değişikliklerine uğradıklarını dikkate almak gerekmektedir.

Sonuç

M-r-z kökü ve müştakları ilk dönem Arapça lügatlerde yer aldıkları bağlamlara göre "hasta olmak, hastalanmak, hasta"; "şek, nifak ve zayıf inanç"; "eksiklik, noksan, kusur"; "karanlık, zulmet, ışığı zayıf"; "gevşeklik, sönüklük"; "hasta etmek"; "görüşünde doğruya yaklaşmak"; "ihmalkârlık etmek, sağlam yapmamak"; "hastaya iyi bakmak, tedavi etmek, iyileştirmek"; "sakin"; "kargaşa, fitne ve cinayeti çok"; "bakışı zayıf"; "kendisini hastaymış gibi göstermek"; "dayanaksız, zayıf olmak"; "meyvelere isabet eden hastalık"; "develeri hasta olan kişi" ve "sık sık hastalanan" gibi muhtelif anlamlarda kullanılmaktadır.

Genel olarak bakıldığında *maraz* ve *merîz* sözcüklerine ilişkin olarak Kur'ân lügatlerinde zikredilen anlamların bir kısmı diğer genel sözlüklerde yer alan ma-

nalarla aynı doğrultuda olmakla birlikte "fücür" ve "zina" gibi bazıları ise genel lügatlerde belirtilmeyen anlamları içermektedir. Kur'ân sözlüklerindeki bağlamsal manaların bir kısmı bahse konu olan kelimenin gerçek manasıyla birebir örtüşmüyor olsa da, temelde bu eserlerde yer verilen anlamların Kur'ân tefsirlerindeki izahlardan mülhem olduğu, bu özelliği nedeniyle de âyetlerin nüzul sebeplerini, zaman ve mekânı göz önünde bulundurarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket ettikleri için, tefsirî bir anlamlandırma özelliği taşıdıkları söylenebilir.

M-r-z kökü ve müştaklarının Kur'ân'daki kullanımlarına baktığımızda ise "şek, şüphe, nifak, riyâ, küfür"; "fücür (sapıklık, aşırı günahkârlık), zina arzusu, şehvet"; "yaralı, yaralanan" ve "bütün hastalıklar, cins olarak hastalık" gibi muhtelif anlamlar içerdiğini söyleyebiliriz.

Kur'ân'da yer alan ve "zayıf", "tâunlu hasta", "ölüm hastalığına yakalanmış", "acı, ıstırap çeken", "kalbi rahatsız", "bedenen zayıf" gibi anlam örgüsüne sahip *sekîm* (سَكِيمٌ) sözcüğü *merîz* ve *cemîsi merzâ* kelimeleriyle semantik açıdan anlamdaşlık ilişkisi içerisindedir.

Kur'ân'da *maraz* ve çeşitli müştaklarıyla zıt anlamlı sözcükler de mevcuttur ki bunlar *şifâ* (شِفَاءٌ) ve *ibrâ'* (إِبْرَاءٌ) *mastarlarıdır*.

Maraz mastarı ve türevlerinin genel lügatlerdeki muhtelif anlamlarıyla Kur'ân'da yer alan manalarını dikkatle incelediğimizde lügatlerde yer almayan bazı anlamların Kur'ân'da yer aldığı görülmektedir. Meselâ *maraz mastarı* ve diğer müştakları Kur'ân'da "nifak, riyâ, küfür, fücür (sapıklık, aşırı günahkârlık), zina, zina arzusu, şehvet" gibi genel lügatlerde olmayan anlamlar kazanmışlardır. Genel lügatlerde belirtilmeyen anlamlar âyetlerin siyak-sibakı, nüzul sebepleri, zaman ve mekân unsurları da dikkate alınarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket edilerek ortaya çıkmış anlamlardır. Bu, *marazın* "insanın sıhhat sınırlarının dışına çıkmasına sebep olan her şey" diye tanımlanan lügatlerdeki asıl anlamından çıkarak Kur'ân'da anlam genişlemesine uğradığını ifade etmektedir. İşaret edilen unsurları göz önünde bulundurmadan Kur'ân'da geçen bir kelimeyi sadece lügat anlamlarından hareket ederek anlamlandırmak insanı yanıltabilmektedir. Bu durum Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlayabilmek için kelimelerin tarihi süreç içerisinde ne gibi anlam değişikliklerine uğradıklarını dikkate almanın elzem olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâz'l-Kur'âni'l-Kerim (İstanbul: Çağrı Yay. 1411/1990).
 Abdurrezâk b. Hemmâm es-San'ânî, Tefsîru'l-Kur'ân, thk. Mustafâ Müslim Muhammed, 1. bs. (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1989).
 Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel, thk. Şu'ayb el-Arnaûd v.dğr., 2. bs. (Müessesetu'r-Risâle, y.y., 1420/1999).

- Bagavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, Me'âlimu't-Tenzil, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir v.dğr., 1. bs. (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1409).
- Beydâvî, Nâsuriddîn Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl, haz.: Muhammed Abdurrahmân el-Marâşlî, 1.bs. (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.).
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh, 2. bs. (İstanbul: Çağrı yay. 1412/1992).
- Bursevî, İsmâil Hakkî b. Mustafâ, Tefsîru Rûhi'l-Beyân (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, y.y., t.y.).
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr, 3. bs. (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1404/1984).
- Dahhâk b. Müzâhim, Tefsîru'd-Dahhâk, thk. Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâviyetî, 1.bs. (Kâhire: Dâru's-Selâm li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tezi' ve't-Terceme, 1419/1999).
- Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed, Kâmûsu'l-Kur'ân: Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim, thk. Abdulaziz Seyyidu'l-Ehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. bs. (Beyrût, y.y., 1983).
- _____, el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillâhi'l-Aziz, thk. Arabî Abdu'l-Hamid Ali, (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahman, es-Sünen (İstanbul: y.y., 1992).
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistânî, es-Sünen, 2. bs. (İstanbul: Çağrı yay. 1992).
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Bahru'l-Muhîd, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, 1.bs. (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993).
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Müsennâ et-Teymî, Mecâzu'l-Kur'ân, thk. Muhammed Fuâd Sezgîn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, t.y.).
- Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, Tefsîru'l-Kur'ân, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Ganîm b. Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997).
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, Tehzîbu'l-Luga, thk. Ahmed Abdul'alîm el-Berdûnî (Mısır: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.).
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî, Kitâbü'l-Ayn, thk. Abdu'l-Hamid Hindâvî (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003).
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, Me'âni'l-Kur'ân, 3. bs. (Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1403/1983).
- Fîrûzâbâdî, Mecdü'd-Din Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî, el-Kâmûsu'l-Muhîd (el-Heyetü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kütüb, y.y. 1398/1978).
- Hârûn b. Mûsâ el-Kârî, el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Ku'âni'l-Kerim, thk. Hâtîm Sâlih ez-Zâmin, (Bağdat: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm Dâiretu'l-Âsâr ve't-Türâs, 1409/1988).
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, Lübâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzil (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Fikr, 1399/1979).
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdilhakk, el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz, thk. Komisyon, 2. bs. (Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1428/2007).
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî, Cemheretu'l-Luga, Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987).
- İbn Ebî Hâtîm, el-İmâm el-Hâfız Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, Tefsîru İbn Ebî Hâtîm, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.).
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, Makâyisu'l-Luga, thk., Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, (Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.).

İbn Kesîr, İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâil ed-Dimeşkî, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed v.dğr., 1. bs. (Kâhire: Mektebetu'l-Evlâd eş-Şeyh li't-Turâs, 1421/2000).

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, es-Sünen (İstanbul: Çağrı Yay. 1992).

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem, Lisânü'l-Arab, thk. Emîn Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdik el-'Ubeydî, 3. bs. (Beyrût- Lübnân: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1419/1999).

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr, 1.bs. (Beyrût-Lübnân: Dâru İbn Hazm, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1423-2002).

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân (Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, y.y., t.y.).

İzutsu, Toshihiko, Kur'ân'da Allah ve İnsan, çev.: Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni ufuklar nşr., t.y.).

Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, Tefsîru'l-Kâsımî: Mehâsinu't-Te'vîl, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, 1.bs. (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, y.y., 1377/1957).

Kisâî, Ali b. Hamza, Me'âni'l-Kur'ân, haz.: İsa Şehhâte İsa Ali, (Kâhire: Dâru Kubâ' li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998).

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Beyrût-Lübnân: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006).

Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Ku'âni'l-Azîm, thk. Hâtim Sâlih ez-Zâmin, 1. bs. (Bağdat-Irak: Merkezu Cum'ati'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Turâs, 1427/2006).

..... Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, thk. Ahmed Ferîd, 1.bs. (Lübnân-Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003).

Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî, Tefsîru Mücâhid, (Beyrût: el-Menşûrâtü'l-İlmiyye, t.y.).

Müslim, Ebu'l- Hüseyin Müslim b. el- Haccâc el- Kuşeyrî en- Neysâbüri, el- Câmiu's- Sahîh (Kâhire, y.y., 1407/1987).

Nehhâs, Ebû Ca'fer, Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, 1.bs. (Mekke: Merkezu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1409/1998).

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, thk. Yusuf Ali Bedevî, 1.bs. (Beyrût: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1419/1998).

Neysâbüri, Ebû Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed ed-Darîr el-Hîrî, Vücûhu'l-Kur'âni'l-Azîm, thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyâmî, 1.bs. (Dimeşk: Dâru's-Sakâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996).

Okumuş, Mesut, "Semantik ve Analitik Açından Kur'ân'da Salât Kavramı", Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, III, 6 (2004), s. 1-30.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahu'd-Dîn, Tefsîru'l-Fahu'r-Râzî: et-Tefsîru'l-Kebîr, Mefâtihu'l-Ğayb, 1. bs. (Lübnân-Beyrût: Dâru'l-Fikr: 1401/1981).

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, Muhtârû's-Sihâh (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1986).

Se'âlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd, Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 1. bs. (Beyrût-Lübnân: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1997).

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, Tefsîru's-Semerkandî:

- Bahru'l-Ulûm, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 1. bs. (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993).
- Suyûtî, Celâluddîn, ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Kâhire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003).
- Süddî, Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdirrahmân el-Kebîr, Tefsîru's-Süddî el-Kebîr, nşr. Muhammed Atâ Yûsuf, 1.bs. (Dâru'l-Vefâ li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, y.y., 1414/1993).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Fethu'l-Kadîr el-Câmî' beyne Fenneyîr-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr, thk. Seyyid İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1427/2007).
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Câmî'u'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001).
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde, es-Sünen (İstanbul, y.y., 1412/1992).
- Yakıt, İsmail, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1994), ss. 17-24.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî, Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, thk., Abdul'alîm et-Tahâvî (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1400/1980).
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirri, Me'ânî'l-Kur'ân ve İrâbuh, thk. Abdulcelîl Abduh Şilbî, 1. bs. (Beyrût: Âlimu'l-Kütüb, 1408/1998).
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, 1. bs. (Riyad: Mektebetu'l-Abikân, 1418/1998).

Kaçar Hanedanı Döneminde (1795-1925) İran'da İrşad Faaliyeti Yürüten Nakşbendî-Hâlidî Şeyhleri

Abdulcebbar KAVAK*

Özet

İran, Asya'dan Ortadoğu'ya uzanan göç ve ticaret yollarının keşiştiği önemli bir coğrafya da yer almaktadır. Bu coğrafya üzerinde çok sayıda devlet kurulmuş ve birçok Hanedan yönetimi ortak olmuştur. Yaklaşık bir buçuk asır boyunca İran'a egemen olan Kaçarlar, Orta Asya'dan İran topraklarına göç etmiş Türk boylarından biridir. 1795'te Muhammed Ağa Han ile başlayan Kaçarlar dönemi 1925'te Ahmed Şah ile son bulmuştur.

XIX. Asrın başında Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin gayretleriyle Irak'ta filizlenen Nakşibendî-Müceddidî hareketin, Hâlidilik adıyla İran'ın kuzeybatısındaki Sünnî halk ile İran-Azerbaycan sınırındaki Sünnî Taliş bölgesinde yayıldığı bilinmektedir. İlmî ve tasavvufî faaliyetlerin yanında çoğu zaman siyasî ve toplumsal hadiseler de müdâhil olan Nakşbendî-Hâlidî şeyhlerinin İran'daki faaliyetleri, Kaçarların Osmanlı ve Rusya ile olan ilişkilerinde önemli bir faktör olarak dikkate alınmalarına sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kaçar Hanedanı, İran, Tasavvuf, Nakşbendî-Hâlidî Şeyhleri, Şeyh Osman Sirâceddin, Seyyid Tâhâ Hakkârî

Activities of Naqshbandî-Khâlidî Sheikhs in Iran During The Qajar Dynasty (1795-1925)

Abstract

Iran, stretching from Asia to the Middle East at the intersection of immigration and trade routes is located an important geography. This geography was established and many many States on the dynasty has been common to management. Qajar, who ruled for nearly one and a half centuries in Iran, are one of the Central Asian Turkish tribes have migrated to the territory of Iran. Qajar period began with Muhammad Aga Khan in 1795 ended with Ahmad Shah in 1925.

At the beginning of the 19th century, Naqshbandî-Mujaddidî movement, burgeoning with the efforts of Mawlana Khalid-i Baghdadi in Iraq, is known to spread among the Sunnî population in Northwestern Iran and Sunnî Talysh region bordering Iran and Azerbaijan. Besides the scientific and mystical activities often involved in political and social events of Naqshbandî-Khâlidî Sheikhs activities in Iran, has led to the Qajars relations with Ottoman and Russian as an important factor in the consideration.

Key Words: Qajar Dynasty, Iran, Sufism, Naqshbandî-Khâlidî Sheikhs, Sheikh Osman Sirâjaddîn, Seyyid Tâhâ Hakkârî

* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf A.B.D.
akavak@agri.edu.tr

Giriş

Günümüzde İslâm dünyasındaki en geniş topraklara sahip ülkelerin başında yer alan İran, ilkçağlardan beri sahip olduğu stratejik konumunu koruya gelmiştir. Ahameni kralı II. Kyros'un Pers topluluklarını birleştirmek suretiyle kurduğu imparatorluk¹ ile Fars Eyaletinin hükümdarı olan Sasan tarafından kurulan Sasani İmparatorluğu,² İran'ın İslam öncesi toplumsal hayatı ve kültürü üzerinde derin izler bırakmıştır.

Göç ve ticaret yollarının önemli bir kavşağını oluşturan İran'ın İslamî fetihlerden³ sonra da ehemmiyetini koruduğu bilinmektedir. Bu arada İran, İslam coğrafyasına dâhil olmakla beraber tamamen Arap kültürünün etkisine girmemiş ve Fars kültürünü devam ettirmiştir. Bu nedenle İran toprakları üzerinde kurulan Gazneliler ve Selçuklular gibi Türk devletleri ile İran'ın farklı bölgelerine yayılan Türk boyları⁴ Fars kültürü içerisinde varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁵

İran, İslam dünyasındaki gelişmelerden en çok etkilenen coğrafyalardan biri olarak tasavvuf ve tarikatların faaliyetlerine de yoğun olarak sahne olmuş, hatta bazı tarikatlara beşliklik yapmıştır. Kâzerûniyye, Kâdiriyye, Çiştîyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Nûrbahşiyye, Safeviyye ve Nakşibendiyye gibi çok sayıda tarikatın faaliyetleri İran'ın toplumsal yapısı üzerinde uzun süre etkisini devam ettirmiştir.⁶

1 Esko Naskali, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), 2000, /XXII, 394; Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, çev.: Fethi Aytuna, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011), s. 59.

2 Garthwaite, *İran Tarihi*, s. 80.

3 Miladi VII. Asrın ilk yarısında gerçekleşen bu fetihler için bk. Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Câfer b. Vehb b. Vâdih, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), II, 143-145, 151, 167.

4 J.H. Kramers, "İran, Tarihi ve Etnografik Bakış", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, (IA), (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, V/2, 1019.

5 Yılmaz Karadeniz, *İnanı Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, (İstanbul: Bakış Yayınları, 2006), s. 9-10.

6 Leonard Lewisohn, *Miras-ı Tasavvuf /I-II*, çev.: Mecdüddin Keyvânî, (Tahran: Neşr-i Merkez, 1384), I, 32-718, II, 8-493; Lawrence G. Potter, "Moğollar Sonrası İnanı Sûfiler ve Sultanlar", çev.: Hanifi Şahin, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 28/(2011/2), s. 215-222.

XIX. asır ile XX. Asrın ilk çeyreğinde İranda iktidarı elinde bulunduran Kaçarlar dönemi, aynı zamanda Nakşibendî-Müceddidiliğin Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ile Ortadoğu'da ciddi ivme kazandığı bir sürece denk gelmektedir. Kaçarlar döneminde Mevlânâ Hâlid ve halifeleri, Irak-İran sınırı boyunca ve Hazar Denizine kadar uzanan kuzeybatı şehirlerinde önemli bir varlık göstermiş ve toplumsal kabul görmüşlerdir.

1. İranda Kaçarlar Dönemi

Kaçarların kökeni hakkında bazı farklı iddialar ortaya atılsa da⁷ ağır basan görüş onların Türkistan'da yaşayan Türk boylarından biri olduklarıdır.⁸ Kaçarlar, Safeviler döneminde özellikle de Şah İsmail ve Şah Tahmasb tarafından idarî ve askerî görevlere getirilerek tecrübelerinden istifade edilmiştir.⁹ Nadir Şah dönemindeki iç karışıklıklara şahit olan Kaçarların Zendliler dönemine gelindiğinde silahlı mücadeleye başladıkları görülür. Kerim Han Zend'in 1779'da ölümü ve Cafer Han Zend'in 1786'da öldürülmesi iktidar kavgası ve iç karışıklıkları getirmiştir. Bu durumdan istifade eden Ağa Muhammed Han, İranda Kaçarları organize ederek başkentleri Şîrâz olan Kürt Zend Hanedanı'nın yönetimine son vermiş ve Tahran'ı başkent yapmak suretiyle 1795'te Kaçarlar döneminin ilk yöneticisi ve İran Şahı olarak tahta oturmuştur.¹⁰

19. asrın ilk çeyreğinde Kaçar Hanedanı'nın yönettiği İran, dünyadaki büyük devletler arasında zikredilir.¹¹ Bununla beraber 19. asır, Batılı devletlerin siyasi, askerî ve teknik alanda ilerledikleri, buna mukabil içinde İran'ın da yer aldığı Ortadoğu ülkelerinin gerilediği bir dönemdir. Bu asırda İranda zayıflayan sadece yöneticiler olmamış, ülkede hâkim olan Fars geleneği de bu ortamdan nasibini almıştır.¹²

Osmanlı imparatorluğu bünyesinde yaşayan çok sayıda millet ve topluluğun Batının kışkırtmalarıyla ayaklandıkları ve toplumsal huzursuzlukların baş gösterdiği bu dönemde, benzer sıkıntılar İranda da yaşanmıştır. Başını İngiltere ve Fransa'nın çektiği Batılı ülkeler ile Rusya, İran'la daha fazla ilgilenmeye başlamışlardır. Zamanla Rusya İran'ın kuzeyinde etkisini arttırırken, İngiltere ülkenin güneyinde faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır.¹³ Bu ülkelerin İran ile sadece siyasi se-

7 Kaçarların XV. Yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'nun Bozok (Yozgat) bölgesinden Kuzey Azerbaycan'a göç ederek Gence dolaylarına yerleşen Akça Koyunlu, Akçalı ve Şam Bayatı Türkmen obalarına mensup oldukları belirtilir. Bk. Faruk Sümer, "Kaçarlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), 2001, XXIV, 51.

8 Karadeniz, *İranda Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*, s. 40-41.

9 Sümer, "Kaçarlar", s. 51.

10 Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994), V, 108; Aliyev Salih Muhammedoğlu, "İran, Osmanlı İnan Münasebetleri", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), İstanbul 2000, XXII, 408; Sümer "Kaçarlar", s. 51; Karadeniz, *İranda Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*, s. 68.

11 Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi*, VI, 364.

12 M.G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev.: Komisyon, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), III, 252.

13 Sümer, "Kaçarlar", s. 52.

beplerle ilgilenmedikleri aşikârdır. İranda bulunan zengin petrol rezervlerinin de bunda belirleyici olduğu muhakkaktır.

İran şahı olarak tahta oturan Kaçar Hanedanı mensupları ve iktidar dönemleri şöyledir:¹⁴

1. Ağa Muhammed Han (1795-1797)
2. Feth Ali Şah (1797-1834)
3. Muhammed Şah (1834-1848)
4. Nasiruddin Şah (1848-1896)
5. Muzafferüddin Şah (1895-1906)
6. Muhammed Ali Şah (1906-1909)
7. Ahmed Şah (1909-1925)

İranda bir buçuk asra yakın yönetimi elinde bulunduran Kaçar Hanedanı, başa geldikleri ilk yarım asırlık dönemde daha önce Safevîlerin uyguladıkları yönetim modelini devam ettirmiş,¹⁵ merkezi bürokrasiden yoksun olarak ve daha çok aşiret reisleri, ruhani liderler, büyük tüccarlar ve büyük toprak ağaları gibi yerel düzeydeki otoritelerle yönetimi paylaşmışlardır.¹⁶ İran'ın sahip olduğu köklü devlet geleneği ve geçmişi göz önünde bulundurulduğunda Kaçarların, İran'ın devlet yönetimindeki standartların gerisinde kaldıkları söylenebilir.

Kaçarlar, yönetici olarak meşruiyetlerini güçlendirmek ve toplumsal tevccühü arttırmak adına bazı tarihî ve dinî argümanları kendilerine referans olarak almışlardır. Bunlar içinde en etkin olanları şüphesiz Şii kültürünü yansıtan dinî simge ve sembollerdir.

Yönetimlerini kolaylaştırmak adına dinî bir kisveye bürünen Kaçarlar, kendilerini Şiîliğin bekçileri, Kur'an'ın muhafızları, müminlerin komutanları ve İmam Ali'nin kılıcını kuşananlar olarak ilan etmiş ve Avrupa'daki tiyatro binalarının benzerlerini İranda açarak İmam Hüseyin'in şehadetinin anıldığı Muharrem törenlerine modern bir veçhe kazandırmaya çalışmışlardır.¹⁷

2. Kaçarlar Döneminde Hâlidîlik

Hâlidîliğin Irak'ta ortaya çıkıp yayılmaya başladığı 1811-1822 yılları, Kaçar Hanedanı'nın da İranda nüfûzunu arttırmaya ve ülkede hâkimiyetini pekiştirmeye çalıştığı bir döneme denk gelmektedir. İranda Kaçar Hanedanlığını bir devlete dönüştürmek için ilk girişimlerde bulunan kişi Ağa Muhammed Han'dır. Fakat

14 Sümer, "Kaçarlar", s. 52.

15 Sümer, "Kaçarlar", s. 52.

16 Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev.: Dilek Şendil, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), s. 20; Mohammad Reza Djalili veThierry Kellner, *İrân'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi*, çev.: Reşat Uzmen, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat yayınları, 2011), s. 36-39.

17 Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, s. 21-22.

onun 1797'de Şuşi'de öldürülmesinden dolayı¹⁸ temelini attığı Kaçar Devletinin geleceğini belirlemek yeğeni Feth Ali Mirza'ya kalmıştır.

Feth Ali Mirza'nın tahta oturduğu 1797 yılında Mevlânâ Hâlid, memleketindeki âlimlerden ilim tahsil etmesinin yanı sıra İranda o dönem ilim merkezlerinden olan Senendec'e giderek Muhammed Kasım es-Senendeci'den (ö. 1234/1818) matematik, hendese, astronomi gibi ilimleri almıştır.¹⁹ Yaklaşık bir yıllık bir medrese eğitimi sonunda hocasından ilim icazeti alan Mevlânâ Hâlid memleketi Süleymaniye'ye dönmüş ve Baban Beyliğinin en büyük medresesi olan Abdurrahman Paşa Medresesi'nde müderrislik görevini üstlenmiştir.²⁰

Mevlânâ Hâlid'in Hindistan'ın Delhi şehrinde bulunan Müceddidî Dergâhı postnişini Şah Abdullah Dihlevî'den tasavvufî eğitim almak için İran üzerinden yaptığı seyahat bir süredir savaş ve karışıklığın yaşandığı Kandeher ve Herat bölgelerinde sulh ve sükûnetin sağlandığı 1809 yılına rastlamaktadır. Nitekim Kaçarların Afganistan bölgesindeki etkisi 1829'a kadar devam etmiştir.²¹

Kaçar Hanedanı'ndan Feth Ali Mirza'nın yönetimde bulunduğu yıllar Mevlânâ Hâlid'in Irak'ın Kürtlerin meskûn olduğu bölgelerinin dışında, başkent Bağdat'ta da Hâlidiliği güçlü bir şekilde temsil ettiği ve ciddi bir toplumsal altyapıyı sağladığı bir dönemdir. Mevlânâ Hâlid, Feth Ali Mirza döneminde yetiştirdiği halifeleriyle Irak dışında Anadolu ve Osmanlı'nın payitahtı olan İstanbul'dan Kafkasya bölgesine, Suriye'den Hicaz'a ve Mısır'dan İranda kadar geniş bir alanda tarikat neşrini gerçekleştirmeyi başarmıştır. Mevlânâ Hâlid'in 1242/1827'de vefatının ardından görevli oldukları bölgelerde irşad faaliyetlerini yürüten yüzü aşkın halifesi, Hâlidî tasavvuf geleneğine bağlı kalarak bir taraftan yüzlerce yeni halife yetiştirmek suretiyle tarikatın yayılma alanını daha da genişletirken diğer taraftan tarikatın nüfuzunu da ikiye katlamışlardır.

Feth Ali Şah'dan sonra İranda yönetimi devralan Muhammed Şah döneminde Anadolu, Irak, İran, Kafkasya ve Hicaz bölgesinin en yaygın ve etkin tarikatı Hâlidilik olmuştur. İranda asırlardan beri Sünnî bölgelerde çok yaygın olan Kadirilik, Hâlidilik karşısında ikinci sıraya gerilemiştir. Bununla beraber Mevlânâ Hâlid ve halifelerinin İranda faaliyetleri daha çok sınır bölgelerinde yaşayan Sünnî halk ile sınırlı kalmış ve çoğunlukla Şii halkın yaşadığı iç bölgelere sirayet edememiştir. İran'ın kuzeybatısında Sünnî Kürtlerin yaşadığı şehirler ile Hazar denizinin güneybatısı ve Azerbaycan Cumhuriyeti sınırında yer alan Taliş bölgesinde meskûn Türkler ve Basra Körfezinin güneyinde yer alan ve çoğunlukla Sünnî

18 Sümer, "Kaçarlar", s. 52; Karadeniz, *İranda Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*, s. 72.

19 Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye fi âdâbbi't-tarikati'n-Nakşebendiyye ve'l-behçeti'l-Hâlidîyye*, (Mısır: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1310), s. 32; Abdülkerim Müderris, *Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn*, (Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983), s. 185.

20 Müderris, *Ulemâunâ*, s. 185.

21 Karadeniz, *İranda Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*, s. 79.

Araplarla meskûn Bender Abbas ve Ebuşehr iskelelerine kadar uzanan sahil şeridi, Hâlidî şeyhlerinin Kaçarlar dönemindeki faaliyet alanlarını oluşturmuştur.

Yukarıda bahsedilen bölgelerden çoğunlukla Sünnî Kürtlerin yaşadığı ve Anadolu'ya sınırı bulunan Urmiye ve kuzeyindeki şehirlerde Şemdinli'yi merkez edinen Nehri ailesi'ne mensup Hâlidî şeyhleri faaliyet yürütmüşlerdir. Bunlardan Kaçarlar döneminde adından en çok bahsedilenler sırasıyla Seyyid Tâhâ, Seyyid Muhammed Salih, Seyyid Ubeydullah ve Seyyid Muhammed Sıddık'tır. Daha güneyde Irak sınırına yakın İran şehirlerinden Sine, Merivan, Mahabat, Sakız ve Bukan gibi şehirlerde ise Tavilî ailesi'ne²² mensup Hâlidî şeyhleriyle onların görevlendirdikleri halifeleri faaliyet göstermişlerdir. Bunlardan, Şeyh Osman Sirâceddin, Şeyh Muhammed Bahâeddin, Şeyh Ömer Ziyâeddin, Şeyh Alaaddin ve Şeyh Şemseddin Yûsuf Burhanî ilk akla gelen Hâlidî şeyhleridir. Yine Tavilî ailesine mensup şeyhlerin görevlendirdiği bazı halifeleri de Taliş bölgesinde tedrisat ve irşad ile uğraşmışlardır. Hacı Mahmud Kürdistanî, Şeyh Şihabüddin Talişi, Şeyh Ali Anberanî bunlardandır.²³

İranda Basra Körfezinin güneyine düşen ve çoğunlukla Sünnî Arapların yaşadığı sahil bölgesinde de, Hâlidiliğin yayıldığı ve hatm-i hâcegân yapılarak Osmanlı padişahlarına duâ edildiği bilinmektedir.²⁴ Bu sahil şeridindeki Sünnî Araplar arasında tarikatın yayılmasında Mevlânâ Hâlid'in Ahsâ bölgesi ile Basra şehrine görevlendirdiği talebesi Şeyh Hüseyin b. Ahmed ed-Dûserî (ö. 1247/1831) ve onun halifesi olan Şeyh Ebûbekir b. Muhammed el-Ahsâî (ö. 1270/1853)'nin²⁵ etkili olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Mevlânâ Hâlid'in Bağdat'lı talebelerinden Basra Kadısı olarak görev yapan Seyyid Abdülkadir Haydarî'nin de, hac vazifesini ifa etmek üzere Hicaz'a giderken Basra şehrine uğrayan çok sayıda kişiye yardımcı olmak suretiyle²⁶ dolaylı da olsa Hâlidiliğin neşrine katkı sağladığı söylenebilir.

Feth Ali Şah döneminde özellikle Rusların Kafkasya'da, İranlıların da İran'ın kuzeybatısı ve Hazar denizi kıyılarındaki şehirlerde yürüttüğü politikalarda Hâlidî mensuplarının ağırlığı hissedilmeye başlanmış, İran-Osmanlı-Rus ilişkilerinde Hâlidîler karar mercilerinin mutlaka dikkate almaları gereken bir tasavvufî topluluk haline gelmişlerdir. Kafkasya'da Şeyh Şamil ve Müridizm hareketi²⁷ ile Seyyid Tâhâ ve kardeşi Seyyid Muhammed Salih ile yeğeni Seyyid Ubeydullah'ın Hakkâri

22 Tavilî Ailesi, Irak-İran sınırında günümüzde Halepçe şehrine bağlı olan Tavile ve Biyâre köylerini merkez köklü bir ailedir. İlmî ve tasavvufî kimlikleriyle tanınmışlardır.

23 Hamit Algar, *Nakşibendilik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), s. 316-318.

24 Komisyon, *Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2010), s. 153.

25 Azzâvî, Abbas, "Hulefâu Mevlânâ Hâlid", *Mecelletü'l-mecma'îl-ilmiyyi'l-Kürdi*, 2/2 (1974), s. 210.

26 Muhammed Esâd Sahib, *Buğyetü'l-vâcid fi mektûbâtı hazreti Mevlânâ Hâlid*, (Dimaşk: Matbaatu't-Terakkî, 1334), s. 183-184.

27 M. Sadık Bilge, *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005), s. 227.

ve İrandaki faaliyetleri²⁸ büyük devletleri zor durumda bırakacak kadar etkili olmuştur.

Muhammed Şah dönemi İrandaki bu Hâlidî nüfuzundan yararlanma çabalarının başladığı bir dönemdir. Muhammed Şah farklı vesilelerle Seyyid Tâhâ ve halifelerine iltifatlarda bulunmuş ve Seyyid Tâhâ'ya genelde devlet ricaline verilen tarzda hediyeler göndermiştir.²⁹ Bu dönemde Seyyid Tâhâ ve Hâlidî mensupları İran'ın Urmiye şehri başta olmak üzere ilmî, tasavvufî ve siyasî faaliyetlerini herhangi bir engellemeyle karşılaşmadan rahatlıkla yürütme fırsatını yakalamışlardır.

Nasirüddin Şah dönemi ise Seyyid Tâhâ ve kardeşi Seyyid Muhammed Salih için ilmî ve tasavvufî faaliyetlerden çok siyasî ve askeri faaliyetlerin yoğunlaştığı bir dönemdir. Ne var ki Nasirüddin Şah'ın iktidara gelişiyle beraber, Seyyid Tâhâ ve Hâlidî mensuplarının Muhammed Şah dönemi kadar rahat davranmadıklarını ifade etmek gerekir. Zira 1853'te Osmanlı'nın Ruslara savaş ilan etmesi bölgeyi bir anda seferberlik alanına çevirmiş ve Seyyid Tâhâ, vefatından kısa bir süre önce İrandaki Kürtleri Ruslara karşı organize etmeye başlamıştır. Bu durum İran'la aralarında anlaşmalar bulunan Rusları rahatsız etmiş ve Seyyid Tâhâ ile kardeşi Seyyid Muhammed Salih'in Osmanlı lehine asker toplamaları ve Ruslara cihat ilan etmelerinin engellenmesi için baskılar yapılmıştır. Nasirüddin Şah Rusların bu baskıları karşısında daha fazla dayanamayınca faaliyetlerine fazla müdahale etmek istemediği Hâlidî mensuplarına karşı bazı askeri tedbirler almak bu arada Berdesor Tekkesi'nde bulunan Seyyid Muhammed Salih'i de³⁰ uygun bir dille İrandan ayrılması için ikna etmek zorunda kalmıştır.

1896 tarihine kadar devam eden Nasirüddin Şah dönemi Seyyid Tâhâ ve halifeleri için çok da uyumlu ve verimli bir dönem olduğu söylenemez. Zira İrandaki Kürtlerin yaşadığı şehirlerde Şah ve akrabaları olan yöneticilerin uyguladıkları baskılar ve kötü yönetimlerini ileri süren Seyyid Ubeydullah, hazırladığı binlerce savaştan oluşan ordusuyla 1880'de İran'ın kuzeybatısında bulunan birçok şehir ve kasabayı ele geçirmiştir. Bu savaş özelde Seyyid Tâhâ'ya bağlı Hâlidî mensupları, genelde ise İrandaki yaşayan Hâlidî şeyhleri ve onlara bağlı Kürt müridanı ile Kaçar yöneticileri arasında ciddi bir güven krizine yol açmıştır. Bölgede Hâlidî şeyhlerinin İran devleti nezdindeki itibarını sarsan Seyyid Ubeydullah hadisesi, İran Hâlidîleri açısından önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir.

28 P.İ. Averyanov, *Osmanlı İran Savaşlarında Kürtler*(19. Yüzyıl), (İstanbul: Avesta Yayınları, 2010), s. 83-84.

29 M. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendî*, (İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010), s. 16-17.

30 Hurşid Paşa, 1850'li yıllarda Berdesor'da Seyyid Muhammed Salih'in postnişin olduğundan bahseder. Bk. Hurşid Paşa, *Rihletu'l-hudûd beyne'd-Devleti'l-Osmâniyye ve İran*, çev.: Mustafa Zehran, haz. Es-Safsâfi Ahmed el-Kutürî, (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî Li't-Tercüme, 2009), s. 383-384

3. Kaçarlar Döneminde İranda İrşad Faaliyeti Yürüten Nakşebendî-Hâlidî Şeyhleri

1795-1925 yıllarını kapsayan yüz otuz senelik Kaçar İktidarı döneminin yaklaşık bir asırlık bölümünde, Hâlidî şeyhlerinin İranda faaliyetlerinden bahsedilebilir. Hâlidîlik, İranda Mevlânâ Hâlid'in Mahabatlı halifesi Şeyh Resûl Savuçbulakî ile girmiş, 1823'te daha önce Hakkâri'de görevli olan Seyyid Tâhânın görev alanına Van vilayetinin de eklenmesi³¹ ile İranda'nın Urmiye şehri başta olmak üzere kuzeydeki şehirlerde yayılmaya başlamıştır. Diğer taraftan Havraman bölgesine görevlendirilen Şeyh Osman Sirâceddin et-Tavîlî ise Seyyid Tâhânın nüfuz alanına girmeyen daha güneydeki Mahabat, Merivan, Sakız ve Bukan gibi İranda şehirlerinde irşad faaliyetlerine hız vermiştir.

O halde İranda Hâlidîliğin yayılması Mahabatlı Şeyh Resûl hariç tutulduğunda, iki nüfuzlu ailenin gayretleriyle gerçekleşmiştir. Bu ailelerden biri Seyyid Abdullah Şemdîni ve yeğeni Seyyid Tâhânın mensubu oldukları Şemdîni veya Nehri nispetiyle bilinen ailedir. Bu aile daha çok Anadolu'da Hakkâri'yi, İranda ise Urmiye şehrini merkez edinen bir faaliyet yürütmüştür. Nehri ailesi Anadolu ve İranda yaşayan ve çoğunlukla Kürtçe'nin Kuzey Kurmancî lehçesini kullanan Kürtler arasında Hâlidîliği yaymışlardır. Bu aileye ait en önemli tekkeler Hakkâri'de Nehri Tekkesi ve İranda'nın Urmiye şehrinde bulunan Berdesor Tekkesi'dir.

Diğer aile ise Irak'ta Süleymaniye'nin Halepçe bölgesini İranda ise Sine şehrini merkez edinen Tavîlî ailesidir. Bu ailenin Hâlidî şeyhleri olan fertleri Şeyh Osman Sirâceddin'den başlamak üzere Kürtçe'nin Güney Kurmancî ve Goranî lehçelerinin konuşulduğu geniş bir alanda Hâlidîliği yaymışlardır. Bu aileye ait en meşhur tekkeler ise Halepçe'de Biyâre Tekkesi ile Tavîle Tekkesi, İranda ise Durûd Tekkesi'dir.

19. asrın ikinci yarısından itibaren Nehri ve Tavîlî aileleri İranda'daki etkin tasavvufi ve siyasî faaliyetlerinin yanında aynı zamanda Hâlidîliğin Ortadoğu'daki en yaygın iki silsilesini oluşturmuşlardır. Seyyid Tâhâ ile kuzeyde Van gölü havzasından Urmiye'ye, Şeyh Osman Sirâceddin ile de güneyde Süleymaniye şehrinden Mahabat, Merivan, Kirmaşan, Bukan ve Sakız şehirlerine kadar olan geniş bir alana kısacası Irak-İranda sınırının her iki tarafına Hâlidîliğin nüfûz etmesinin yolu açılmıştır. Zamanla sınırın her iki tarafında açılan Hâlidî tekkeleriyle yoğun bir ilmî ve tasavvufi hareketlilik başlatılmıştır. Bu durum ileride meydana gelecek birçok önemli siyasî ve toplumsal hadisede Hâlidî mensuplarının güçlü ve etkin bir şekilde yer almalarına yol açacaktır. Hâlidî halifelerinin Irak-İranda sınırındaki şehirlerde Sünnî halk üzerindeki güçlü tesirleri Kaçar Hanedanı'nın hoşuna git-

31 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, (Hevler: Çaphâne-i Ârâs, 2011), I, 329.

memiş ve zaman zaman bazı Hâlidî şeyhleri hapis ve sürgün cezalarına çarptırıldığı gibi bazıları da canlı canlı yakılmıştır.³²

Kaçarlar Dönemi ve devamında İran'ın farklı sınır bölgelerinde ilmî, tasavvufî ve siyasî faaliyetleri görülen Hâlidî şeyhlerinden tespit edebildiklerimiz şunlardır:³³

Şeyh Resûl Savuçbulakî(Mahabadî), Seyyid Tâhâ Nehrî (ö. 1269/1853), Seyyid Muhammed Salih Nehrî (ö. 1280/1864), Seyyid Ubeydullah Nehrî (ö.), Şeyh Osman Sirâceddin et-Tavîlî, Şeyh Muhammed Bahâeddin et-Tavîlî, Şeyh Ömer Ziyâeddin el-Biyârî, Şeyh Alaaddin el-Biyârî, Şeyh Necmeddin el-Biyârî, Şeyh Kemaleddin el-Biyârî, Şeyh Şemseddin Yûsuf el-Burhânî, Şeyh Hacı Mahmud Kürdistanî, Şeyh Şihabüddin Talişî, Şeyh Ali Anberanî (ö. 1320/1902), Şeyh Hacı Halife, Seyyid Abdülkadir el-Hüseynî, Şeyh Sofu Baba er-Rûşendeî (ö. 1320/1902), Şeyh Muhammed Said el-Anberanî (ö. 1369/1949), Hacı Seyyid Mahmud eş-Şerefi (ö. 1411/1991), Hâce Mahmud Celilî (ö. 1370/1951), Şeyh Mazhar Şefikî (ö. /1981), Şeyh Osman Sirâceddin-i Sâni (ö. 1417/1997).

3.1. Şeyh Resûl Savuçbulağı

Mevlânâ Hâlid'in Hindistan dönüşü bir müddet yanında kaldığı ve irşad izni verdiği³⁴ hocası Muhammed Kasım Senenedecî'yi (ö. 1234/1818) saymazsak, Şeyh Resûl, Mahabat bölgesinde tarikat neşriyle görevli ilk Hâlidî şeyhidir. Hayatı hakkında fazla bilgimiz bulunmamaktadır. Âlim bir zat olduğu ve tedrisatla uğraştığı Mevlânâ Hâlid'in ona yazdığı bir mektuptan anlaşılmaktadır.³⁵ Mevlânâ Hâlid'in yanında tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra memleketi Mahabat'a giden Şeyh Resûl orada halkı irşad etmeye başlamıştır.

Şeyh Resûl'un İran'da karşılaştığı sorunları Mevlânâ Hâlid'le paylaştığı ve ondan görüş aldığı mektuplaşmalarından anlaşılmaktadır. Mevlânâ Hâlid, Şeyh Resûle yazdığı bir cevabî mektupta ona "Mevlânâ" lakabıyla hitap ederek³⁶ mal edinme hususunda şu tavsiyelerde bulunmuştur: "...Sizler de iyi bilirsiniz ki; "Salih mal salih insan için ne güzeldir" hadisi rivayet edilmiştir. Yine iyi bilirsiniz ki dünya malını ve dünyevi metaların elde edilmesini yeren çok sayıda âyet ve hadis vardır. "Dünya sevgisi bütün hataların başıdır" ve "Dirheme ve dinara köle olan helak olmuştur" hadisleri bunlardandır. Bu gibi işlerde keşif ve şühûd ehli olan insanlara itimad edilmelidir. Onlar açıkça övülen malın kemâl ehli için olduğunu ve bizim gibiler için ise malın ancak vebal ve cefa olacağını söylemişlerdir."³⁷

32 Ya'küb Serkis, *Mebâhis Irakîyye*, (Bağdat: Şirketü't-Ticâre ve't-Tibâati'l-Mahdüde, 1948), s. 255.

33 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 27-28, 82-83, 255-259; Algar, *Nakşibendilik*, s. 313-333; Ahmed Osman Ebûbekir, *el-Âsârü'l-kâmile*, haz.: Âzâd Ubeyd Sâlih, (Süleymaniye: Bingeş Jin, 2009), s. 71-138; Korkusuz, *Nehrîden Hazne'ye*, s. 16-17.

34 Hamid Katib Bisârânî, *Riyâzü'l-müşâkîn fi menâkıb-i Mevlânâ Hâlid Ziyâeddin*, Yazma nüsha, (Erbil 1316), s. 6.

35 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 283.(12. Arapça mektup)

36 Sahib, *Buğyetü'l-vâcîd*, s. 118-119.

37 Sahib, *Buğyetü'l-vâcîd*, s. 118-119(14. mektup)

3.2. Seyyid Abdullah Şemdîni

Hakkâri bölgesindeki ilk Hâlidî şeyhi olan Seyyid Abdullah Şemdîni hakkında çok az bilgiye sahibiz. Doğum tarihi bilinmemektedir. Seyyid Abdullah kardeşi Seyyid Ahmed ile beraber Şemdinli'ye gelerek Nehri köyü'ne yerleşmiştir.³⁸

Seyyid Abdullah dostlukları medrese yıllarına dayanan Mevlânâ Hâlid'den tarikat icâzeti aldıktan sonra Şemdinli'ye dönmüştür. Nehri köyü'ndeki medresesi hem tedrisat hem de irşad merkezi olarak kullanmıştır. Seyyid Abdullah'ın Nehri'deki irşad faaliyetlerine ve sohbetlerine İrândan kimlerin iştirak ettiği bilinmemektedir. Fakat İrânda uzun süre birlikte yaşadıkları Herkî Aşireti mensupları başta olmak üzere ikamet ettikleri bölgelerde daha önce Kadiri şeyhleri olarak kendilerine intisap eden çok sayıda müridanla iletişimlerinin devam ettiği söylenebilir. Sınırın İrân tarafında bulunan Berdesor köyü'ndeki tekkede irşad faaliyetlerine başlayan Seyyid Tâhâ, Nehri Tekkesi ile İrândaki Hâlidî mensupları arasında önemli bir köprü görevi görmüştür.

Seyyid Abdullah 1228/1813³⁹ tarihinde Nehri'de vefat etmiştir.⁴⁰

3.3. Seyyid Tâhâ Hakkârî

Türkiye-İrân sınırına yakın Humaro beldesinde doğan⁴¹ Seyyid Tâhâ'nın nebebi Abdülkadir Geylanî yoluyla Hz. Hasan'a dayanır.⁴² Seyyid Tâhâ'nın mensup olduğu aile, Hülagu'nun Bağdat'ı istila etmesinden sonra İrân sınırına yakın bir bölgeye göç ederek orada ikamet etmeye başlamış daha sonra Hakkâri bölgesinde Şemdinli'nin Nehri köyü'ne gelerek yerleşmişlerdir.⁴³

İlk eğitimini ailesinden alan Seyyid Tâhâ, Şemdinli'de başladığı medrese tahsilini Irak'ın Kerkük, Musul, Erbil ve Bağdat gibi şehirlerindeki medreselerde sürdürmüştür.⁴⁴ Seyyid Tâhâ medrese eğitiminin ardından amcası Seyyid Abdullah Şemdîni'nin yönlendirmesiyle tasavvufa yönelmiştir. Nehri, Şemdîni ve Geylanî gibi nispetlerle tanınan Seyyid Tâhâ, Şihabüddin, Seyyid Fedevî, İmamüddin ve Kutbu'l-irşâd ve'l-medâr gibi lakaplarla anılmıştır.⁴⁵ Seyyid Tâhâ kardeşi Seyyid

38 Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, s. 13.

39 Seyyid Ubeydullah, Abdullah Şemdîni'nin 1235/1819'da vefat ettiğini ebced hesabıyla tarih düşerek ifade etmektedir. Bk. Ubeydullah Nehri, *Tuhfetü'l-ahbâb*, haz.: Seyyid İslam Duâğu, (Urumiye: İntişârâtı Hüseyini, 1978), s. 147.

40 Mustafa Kavuncu, *Seyyid Ahmed Arvasi Hayatı-Tefekkürü-Eserleri*, (İstanbul: Burak Yayınları, t.s), s. 19; Necati Akyüz, *Sâdât-ı Kirâm Âlemi*, (Yy.: Kahraman Ofset, t.y.), s. 117.

41 Nehri, *Tuhfetü'l-ahbâb*, s. 143.

42 Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, s. 13-14.

43 Abbas Azzâvî, "Hulefâu Mevlânâ Hâlid", *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmiiyi'l-Kürdi*, 2/2 (1974), s. 206-207, Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, s. 13.

44 H. Kamil Yılmaz, "Tâhâ'l-Hakkârî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1995), IX, 115; Kavuncu, *Seyyid Ahmed Arvasi*, s. 27; Akyüz, *Sâdât-ı Kirâm Âlemi*, s. 118.

45 Abdülmecid el-Hâni, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi hakâiki ecillâi'n-Nakşibendiyye*, (Erbil: Matbaatu Ârâs, 2009), s. 345; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 329; Sahib, *Buğyetü'l-vâcid*, s. 265; Abdürrezzak el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâli'e aşer I-III*, thk.: Muhammed Behçet el-Beytâr, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), II, 755; Yılmaz, "Tâhâ'l-Hakkârî", IX, 115; Kavuncu, *Seyyid Ahmed Arvasi*, s. 27; Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, s. 14; Akyüz, *Sâdât-ı Kirâm Âlemi*, s. 118.

Muhammed Salih'i yerine postnişin olarak tayin ederek 1269/1853'te Nehri'de vefat etmiştir.⁴⁶

Mevlânâ Hâlid'in tasavvufî eğitimiyle bizzat ilgilendiği ve İran'ın Berdesor beldesine görevlendirdiği Seyyid Tâhâ, Kaçar Hanedanı'ndan Feth Ali Şah ve Muhammed Şah Dönemleri ile Nasiruddin Şah Döneminin ilk beş yılına şahit olmuştur. Amcası Seyyid Abdullah'ın vefatına kadar günümüzde İran'ın Urmiye şehrinin sınırları içinde yer alan Berdesor Tekkesi'nde irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Amcasından sonra Nehri Tekkesi'nde irşad postuna oturmuştur. Seyyid Tâhâ'nın Nehri Tekkesi'nde postnişin oluşu, gerek Anadolu gerekse İran tarafında Hâlidiliğin yayılması ve ciddi bir toplumsal destek edinmesinde önemli bir dönüm noktasıdır.

Seyyid Tâhâ'nın Mevlânâ Hâlid tarafından Şam'da yapılan son görevlendirilmesinde irşad alanına Van vilayeti de dâhil edilerek hem taltif edilmiş, hem de hitap ettiği coğrafya genişletilmiştir. Bu arada Seyyid Tâhâ, ailesinin yaklaşık yedi asırdan beri sınırın hem Osmanlı hem de İran tarafında sahip olduğu saygın konum ve nüfuzundan yararlanarak Hâlidiliği daha rahat yayma imkânı bulmuştur. Zira Seyyid Tâhâ'nın mensup olduğu Nehri ailesi bölgede Kadirî şeyhleri olarak tanınmakta ve uzun süreden beri tasavvufî faaliyette bulunmaktaydılar. Aileye tasavvufî mensubiyeti bulunan bölge halkının Seyyid Abdullah Şemdîni ile başlayan ve Seyyid Tâhâ ile devam eden yeni sürece kolayca adapte oldukları yürütülen başarılı hizmetlerden anlaşılmaktadır.

Seyyid Tâhâ Berdesor'da irşada başladığında İran'da Kaçar Hanedanı'ndan Feth Ali Şah işbaşındadır. Onun 1834'e kadar süren iktidarı dönemi Seyyid Tâhâ'nın çoğunluğu Anadolu ve Irak'tan olmak üzere halife yetiştirdiği bir döneme rastlamaktadır. Bu dönemde Seyyid Tâhâ'nın İran'daki faaliyetleri devam etmekle beraber İran'ın devlet ricaliyle münasebetleri hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Fakat 1826-1828 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında özellikle Hakkâri ve Urmiye bölgelerindeki Kürt aşiret reislerinin Rusya'nın Osmanlıya saldırması durumunda Ruslara karşı Osmanlı'nın yanında yer alacaklarını Seyyid Tâhâ'ya taahhüt ettikleri bilinmektedir.⁴⁷ Bu hadise İran'ın bölge halkı üzerindeki etkisinin zayıflığını, buna karşın Seyyid Tâhâ'nın Hâlidî şeyhi olarak bölgedeki nüfuzunu ve yürüttüğü irşad faaliyetlerinin olumlu sonuç verdiğini göstermesi açısından dikkate şayandır. Nitekim Osmanlı devletinin Anadolu ve Irak'ta bulunan Kürt beyliklerinin yönetimlerine son vererek merkezi yönetim sistemini yerleştirmeye çalıştığı 1830'lu yıllardan itibaren Seyyid Tâhâ ve temsil ettiği Hâlidî tasavvuf geleneği bölgede daha da etkili olacak ve Kürt beylerinden boşalan siyasî boşluğu Seyyid Tâhâ ve

46 Yılmaz, "Tâhâ'l-Hakkâri", s. 118; Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, (İstanbul: Kitabevi, 2000), s. 147; Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, s. 23.

47 Sinan Hakan, "Dini Bir Otoriteden Siyasi Bir Hüviyete: Seyyid Tâhâ -yı Nehri", *Uluslararası Mutasavvif Seyyid Tâhâ -i Hakkâri Sempozyumu*, (Hakkâri: Hakkâri Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 94-95.

halifeleri dolduracaklardır. Bu da Seyyid Tâhâ ve ailesini sınırın Anadolu ve İran arasındaki Sünnî Kürtler arasında daha güçlü bir konuma getirecek ve siyasî hadiselerde bölgedeki en etkin merci haline dönüştüreceklerdir.

Feth Ali Şah'ın otuz sekiz yıl beş aylık iktidarı 1834'teki ölümüyle son bulmuştur.⁴⁸ İranda iktidarı devralan Muhammed Şah Döneminde ise Seyyid Tâhâ'nın konumundan istifade edilmeye çalışılmıştır. Urmiye ve kuzeyindeki şehirlerde kendisine bağlı binlerce müridin kısa bir sürede silahlı bir milis gücüne dönüşebileceğinin farkında olan İranlı yöneticiler Osmanlıya karşı bu gücü siyasî ve psikolojik baskı aracı olarak kullanabilmek amacıyla Seyyid Tâhâ'yı yanlarına çekmek istemişlerdir. Muhammed Şah'ın Seyyid Tâhâ'ya çok saygı duyduğu hatta gördüğü bir rüya üzerine Şîa yerine Ehl-i Sünnet düşüncesini benimsemeye ve Şafî mezhebine geçmeye karar verdiğinden bahsedilir.⁴⁹

Seyyid Tâhâ'nın, İran şahının bağışladığı Mergiver ve Tergever sancaklarındaki köyleri kabul etmemesi, şahın dikkatini çekmiş ve onu takdir ve taltif için son derece pahalı bir elbise ile elmas ve yakutlarla süslü bir asayı hediye olarak göndermiştir.⁵⁰ Fakat Seyyid Tâhâ, gönderilen bu hediyeleri bilahare Osmanlı Sultanı Abdülmecid'e göndererek hem yanlış anlaşılmayı önlemiş hem de Osmanlıya bağlılığını ifade etmiştir. Seyyid Tâhâ'nın İranda faaliyetlerinde mümkün olduğunca İranlı yöneticilerden uzak durduğu ve münasebetlerinde dikkatli davranıldığı görülür. Bunun en önemli sebebinin kendisini İran ve Şîa konusunda uyaran müridi Mevlânâ Hâlid olduğu aşikârdır. Mevlânâ Hâlid Seyyid Tâhâ'ya yazdığı bir mektubunda onu şu sözlerle uyarmaktadır:

“.....Kalbin Acem beldelerine meyiletmesini, öldürücü, ruhu kurutucu zehir biliniz. Nerede kaldı onların yanına gidilmesi. Onlara yakın olmaktan, tatlı dil kullanmaktan çok uzak olmalıdır. İnşallah bu kimselerle bir araya gelmezsiniz. Eğer Şah bile bizzat davet ederse, gitmemelidir. Nerede kaldı ki başkalarının davetine gidilsin. Böyle davete verilecek cevap şudur: “Biz derviş kimseleriz. Bizim işimiz dünyadan kesilmek ve İslam padişahına duâ etmek, insanların dinine hizmettir. Devlet reislerinin meclisinin edeplerini bilmeyiz.” Sana emrettiğim üzere ol, muhalefet etme.....”⁵¹

Seyyid Tâhâ, Muhammed Şah'ın kendisine gösterdiği saygı nedeniyle oluşan olumlu havada İranda tasavvufî faaliyetlerini daha da genişleterek devam ettirmiştir. Bu arada bölgedeki Kürt aşiretleri üzerindeki nüfûzu da iyice pekişmiş olan Seyyid Tâhâ'nın o dönem hayatta olan Hâlidî şeyhleri arasında Şeyh Osman Sirâceddin'den sonraki en etkin şahsiyet olduğu söylenebilir.

Muhammed Şah'ın 1848'de ölümü üzerine tahta çıkan Nasiruddin Şah Dö-

48 Karadeniz, *İranda Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*, s. 144.

49 Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, s. 16.

50 Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye*, s. 16-17.

51 Muzaffer Taşyürek, *Hatme-i Hâcegân Sultanları*, (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2003), s. 150.

neminde de İran'daki faaliyetlerini sürdüren Seyyid Tâhâ'nın, İran'ın devlet ricali arasında önemli bir mevkiye sahip olan Abbas Mirza ve aile çevresiyle ilişkisi bulunmaktaydı. Abbas Mirza'nın, aslen Mukrî Kürtlerinden olan annesi aynı zamanda Seyyid Tâhâ'nın müridesiydi.⁵²

Seyyid Tâhâ vefatına yakın bozulmaya başlayan Osmanlı-Rus ilişkilerinde İran'daki Kürtler üzerindeki nüfuzunu Osmanlı lehine kullanmıştır. 1917'de Rusya'nın Anadolu'da işgal ettiği bölgelerin genel komiserliği görevini yapan Pyotr İvanoviç Averyanov'un "mürteci halife" diye tahkir ettiği⁵³ Seyyid Tâhâ'nın, 1853'te vefatıyla Ruslara karşı Hâlîdî mensuplarının organize ettiği hareketin sona ereceği düşünülürken bu defa da Seyyid Tâhâ'nın kardeşi Muhammed Salih Nehri Berdesor Tekkesi'ne gelerek kardeşinin vefatıyla yarım kalan faaliyetleri idame ettirmiştir. Bu durumdan son derece rahatsızlık duyan Rus makamlarının İranlı mevkidaşlarını uyardıkları ve baskı yaptıkları Averyanov'un şu sözlerinden anlaşılmaktadır.

"... Türkiye Kürtleri arasında tam bir ilgisizlikle karşılanan Bab-ı Âli, bu kez İran Kürtlerini bize karşı kıskırtmayı denedi. Bu amaçla Tebriz'deki İngiliz ve Türk konsolosları, İran Kürdistanı'nın her tarafına ajanlar gönderdiler. O zaman İran Kürtleri arasında Ruslara karşı savaş propagandasını, İran-Türk sınırı boyunca uzanan bölgelerde gezginlik yapan mürteci halife Seyyid Tâhâ yürütüyordu; daha önceleri Şeyh Şamil ile de ilişkisi vardı. Savaşın ilanından kısa bir süre önce halife Seyyid Tâhâ ölünce, onun görevini kardeşi Şeyh Salih üstlendi; Rusya'ya "cihat" ilan eden Şeyh Salih Berdesur'a yerleşti ve buradan İran ve Türkiye Kürtlerinin arasına savaş kıskırtıcısı ajanlar göndermeye başladı. İran Kürtleri çeteler halinde toplanmaya başlamıştı ve bizim topraklarımıza akınlar düzenlemeye hazırlanıyorlardı. Şeyh Salih'in yerleştiği Berdesor İran'ın sınırları içinde bulunduğundan, Rusya, İran'dan bu şeyhin tutuklanmasını ve kendine bağlı Kürtlerin tedip edilmesini talep etti. İran ikiye bölünmüş bir siyaset izliyordu ve kaçamaklı cevaplar veriyordu. Bu tür ihtilafların çözümü için Tuğgeneral Sankovskiy başkanlığında askeri-diplomatik bir heyetin Kafkasya'dan İran'a gönderilmesi gerekmişti. Sonunda bu heyet 1853 yılının Kasım ayında bizim yasal taleplerimizin İran hükümetince yerine getirilmesini temin etti. Şeyh Salih İran'dan sürüldü, İran Kürtlerinin gözetlenmesi için İran-Türk sınırına İran birlikleri yerleştirildi..."⁵⁴

Seyyid Tâhâ'nın postnişin olduğu Nehri Tekkesi Osmanlı-İran ve Osmanlı-Rus ilişkilerinde önemli bir merkez olarak öne çıkmıştır. Seyyid Tâhâ'dan sonra kardeşi Seyyid Muhammed Salih, ondan sonra da Seyyid Ubeydullah Nehri Hâlîdî

52 Keyumars Feyzî, *Kıyâmu Şeyh Ubeydullah Şemzînî Der Devre-i Nasirüddin Şah-ı Kaçar*, (İlam: İntişârât-ı Cevher-i Hayat, 1391), s. 17.

53 Pyotr İvanoviç Averyanov, *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürtler* (19. Yüzyıl), (İstanbul: Avesta Yayınları, 2010), s. 83.

54 Averyanov, *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürtler*, s. 83-84.

şeyhleri olarak gerek Osmanlı gerekse İran devlet ricali tarafından saygı görmüşlerdir.⁵⁵

3.4. Seyyid Muhammed Salih Nehrî

Seyyid Tâhâ'nın küçük kardeşidir. İlmî ve tasavvufî eğitimini abisinin yanında alan Seyyid Muhammed Salih, hem tadrîsat hem de tasavvufî hizmetlerde Seyyid Tâhâ'nın yanında bulunmuştur. İranda Kaçar Hanedanı'ndan Muhammed Şah ve Nasiruddin Şah dönemlerinde, Seyyid Muhammed Salih abisi Seyyid Tâhâ ile beraber, Kafkasya'da Şeyh İsmail Şirvanî (ö. 1264/1848)'nin Ruslara karşı başlattığı ve Şeyh Şamil (ö. 1288/1871) ile doruğa çıkan Gazavat(Mürîdizm Hareketi)'a Anadolu ve İran'daki Sünnî Kürtler arasında yaptıkları propagandalarla destek olmuşlardır.⁵⁶ 1853-1854 Osmanlı-Rus savaşında İran Kürtlerinin Ruslara karşı silahlandırılması ve cihada katılmaları hususunda önemli katkılar sağlamışlardır.⁵⁷

3.5. Seyyid Ubeydullah Nehrî

Seyyid Ubeydullah, Seyyid Tâhâ'nın oğludur. 1243/1828'de Nehrî'de dünyaya gelmiştir.⁵⁸ İlim ve tasavvufun beşiği denecek bir ortamda yetişen Seyyid Ubeydullah, hem babası Seyyid Tâhâ'dan hem de amcası Seyyid Muhammed Salih'den irşad icâzeti almıştır. Amcasının vefatından sonra Nehrî Tekkesi'nde posta oturan⁵⁹ Seyyid Ubeydullah, babası ve amcasının irşad faaliyetleriyle bölgede artan aile nüfuzunun farkında olarak hareket etmeye başlamıştır.

Seyyid Ubeydullah bir taraftan Hâlidî şeyhi olarak Anadolu ve İran'da yaşayan mürid ve mensupları üzerindeki etkisini arttırırken, diğer taraftan Kürt beyliklerinin ortadan kaldırılmasıyla oluşan ve bir türlü doldurulamayan siyasi ve idarî boşluğu da değerlendirmeye başlamıştır. Bunun en bariz görüldüğü hadise 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşıdır. Bu savaşta Hakkârî ve Van vilayetlerinde yaşayan bazı Kürt aşiretlerinden oluşturduğu hatırı sayılır bir silahlı güçle Osmanlı saflarında Ruslara karşı mücadele eden Seyyid Ubeydullah,⁶⁰ bölgede etkin ve sözü dinlenir bir lider olarak da faaliyet yürütebileceğinin farkına varmıştır.

1877-1878 Osmanlı Rus savaşı Seyyid Ubeydullah ve ona bağlı bölgedeki Hâlidî mensupları için yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. Çünkü Seyyid Ubeydullah, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşına kadar Nehrî ailesinin yürüttüğü Osmanlı yanlısı siyaseti benimsemekle beraber, bu tarihten sonra yeni bir siyasî düşünce

55 Muhammed Zeki el-Bervârî, *el-Kurd ve'd-devletü'l-Osmaniyye*, (Dimaşk: Dâru'z-zaman, 2009), s. 388.

56 Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye*, s. 32.

57 Averyanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler*, s. 83.

58 Nehrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, s. 141.

59 Abdulmecid es-Selefi, Tahsin İbrahim ed-Duski, *Mu'cemuş-şu'arâ'i'l-Kurd*, (Duhok: Sipirêz, 2008), s. 283-284.

60 Mehmed Arif Bey, *Başınza Gelenler*, sad.: Nihat Yazar, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1973), s. 138-139; Erkan, Süleyman, *Kırım ve Kafkasya Göçleri*, (Trabzon: K.T.Ü Kafkasya ve Orta Asya Ülkeleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 1996), s. 22.

içerisine girmiştir.⁶¹ 1880 yılında İran'a karşı başlattığı ve akabinde Osmanlı topraklarına da sıçrayan askeri harekât,⁶² Hâlidî şeyhleri olarak ailesinin uzun süredir yürüttüğü siyasetten çok net ve keskin bir ayrılışı ifade etmektedir.

Seyyid Ubeydullah, tasavvufi kimliğinden soyutlanmadan babası Seyyid Tâhâ ve amcası Muhammed Salih'in Şîa mezhebine bağlı Kaçar Hanedanı mensuplarına ve Ruslara karşı yürüttükleri mücadeleyi desteklemekle beraber, Osmanlı yanlısı tavırdan vazgeçmiştir. Seyyid Ubeydullah'a göre İran'da Şîa mezhebine bağlı Kaçarlarla, Sünnî düşünceyi temsil eden Osmanlı devleti Kürtler konusunda birbirinden çok da farklı değillerdir.⁶³ Bu düşünce ve faaliyetleriyle Seyyid Ubeydullah Botan Kürt beylerinden Bedirhan Bey'e benzetilebilir.

İran Şahı ve onun İran'ın birçok vilayetinde valilik yapan akrabalarının Kürtlere baskı ve zulüm yaptıklarını, Kürt aşiret reislerini haksız yere hapsedtikleri veya para cezasıyla cezalandırdıklarını⁶⁴ öne süren Seyyid Ubeydullah'ın kalabalık bir silahlı güçle İran'ın sınır şehirlerini ele geçirmesi, İranlı yöneticileri Hâlidî mensuplarına karşı sert tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu durumdan o dönem Urmiye, Mahabat, Merivan ve Sakız şehirleriyle daha kuzeyde Hazar denizine yakın bölgede bulunan Talişli Hâlidîler de nasiplerini almışlardır. Hâlidî şeyhlerinin Sünnî halk arasında irşad amaçlı da olsa dolaşmaları kısıtlanmıştır. Dahası toplumsal konularına göre göz hapsi, sürgün ve hapse atılmaya kadar farklı cezalara çarptırılmışlardır.⁶⁵

3.6. Şeyh Osman Sirâceddin et-Tavîlî

Şeyh Osman Sirâceddin 1195/1781 yılında günümüzde Kuzey Irak'ın Süleymaniye vilayeti sınırları içerisinde Irak-İran sınırında yer alan Tavîle köyünde dünyaya gelmiştir. Halepçe bölgesindeki saygın ailelerden birine mensup olan Şeyh Osman'ın soyu baba tarafından Hz. Hüseyine, anne tarafından ise Hz. Hasan'a dayanmaktadır.⁶⁶

Şeyh Osman küçük yaşta Kur'an-ı Kerim öğrendikten sonra Halepçe bölgesindeki medreselerde tahsil görmüş ve yirmi beş yaşında iken Bağdat'a gitmiştir.⁶⁷ Mevlânâ Hâlid'in Bağdat'ta Abdülkadir Geylanî türbesinde kaldığı⁶⁸ 1226/1811

61 Seyyid Ubeydullah ve kendisinden önce bölgede etkili olmuş Nehri ailesi fertlerinin, Osmanlı devletinde görev almadıkları gibi Osmanlı hâkimiyetine karşı oldukları tezini savunanlar da bulunmaktadır. Bk. Feyzî, *Kıyâmu Şeyh Ubeydullah Şemzîni*, s. 69-70.

62 BOA, Y.PRK.A. 1298, Dosya No: 3, Gömlek No: 4; BOA, Y.PRK.UM. 1298, Dosya no: 4, Gömlek no: 81; Karadeniz, *İranda Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı*, s. 215-216; Robert Olson, *Târîhu'l-kifâhi'l-kavmiyyi'l-Kürdî*, çev.: Ahmed Mahmud el-Halil, (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2013), s. 27-28.

63 Ahmed Osman Ebübekir, *el-Âsâru'l-kâmile*, haz.: Âzâd Ubeyd Sâlih, (Süleymaniye: Bingey Jin Yayınları, 2009), I, 149.

64 Ebübekir, *el-Âsâru'l-kâmile*, I, 149-150.

65 Algar, *Nakşibendilik*, s. 312-338.

66 el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*, II, 1052; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 9-10.

67 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 11.

68 Osman b. Sind el-Vâilî en-Necdî, *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l-imam Hâlid*, (Mısır: el-Matbaatü'l-'ilmiyye, 1310), s. 64; el-Bağdâdî, *el-Hadikatü'n-nediyye*, s. 39; İbrahim Fasih Haydarî, *el-Mecdu't-tâlid fi menâkibi-Şeyh Hâlid*, (İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1292), s. 34; el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 311.

yılında onu ziyaret eden Şeyh Osman, kendisinden tasavvufî eğitim almaya başlamış ve ilk halifesi olarak hilâfetnâme almıştır.⁶⁹

Mevlânâ Hâlid'in Şam'a gidişinden sonra Havraman bölgesine dönen Şeyh Osman, Biyâre ve Tavîle medreselerinde irşada başlamıştır.⁷⁰ Biyâre Medresesi kısa sürede bölgenin seçkin ilim ve tasavvuf merkezlerinden birine dönüşmüştür. Irak, İran ve Kafkasyadan çok sayıda zevat tasavvufî eğitim almak üzere Biyâre'ye akın etmişlerdir.⁷¹

Mevlânâ Hâlid'in doğup büyüdüğü Karadağ kasabası ile Tavîle köyü'nün bağlı olduğu Hurmal nahiyesinin kültürü birbirine çok yakındır. Ayrıca Şeyh Osman Sirâceddin Mevlânâ Hâlid'i medrese tahsili yıllarından beri tanıdığı bilinmektedir. Bu durum onu Mevlânâ Hâlid'e iyice yaklaştırtırken Mevlânâ Hâlid için de Hevraman bölgesinden birinin onun ilk halifesi olması kendisi açısından güven verici bir husus olmuştur. Çünkü Şeyh Osman Sirâceddin'in yaşadığı Hevraman bölgesi, Irak'tan çok İran Kürtlerinin gelenek görenek ve dillerini (Kürtçe'nin Goranice lehçesi) yansıtmaktadır.

Şeyh Osman Sirâceddin'in İran'a yönelik irşad faaliyetlerinin Mevlânâ Hâlid'in Bağdat'tan ayrılarak Şam'a gittiği 1238/1822'den sonra yoğunlaştığı söylenebilir. Şeyh Osman İran'daki yöneticilerden Feth Ali Şah, Muhammed Şah ve Nasiruddin Şah dönemlerinde İran'a halifelerini göndermiş ve Hâlidîliğin Sünnî bölgelerde yayılmasını temin etmiştir. Şeyh Osman Sirâceddin'in İran'da irşad faaliyetleri için belirlediği iki önemli bölge bulunmaktadır. Birincisi Havraman bölgesini çevreleyen ve Sine, Merivan, Sakız ve Bukan şehirlerini içine alan bölgedir. İkinci bölge ise çok daha kuzeyde ve Şiiilerle çevrili olan Sünnî Taliş bölgesidir. Her iki bölgeye de halifeler gönderen Şeyh Osman, hayatının sonuna kadar ciddi bir çalışma ile ilim ve tasavvuf alanında hizmetlerini devam ettirmiştir.

Şeyh Osman Sirâceddin'in yetiştirdiği yüze yakın halifesinin birkaçı istisna hemen hepsi Kürt asıllıdır. Bunlar içinde İrandan gelenlerin oranı oldukça yüksektir. İran sınırının hemen yanı başındaki Merivan'dan, Kirmaşan'a, Sine'den Sakız ve Bukan'a hatta Taliş bölgesine kadar uzanan alanda çok sayıda halife görevlendirmiştir.

Şeyh Osman'ın İran'daki faaliyetlerin bir kısmını bizzat kendisinin deruhte ettiği bilinmektedir. Mevlânâ Hâlid hayatta iken onun emriyle bazı kişilerle görüşmek veya bazı sorunları halletmek üzere İran'a giden⁷² Şeyh Osman, daha sonraki yıllarda da farklı vesilelerle İran'ı ziyaret etmiş ve bir süre oralarda bulunarak halifelerine irşad faaliyetlerinde destek olmuştur. Onun bu ziyaretleri sayesinde

69 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 11-14.

70 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 16.

71 Müderris, *'Ulemâunâ*, ss. 24-627; Muhsin Müftü, *Gevher-i Hakikat*, (Hevler: Çaphane-i Zankoyi Selahaddin, 2001), I, 213-220, 254-256, 296-299, II, 266, 314, 332.

72 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 27.

İranda yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlardan çok sayıda kişinin Müslüman olduklarından bahsedilir.⁷³

Şeyh Osman Sirâceddin'in İrandaki en etkin Hâlidî şeyhi olduğu ve faaliyetleriyle gerek Ehl-i Sünnet düşüncesini gerekse toplumsal tasavvufi altyapıyı güçlendirdiği bilinmektedir. Onun İrandaki Ehl-i Sünnet düşüncesini destekleyen faaliyetlerinin başında, yerel yöneticilerin Sünnî Kürtleri Şiîliğe davet ve baskılarına karşı Irak'taki talebelerini oraya gönderip İrandaki Sünnî âlimlere psikolojik destek sağlaması gelmektedir. Bunun en bariz örneklerinden biri Emanullah Han döneminde yaşanmıştır. Şöyle ki, Emanullah Han Hemedan'dan davet ettiği Hacı Kerim Han adındaki bir Şiî âlimi ile Sine halkını Şîa mezhebine girmeye zorlamayı planlamıştır. Sine'nin ileri gelenleri de Şeyh Osman Sirâceddin'den yardım istemişlerdir. O da oğlu Abdurrahman Ebu'l-Vefa ve ileri gelen halifelerinden Abdurrahim Mevlevî'nin de içinde bulunduğu üst düzey âlimlerden oluşan bir heyeti Sine şehrine göndermiştir. Bu heyet, Emanullah Han'ın Sine halkını Şiîleştirme planı karşısında hem kamuoyu oluşturulmasını hem de Ehl-i sünnet düşüncesini savunan güçlü bir ekiple Şiî âlimlerle mücadele edilmesini sağlamıştır.⁷⁴

Şeyh Osman Sirâceddin'in İrandaki faaliyetleri içinde üzerinde durulması gereken diğer önemli bir husus da, devlet ricali ile yerel yöneticiler arasında meydana gelen savaş ve toplumsal huzursuzluklarda aracı rolünü üstlenmesi ve huzursuzluğun giderilmesinde her iki tarafı teskin edici adımlar atmasıdır. Ğulam Şahan lakabıyla meşhur olan İkinci Emanullah Han'ın Hevraman bölgesi yöneticisi Hasan Sultan üzerine asker göndermek istemesi üzerine Şeyh Osman Merivan'da bulunan İkinci Emanullah Han'ın yanına giderek bölgeye asker göndermemesi ricasında bulunmuştur. Fakat Emanullah Han Şeyh Osman'ın bu ricasını geri çevirmiştir. Bilahare Irak'a Şeyh Osman'ın postnişin olduğu Biyâre Tekkesi'ne Molla Ahmed Şeyhülislamla birlikte gelen ve Şeyh Osman'ın gönlünü almak isteyen İkinci Emanullah Han'a Şeyh Osman'ın iltifatta bulunmadığı ve beraberindeki Molla Ahmed'i ise en üst düzeyde ağırladığı belirtilir.⁷⁵

Şeyh Osman Sirâceddin irşad faaliyetlerinde, büyük bölümü İranda bulunan Hevraman bölgesine ayrı bir önem vermiştir. Hevraman Irak-İran arasında oldukça stratejik bir konuma sahip olduğundan bu bölgenin elde edilmesi Hâlidiliğin İran içlerine doğru çok daha rahat neşrinin sağlayacaktır. Nitekim Şeyh Osman'ın Hevraman'ı incelemesi yirmi yıl içinde Sine, Merivan, Bane ve Sakız şehirlerinde Hâlidiliği en yaygın tarikat haline getirmiştir. Özellikle Savuçbulak (Mahabat) şehrine daha önce Mevlânâ Hâlid'in gönderdiği Şeyh Resûl Savuçbulakî'nin faaliyetleri tek başına yeterli olmamış ve Şeyh Osman o bölgeye birden fazla halifesini göndermiştir. Bunlar içinde aynı zamanda iyi bir tüccar olan Mahabatlı Şeyh

73 el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*, II, 1052.

74 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 82-83, 303.

75 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 28.

Şemseddin Yûsuf'un Şerefkend beldesine yakın bir köyde kurduğu tekke⁷⁶ ilim ve tasavvuf alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Mevlânâ Hâlid'in halifelerinden Şeyh İsmail Şirvanî, halifeleri yoluyla Azerbaycan'ın kuzeyi ve Kafkasya bölgesinde Hâlidîliği yayarken, Mevlânâ Hâlid'in diğer bir halifesi Şeyh Osman Sirâceddin et-Tavîlî Azerbaycan'ın güneyinde Hâlidîliği yaymak için oralara halife göndermiştir. Şeyh Osman'ın daha çok Irak ve İran'ın Kürtlerin yaşadığı şehirlerinde irşad faaliyetlerini yürüttüğü halde Kürt olmayan Taliş bölgesine halife göndermesi bu bölgenin tedrisat ve ilmî konularda Kürdistan bölgesinden istifade etmelerine dayandırılır.⁷⁷ Nitekim Taliş bölgesinde yaşayan Sünnî halkın Kürtler gibi Şafî mezhebinden oluşları bu hususa ışık tutmaktadır.

Şeyh Osman'ın, özellikle Taliş bölgesinden olan halifelerinin tasavvufi faaliyetleri ayrı bir ehemmiyete haizdir. Safevî sonrası Şiileştirme politikalarının yoğun baskısından nasıl kurtuldukları ve Sünnî kimliklerini nasıl koruyabildikleri doğrusu merak konusudur. Hamit Algar, Taliş bölgesinin Sünnîliğini muhafaza etmesini büyük şehirlerden uzak oluşuna ve bu bölgede resmî eğitimin bulunmayışına bağlamaktadır.⁷⁸ Bu tespit doğru olmakla beraber yetersizdir. Bölgede Sünnîliğin muhafazasında Kafkasya'nın Müslüman halkları gibi Taliş halkının da inanç ve kültürünü korumada sahip olduğu güçlü karakter ve fedakârlığının yanında, bölgedeki tasavvufi yapılanmayı da göz ardı etmemek gerekir.

Şeyh Osman'ın Taliş bölgesinde faaliyette bulunan dört halifesinden bahsedilir. Bunlar; Hacı Mahmud Kürdistanî, Şihabüddin Talişî, Hacı Halife ve Şeyh Ali Anberânî(ö.1320/1902)'dir. İran'ın kuzeybatısında ve çoğunluğu Irak ve Osmanlı sınırına bitişik Sünnî Kürt şehirlerinde Şeyh Osman'ın halifelerini gönderme ve yönlendirme hususlarında çok sıkıntı çekmediği düşünülebilir. Zira bundan önce aynı bölgede Kadirî şeyhleri de faaliyetlerini yürütme imkânı bulmuşlardı. Fakat Sünnî ortamdan kopuk olan Taliş bölgesinde durumun güneydeki Sünnî şehirler kadar rahat olduğu düşünülmemelidir. Nitekim Şeyh Osman'ın Taliş'e görevlendirdiği halifelerinden Hacı Mahmud Kürdistanî siyasî faaliyet yaptığı gerekçesiyle tutuklanmış ve Tahran'a gönderildikten sonra orada vefat etmiştir. Kendisiyle birlikte tutuklanan talebesi Muhammed Sadık ise bir müddet hapis yattıktan sonra Taliş'e geri dönmüştür.⁷⁹ İlginçtir ki Şeyh Osman'ın Taliş'e gönderdiği diğer bir halifesi Şeyh Şihabüddin Talişî de irşad faaliyetlerinde bulunduğu Taliş'ten sürgün ve hapis cezası verilerek uzaklaştırılmıştır.⁸⁰ Şeyh Osman'ın Talişli üçüncü halifesi Hacı Halife hakkında bilgi bulunmamaktadır. Fakat dördüncü halifesi Şeyh Ali

76 Mehmet Çağlayan, *Şark Uleması*, (İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996), s. 282.

77 Algar, *Nakşibendilik*, s. 316.

78 Algar, *Nakşibendilik*, s. 311.

79 Algar, *Nakşibendilik*, s. 316.

80 Algar, *Nakşibendilik*, s. 316-317.

Anberanî İran'ın Erdebil mıntkasının kuzeyinde bulunan aşağı Anberan köyü ile Azerbaycan Cumhuriyetinin güney sınırında yer alan yukarı Anberan köyü arasında irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.⁸¹ Şeyh Ali Anberanî'nin irşad faaliyetleri Kaçar Hanedanı'ndan Nasirüddin Şah dönemi ile Müzafferüddin Şah'ın ilk yedi yılına rastlamaktadır.

3.7. Muhammed Bahâeddin et-Tavîlî

Şeyh Osman Sirâceddin'in üçüncü oğludur. 1252/1837 yılında Tavile köyü'nde doğmuştur. Molla Mahmud Dişeyî'nin yanında Kur'an-ı Kerim'i öğrenen Şeyh Muhammed Bahâeddin, babasının özel kâtibi olan Molla Hamid el-Bîsarânî'den sıralı medrese kitaplarını okumuştur. On beş yaşında babasından tarikat icâzeti alan Şeyh Muhammed Bahâeddin babasının 1283/1867'de vefatından sonra Tavile Tekkesi'nde irşad postuna oturmuştur.⁸² Şeyh Muhammed Bahâeddin, Tavilede postnişin olduktan sonra babasının İranda başlattığı ilmî ve tasavvufî faaliyetlerin akamete uğramaması için gayret sarf etmiştir. Şeyh Muhammed Bahâeddin'in İranda faaliyetleri tedrisat ve irşad faaliyetlerinden ziyade toplumsal hadiselerde arabuluculuk ve huzursuzluğun diyalog yoluyla giderilmesine yönelik çabalar olarak kendini göstermektedir.

1286/1870'da İran Şahı Nasirüddin'in amcası Ferhat Mirza, Hewraman bölgesini İran idaresine boyun eğdirmek üzere bir ordu hazırlatmıştır. Şeyh Muhammed Bahâeddin bunu haber alınca Ferhat Mirza'ya Müslüman kanı akıtılmaması için ordunun geri çekilmesini ve sorunun uygun bir zeminde halli için çalışılmasını tavsiye eden bir mektup yazmıştır. Fakat Ferhat Mirza'nın şeyhe yazdığı cevabi mektubun başında yer alan şu beyitte, tavsiyesine uymayacağına dair çok sert ve alaycı ifadeler yer almaktadır:

ما شیخ و زاهد نمی شناسیم
یا جامِ باده. یا روی ساقی

Tercümesi:

*Biz tanımayız şeyh ve sûfi
Ya bâde câmi'dır (bizde), ya sâkinin yüzü*

Ferhat Mirza'nın istihzâ ve kibir dolu beytine karşılık Şeyh Muhammed Bahâeddin şu beyitle karşılık verir:⁸³

ما میر و سلطان نمی شناسیم
یا عدل و احسان. یا قهر باقی

81 Algar, *Nakşibendilik*, s. 319-322.

82 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 62-63; Baba Merdoh Rûhânî, *Târîh-i Meşâhir-i Kurd*, (Tahran: İntişârât-ı Sürûş, 1382), I, 461.

83 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 67.

Tercümesi:

Biz tanımıyoruz mîr ve sultan

Ya adil olur iyilik eder, ya da yok olup gider

Şeyh Osman Sirâceddin'in kâtibi ve halifesi olan Şeyh Hamid Bîsarânî Ferhat Mirza'nın Hevraman bölgesine saldırması hadisesini bir kasidesinde anlatır ve canını zor kurtardığını ifade ederek şöyle der:⁸⁴

خزید حضرت شهزاده در یکی سوراخ
شدند عسکر شاهانه جمله زیر و زیر

Tercümesi:

Şehzâde (Ferhat Mirza) bir deliğe saklandı

Şahın bütün askerleri (de) alt üst oldu

Hevraman bölgesi başta olmak üzere İranda Sünnî Kürtlerin meskûn olduğu bölgelerle iletişimini devam ettiren Şeyh Muhammed Bahâeddin, Erdelan bölgesinin yöneticisi Müeyyidü'd-devle lakaplı Tahmasb Mirza gibi yerel yöneticiler⁸⁵ ile İranda Urmiye şehri ağırlıklı olmak üzere irşad faaliyetlerini yürüten Seyyid Ubeydullah Nehri gibi Hâlidî şeyhleriyle mektuplaşmıştır.⁸⁶ Ayrıca babasının vefatından sonra halifelerinden intisaplarını yenileyen İranlı Hâlidî şeyhlerini aynı görev yerlerine göndermiştir. Bunlardan Azerbaycan Cumhuriyetinin güney sınırında görev yapan Şeyh Ali Anberanî'yi İranın Taliş bölgesinde özellikle Anberan köyünde başlatılan irşad faaliyetlerini devam ettirmesi için tekrar memleketine göndermiştir.⁸⁷

Şeyh Muhammed Bahâeddin 1298/1880'de Kulp köyünde vefat etmiştir. Cenazesi Tavile köyüne getirilerek babasının yanına defnedilmiştir.⁸⁸

3.8. Şeyh Ömer Ziyâeddin Biyarî

Şeyh Ömer Ziyâeddin 1255/1839 senesinde Biyâre'de doğmuştur. Diğer kardeşleri gibi o da ilk önce aile hocaları olan Molla Mahmud Dişeyî'den Kur'an-ı Kerim ve Molla Hamid el-Bîsarânî'den de sıralı medrese kitaplarını okumuştur. Babası onu Şeyh Halis Talabanî'nin gözetiminde medrese tahsiline devam etmesi için Kerkûke göndermiştir. Şeyh Ömer Ziyâeddin, Şeyh Halis Talabanî'nin oğlu Şeyh Ali ile beraber bir müddet Bolağ Camiinde Seyyid Muhammed Bolağ'dan ders almışlardır. Daha sonra Biyâre'ye dönen Şeyh Ömer Ziyâeddin babasından icâzet almakla beraber abisi Şeyh Muhammed Bahâeddin'in yanında tasavvufî eğitimine devam etmek üzere Tavile'ye gönderilmiştir.⁸⁹

84 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 284-286.

85 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 73.

86 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 75-76.

87 Algar, *Nakşibendilik*, s. 321.

88 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 73.

89 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 125-126.

Tavilî ailesine mensup Hâlidî şeyhlerinden en çok tekke açan kişi Şeyh Ömer Ziyâeddindir.⁹⁰ Biyâre Tekkesi'nde irşad faaliyetlerini yürütmekle beraber, İranda çoğunluğu babasının halifeleri olan Hâlidî şeyhleriyle iletişimi koparmamıştır. Ayrıca bir kısmıyla aile dostluğu ve akrabalık bulunan Hevraman beyzâdeleri⁹¹ ile Kürdistan yöneticisi Hüsamülmülk⁹² gibi İran'lı yerel yöneticilere yazdığı mektuplar Şeyh Ömer Ziyâeddin'in İran Şahı Nasirüddin Kaçar döneminde İran'lı yöneticilerle olan münasebetinin yazılı şahitleridir. Şeyh Ömer Ziyâeddin, Nasirüddin Şah'dan sonra tahta oturan Müzafferüddin Şah'a 1315/1897'de bir mektup yazarak onu övmüş ve kendisini tebrik etmiştir. Mektupta kullandığı cümleler özellikle 1880'lerde Seyyid Ubeydullah hadisesinden sonra İran'lı yöneticilerin Hâlidî şeyhlerine karşı takındıkları sert tavrı yumuşatmak ve faaliyetlerini rahatça yürütebilmek için izin ve destek istediği imajını vermektedir.

Şeyh Ömer Ziyâeddin'in Müzafferüddin Şah'a yazdığı mektupta kullandığı şu beyit meramını özetlemektedir:

سعادت آن کسی دارد که شه باشد بناه او
جو شه باشد بناه او فلک شد تکیه کاه او⁹³

*Mutlu kişi odur ki, ona sahip çıka Şah
Şah'ın sahip çıktığına, Felek olur Hâneğâh*

Şeyh Ömer Ziyâeddin 1318/1900'de Biyâre'de vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.⁹⁴

3.9. Şeyh Şemseddin Yûsuf el-Burhânî

Şeyh Osman Sirâceddin'in halifelerinden Şeyh Şemseddin Yûsuf, Mahabat şehrinin doğusuna düşen *Burhân köyü*'nde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi bilinmemektedir. Bilbas Aşiretine mensuptur.⁹⁵ Medrese tahsilinin ardından tasavvufa meyleden Şeyh Şemseddin Yûsuf, Biyâre'de postnişin olan Şeyh Osman Sirâceddin'in yanına giderek tasavvufi eğitim almıştır. Tarikat icazeti aldıktan sonra memleketi Mahabat'a dönen Şeyh Şemseddin, önce doğduğu Burhân köyü'nde irşada başlamış bir süre sonra Şerefkend köyü'ne giderek orada ikamet etmiştir. Bilhare satın aldığı Solavkan köyü'nde büyük bir tekke yaptırmıştır.⁹⁶

Şeyh Şemseddin Yûsuf, satın aldığı köyün arazilerinin dörtte birini yaptırdığı tekkeye bağışlamıştır. Böylece tekkede yürütülen ilmi ve tasavvufi hizmetler ile

90 Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 299-303.

91 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 213-214.

92 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 216-217.

93 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 276.

94 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 124.

95 Bilbas, Urmiye Gölünün güneybatısında meskûn olan altı farklı aşiretten oluşan bir aşiretler konfederasyonunun adıdır.

96 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 416.

orada barınan talebe ve müritlerin kimseye muhtaç olmadan eğitimlerini sürdürmelerini sağlamıştır. Şeyh Şemseddin ömrünün sonuna kadar bu tekkede irşad faaliyetleriyle meşgul olmuş, halkı ilim ve tasavvufun yanında çalışmaya, elinin emeğiyle geçinip kimseye yük olmamaya, en azından Kur'anı tecvitli okuyabilecek kadar medrese eğitimi almaya sevk etmiştir.⁹⁷

Şeyh Şemseddin Yûsuf, yerine kimseyi bırakmadığını vasiyet ederek 1333/1914'te Solavkan köyü'nde vefat etmiş ve kurduğu tekkenin yanına defnedilmiştir.⁹⁸

3.10. Şeyh Kemaleddin Biyarî

Ömer Ziyâeddin Biyarî'nin oğlu olan Şeyh Kemaleddin (Şeyh-i Kamil) olarak bilinir. 1340/1921'de Biyâre'den ayrılarak Taliş bölgesine gitmiştir. Önce Anberan bölgesinin tanınmış Hâlidî şeyhi Muhammed Said'in evinde bir süre kaldıktan sonra Erdebil civarındaki Sünnî köylerde irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Fakat İran'lı yöneticiler daha önceki Hâlidî şeyhleri gibi onun da faaliyetlerini kısıtlamak için onu Kerganrud mıntıkasının ileri gelenlerinden Seyyid Hidayet Eşref'in malikânesinde zorunlu ikamete tabi tutmuşlardır.⁹⁹

3.11. Şeyh Alaaddin Biyarî

Şeyh Alaaddin, Şeyh Ömer Ziyâeddin'in oğlu olup 1280/1863 yılında Tavile köyü'nde doğmuştur. Medrese eğitimini Molla Hamid el-Bîsarânî'nin yanında tamamlayan Şeyh Alaaddin, tasavvufî eğitimini amcası Şeyh Muhammed Bahâeddinden almıştır.¹⁰⁰

Babası Şeyh Ömer Ziyâeddin'in vefatından sonra Halepçe ile Biyâre köyü arasında yer alan Dereşiş köyü'nde ikamet etmeye başlamış ve orada bir tekke kurmuştur. Yaklaşık bir yıl sonra İran'a giderek önce Hevraman bölgesinde bulunan Servâbâd köyü'nde bir müddet kalmış, bilahare tekke inşa ettiği Durûd köyü'ne yerleşmiştir.¹⁰¹

İranda faaliyet gösteren Hâlidî şeyhleri içinde Şeyh Alaaddin el-Biyârî'nin ayrı bir yeri vardır. Çünkü onun Sine şehrinde açtığı Durûd Tekkesi Hâlidîliğin İrandaki en faal ve etkin irşad merkezi haline gelmiştir. Durûd Tekkesi ilmî ve tasavvufî faaliyetlerinden ayrı olarak bir sivil toplum kuruluşu gibi halka hizmet vermiştir. Birinci Dünya Savaşının sürdüğü 1336/1917 yılında meydana gelen kıtlık sebebiyle bölge halkı zor günler geçirince, Şeyh Alaaddin Durûd Tekkesi'nin

97 Çağlayan, *Şark Uleması*, s. 282.

98 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 416.

99 Algar, *Nakşibendîlik*, s. 329.

100 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 255; Abdurrezzak Abdurrahman Muhammed, *Serbürdeki Havraman Serdâneki Tavile*, (Tahran: Çaphâne-i Mahâret, 2005), s. 580.

101 Müderris, *Ulemâunâ*, s. 404.

bütün maddi olanaklarını seferber etmek suretiyle halkı bir nebze olsun rahatlatmaya çalışmıştır.¹⁰²

Durûd Tekkesi bölgede tanınan önemli bir ilim ve tasavvuf merkezi haline gelince farklı zamanlarda bölgeye gelen üst düzey İran'lı devlet ricali ve yerel yöneticilerin de ziyaret ettikleri bir yer haline gelmiştir. Örneğin İran'ın Ruslarla savaştığı bir dönemde Sultan İsmail Han Erdelanî Durûd Tekkesi'nde Şeyh Alaaddin'in misafiri olmuştur.¹⁰³

Birinci Dünya Savaşında Ruslar büyük bir askeri güçle İran üzerinden Irak'ın kuzeyindeki şehirlere saldırınca Osmanlı subaylarından Ömer Naci Bey hemen bölgeye intikal etmiş ve yerel halkın Ruslara karşı organize edilmesi ve silahlandırılması için bölgedeki meşayih ve ileri gelenlerle bir dizi görüşmeler yapmıştır. Görüştüğü kişiler içinde Tavilî Ailesine mensup Hevraman Hâlidî şeyhleri de bulunmaktadır. O dönem İranda buluna Şeyh Alaaddin Süleymaniye şehrinde yoğunlaşan çalışmalara destek olmak ve Rezav denen mıntıkada silahlı güçleri toplamak için girişimlerde bulunmuştur. Yaklaşık dört bin silahlı kişinin toplandığı Rezav mıntikasından Sine şehrine gidecek yerel ordunun başına Şeyh Alaaddin geçmiştir. Şeyh Alaaddin'in çocuklarının da iştirak ettiği¹⁰⁴ bu savaşta Ruslara karşı ciddi bir mücadele örneği verilmiş ve Ruslar etkin savunma karşısında geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Bu savaşta kardeşi Şeyh Necmeddin de İran'ın Merivan şehrine gönderilen ordunun başında yer almıştır.¹⁰⁵ Savaş sırasındaki hadiselerle şahit olan Üsteğmen Serezli Mehmed Ragıb'ın şu sözleri İranda Hâlidî şeyhlerinin gayretlerinin yanında halk nezdindeki saygınlıklarını da gözler önüne sermektedir:

“.....Halbuki şimdi buraların en muteber şeyhi adeta peygamber gibi addedilen Şeyh Necmeddin geliyor da kendisine ancak bir bardak çay ikram edilebiliyor.”¹⁰⁶

Kaçar Hanedanı'ndan Ahmed Şah dönemine rastlayan bu hadise, Hâlidî mensuplarının Osmanlıya verdikleri desteğin yanında İran topraklarında ciddi bir varlık ve saygınlıklarının bulunduğunu da ortaya koymaktadır.

Kardeşi Şeyh Necmeddin'in vefat etmesinden dolayı İran'daki Durûd Tekkesi'nden ayrılmak zorunda kalan Şeyh Alaaddin, 1338/1919'da Biyâre Tekkesi'nde posta oturmuştur.¹⁰⁷ Şeyh Alaaddin 1373/1953'te Biyâre'de vefat etmiştir.

102 Müderris, *Ulemâunâ*, s. 405.

103 Müftü, *Gevher-i Hakikat*, II, 72.

104 Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 968.

105 Muhammed Rauf Tavakkulî, *Târih-i Tasavvuf der Kurdistan*, (Tahran: İntişârât-ı Tavakkulî, 1381), s. 9.

106 Serezli Mehmed Ragıb, *Rus ve İngilizlere Karşı Bir Osmanlı Zabiti*, s. 92.

107 Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 580.

Sonuç

İran, bulunduğu coğrafya itibariyle eskiden beri önemini koruya gelmiştir. Bu coğrafyada uzun bir süreç sonunda meydana gelen ve çevresini de etkileyen dil ve kültürel doku, İranda egemen olan farklı güç ve hânedânlar tarafından benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. Miladî 7. Asırda Müslümanların egemen olduğu İran toprakları, sahip olduğu dil ve kültürle beraber İslam dünyasının bir parçası haline gelmiştir. Bu durum İran'ın Müslüman olmakla beraber her zaman onların genelinden farklı bir konumda yer almasına sebep olmuştur.

İranda çok sayıda devlet kurulmuş ve hânedân iş başına gelmiştir. 18. Asrın sonundan 20. Asrın ilk çeyreğine kadar İran'ı yöneten Kaçar Hânedânı da bunlardan biridir. Muhammed Ağa Han, Feth Ali Şah, Muhammed Şah, Nasirüddin Şah, Muzafferüddin Şah, Muhammed Ali Şah ve Ahmed Şah ile temsil edilen Kaçarlar dönemi, İran tarihindeki en netameli dönemlerden birini oluşturmaktadır. Kaçar Hanedanı'na mensup İran şahları, İran'ın kökleri eskiye dayanan devlet geleneği tecrübesinden yeterince istifade edememişlerdir. İranda merkezi bir otorite kuramayan Kaçarlar, bu açığı, yerel güçler ile bazı ruhanî liderlerin yardımıyla kapatma yoluna gitmişlerdir. Kaçarlar, yönetici olarak sahip oldukları şahlık payesinin yanında dinî bir kisveye bürünmekte de bir beis görmemişlerdir.

Kaçarların İranda yönetimlerini sağlamlaştırdıkları bir dönemde Irak- İran sınırında yer alan Süleymaniye şehrinde ortaya çıkan Nakşibendilik, çok geçmeden İran'ı da etkilemeye başlamıştır. Mevlânâ Hâlid ve halifelerinin irşad faaliyetleriyle, İran'ın kuzeybatısındaki şehirlerde yaşayan Sünnî Kürtler arasında Hâlidilik adıyla yayılmaya başlayan Nakşibendî tarikatı, kısa bir süre sonra İran-Azerbaycan sınırına yakın Taliş bölgesindeki Türkler ile Basra Körfezinde yaşayan yine Sünnî Araplar arasında tanınmaya başlamıştır. Kaçar Hânedânından Feth Ali Şah döneminde İranda Sünnî Kürtler, Türkler ve Araplar arasında toplumsal desteğini arttıran Hâlidilik, İran Şahı Muhammed Kaçar döneminde İranda en parlak yıllarını yaşamıştır. Bu dönemde Hâlidilik İranda Sünnîler arasında daha önce yayılma imkânı bulan Şâziliyye ve Kâdiriyye tarikatlarını geride bırakarak ilk sıraya yükselmiştir.

İranda tasavvufî faaliyetleri görülen çok sayıda Hâlidî şeyhi içinde Urmiye ve çevresindeki faaliyetleriyle gündeme gelen Seyyid Tâhâ Hakkârî, Seyyid Muhammed Salih Nehri ve yeğeni Seyyid Ubeydullah Nehri ile daha güneydeki Mahabat, Sakız, Merivan gibi şehirlerde faaliyet yürüten Şeyh Resûl Savuçbulakî, Şeyh Osman Sirâceddin et-Tavilî'nin çocukları ve halifeleri olan Şeyh Muhammed Bahâeddin et-Tavilî, Şeyh Alaaddin el-Biyârî, Şeyh Yûsuf el-Burhanî ve Taliş bölgesinde Hâlidiliği yayan Şeyh Hacı Mahmud Kürdistanî, Şeyh Şihabüddin Talişî ve Şeyh Muhammed Said el-Anberânî ve Şeyh Kemaleddin el-Biyârî en çok tanınanlardır.

Hâlidî şeyhleri Irak, Anadolu ve Kafkasya'da olduğu gibi İranda da sadece ilim ve tasavvufu meşgul olmamışlardır. İranda meydana gelen önemli siyasî ve toplumsal olaylara da doğrudan veya dolaylı olarak müdahil olmak suretiyle varlıklarını hissettirmişlerdir. Zaman zaman savaşla sonuçlanan Osmanlı-Rus ve İran ilişkilerinde Hâlidîlerin Sünnî düşünceyi destekleyen Osmanlı yanlısı tavırları etkili olmuştur. Bu nedenle İran devlet ricali, Hâlidîlerin İranda nûfûzlarını dikkate alarak hareket etmişlerdir.

Kaynakça

- Abrahamian, Ervand, *Modern İran Tarihi*, çev.: Dilek Şendil, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).
- Akyüz, Necati, *Sâdât-ı Kirâm Âlemi*, (y.y.: Kahraman Ofset, t.y.).
- Algar, Hamit, *Nakşibendilik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007).
- Averyanov, Pyotr İvanoviç, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2010).
- Azzâvî, Abbas, "Hulefâu Mevlânâ Hâlid", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Kürdî*, 2/2, (1974).
- el-Bağdâdî, Muhammed b. Süleyman, *el-Hadikatü'n-Nediyye fi Âdâbi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye ve'l-Behçeti'l-Hâlidîyye*, (Mısır: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1310).
- Bilge, M. Sadık, *Osmanlı Devleti ve Kafkasya*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005).
- el-Bervârî, Muhammed Zeki, *el-Kurd ve'd-Devletü'l-Osmâniyye*, (Dimaşk: Dâru'z-Zaman, 2009).
- el-Beytâr, Abdürrezzak, *Hilyetü'l-Beşer fi Târihi'l-Karni's-Sâlise Aşer I-III*, thk.: Muhammed Behçet el-Beytâr, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993).
- Bisârânî, Hamid Katib, *Riyâzü'l-Müşâkin fi Menâkib-i Mevlânâ Hâlid Ziyâiddîn*, Yazma nüsha, (Erbil 1316).
- Çağlayan, Mehmet, *Şark Uleması*, (İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996).
- Djalili, Mohammad Reza, Kellner, Thierry, *İrân'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi*, çev.: Reşat Uzman, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat yayınları, 2011).
- Ebûbekir, Ahmed Osman, *el-Âsâru'l-Kâmile*, haz.: Âzâd Ubeyd Sâlih, (Süleymaniye: Bin-gey Jin Yayınları, 2009).
- Erkan, Süleyman, *Kırım ve Kafkasya Göçleri*, (Trabzon: K.T.Ü Kafkasya ve Orta Asya Ülkeleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 1996).
- Feyzi, Keyumars, *Kıyâmu Şeyh Ubeydullah Şemzîni Der Devre-i Nasirüddin Şah-ı Kaçar*, (İlam: İntişârât-ı Cevher-i Hayat, 1391).
- Garthwaite, Gene R., *İran Tarihi*, çev.: Fethi Aytuna, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011).
- el-Hânî, Abdülmecid, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fi Hakâiki Ecillâi'n-Nakşibendiyye*, (Erbil: Matbaatu Ârâs, 2009).
- Hakan, Sinan, "Dini Bir Otoriteden Siyasi Bir Hüviyete: Seyyid Tâhâ -yı Nehri", *Uluslararası Mutasavvıf Seyyid Tâhâ -i Hakkâri Sempozyumu*, (İstanbul: Hakkâri Üniversitesi Yayınları, 2013).
- Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdü't-Tâlid fi Menâkibi-Şeyh Hâlid*, (İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, 1292).
- Hodgson, M.G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev.: Komisyon, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995).
- Hurşid Paşa, *Rihletü'l-Hudûd beyned-Devleti'l-Osmâniyye ve İran*, çev.: Mustafa Zehran, haz.: es-Safsâfi Ahmed el-Kutûrî, (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmi Li't-Tercüme, 2009).
- Karadeniz, Yılmaz, *İranda Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, (İstanbul: Bakış Yayınları, 2006).

- Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Kavuncu, Mustafa, *Seyyid Ahmed Arvasi Hayatı-Tefekkürü-Eserleri*, (İstanbul: Burak Yayınları, t.y.).
- Kramers, J.H., “İran, Tarihi ve Etnografik Bakış”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, t.y.).
- Komisyon, *Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2010).
- Korkusuz, M. Şefik, *Nehri'den Hazne'ye Meşayih Nakşibendî*, (İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010).
- Lewisohn, Leonard, *Miras-ı Tasavvuf I-II*, çev.: Mecdüddin Keyvânî, (Tahran: Neşr-i Merkez, 1384).
- Mehmed Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, sad.: Nihat Yazar, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1973).
- Memiş, Abdurrahman, *Hâlid-i Bağdadî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, (İstanbul: Kitabevi, 2000).
- Muhammed, Abdurrezzak Abdurrahman, *Serbürdeki Havraman Serdâneki Tavile*, (Tahran: Çaphâne-i Mahâret, 2005).
- Muhammedoğlu, Aliyev Salih, “İran, Osmanlı İnan Münasebetleri”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), 2000.
- Müderriş, Abdülkerim, *‘Ulemâunâ fî Hidmeti’l-İlmi Ve’l-Din*, (Bağdat: Dâru’l-Hürriyye, 1983).
- *Yâd-ı Merdân*, (Hevler: Çaphâne-i Ârâs, 2011).
- Müftî, Muhsin, *Gevher-i Hakikat*, (Hevler: Çaphâne-i Zankoyi Selahaddin, 2001).
- Naskalı, Esko, “İran”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), 2000.
- en-Necdî, Osman b. Sind el-Vâilî, *Asfa’l-mevârid min silsâli ahvâlî’l-imam Hâlid*, (Mısır: el-Matbaatü’l-İlmiyye, 1310).
- Nehri, Ubeydullah, *Tuhfetü’l-Ahbâb*, haz.: Seyyid İslam Duâgu, (Urumiye: İntişârâtı Hüseyinî, 1978).
- Olson, Robert, *Târîhu’l-Kifâhi’l-Kavmiyyi’l-Kürdî*, çev.: Ahmed Mahmud el-Halil, (Beyrut: Dâru’l-Fârâbî, 2013).
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994).
- Potter, Lawrence G., “Moğollar Sonrası İranda Süfiler ve Sultanlar”, çev.: Hanifi Şahin, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 28(2011).
- Rûhânî, Baba Merdoh, *Târîh-i Meşâhir-i Kurd*, (Tahran: İntişârât-ı Surûş, 1382).
- Sahib, Muhammed Es’ad, *Buğyetü’l-Vâcid fî Mektûbatı Hazreti Mevlânâ Hâlid*, (Dimişk: Matbaatu’t-terakkî, 1334).
- es-Selefi, ed-Duskî, Abdulmecid, Tahsin İbrahim, *Mu’cemuş-Şu’arâi’l-Kurd*, (Duhok: Sipîrêz, 2008).
- Serkis, Ya’kûb, *Mebâhis Irakîyye*, (Bağdat: Şirketü’t-Ticâre ve’t-Tibâati’l-Mahdüde, 1948).
- Serezli Mehmed Ragıb, *Rus ve İngilizlere Karşı Bir Osmanlı Zabiti (1917-1918)*, haz.: Raif İvecan, Ahmet Efiloğlu, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011).
- Sümer, Faruk, “Kaçarlar”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), 2001.
- Taşyürek, Muzaffer, *Hatme-i Hâcegân Sultanları*, (İstanbul: Hâcegan Yayınları, 2003).
- Tavakkulî, Muhammed Raûf, *Târîh-i Tasavvuf der Kurdistan*, (Tahran: İntişârât-ı Tavakkulî, 1381).
- Ya’kûbî, Ahmed b. Ebî Ya’kûb b. Câfer b. Vehb b. Vâdih, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1992).
- Yılmaz, H. Kamil, “Tâha’l-Hakkâri”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1995).

Beytüşşebap Tarihi Üzerine Notlar*

Hüseyin GÜNEŞ**

Özet

Klasik İslam tarihi kaynaklarında "Elki" adıyla anılan Beytüşşebap, oldukça eski bir yerleşim merkezi olup tarih içerisinde Hurriler, Mittaniler, Asurlular ve Urartuların egemenlik alanına dâhil olmuştur. Romalılar ile Persler arasında da zaman zaman el değiştiren bölge İslamiyet'in doğuşu sırasında Sasanilerin hâkimiyeti altındaydı. Burası Hz. Ömer döneminde Müslümanların eline geçti. Akabinde bölgede hüküm süren Emeviler, Abbasiler ve diğer hanedanlıkların idaresi altına girdi. Makalede, başta İslam tarihi kaynakları olmak üzere Beytüşşebap tarihiyle ilgili veriler incelenerek şehrin tarihi geçmiş, özellikle İslamiyet'in ilk asırlarındaki durumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Zevezân, Ermeniye, Şırnak, Beytüşşebap.

Notes on The History of Baytushabap

Abstract

Baytushabap known as "Elkie" in classical Islamic history sources is a very old settlement in the history. The city has been included in the territory of Hurrians, Mittanie, Assyrians and Urartu. Also it changed hands from time to time between the Romans and the Persians. It was under the rule of the Sassanids during the birth of Islam and passed into the hands of the Muslims during the reign of Caliph Umar. Subsequently came under the administration of the Umayyad, Abbasid and other dynasties prevailing in the region. In this paper, Baytushabap data will be examined, especially on the history of Islamic history sources. Thus the city's history, especially in the early centuries of Islam, and the status of it will be tried to determine.

Keywords: History of Islam, Zevezân, Armenians, Sırnak, Baytushabap.

* Bu makale, Beytüşşebap ve Molla Hüseyin Batevî Uluslararası Sempozyumunda (20-21 Eylül 2014, Şırnak) sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi A.B.D.
huseyingunes072@gmail.com.

GİRİŞ

Beytüşşebap, Şırnak iline bağlı bir ilçedir. İlçe nüfusu, 2011 yılı istatistiklerine göre 5.619'u şehir merkezi olmak üzere toplamda 17.836 kişiden oluşmaktadır. İlçede Elki, Ali Çavuş, Karşıyaka ve Pınarbaşı isimli 4 merkez mahalle, 1 adet belde ve 26 köy mevcuttur. Doğusunda Hakkâri, batısında Pervari, kuzeyinde Çatak ve Gürpınar, güneyinde ise Çukurca ve Uludere yer almaktadır. Şırnak iline yaklaşık 120 km. mesafededir. Yaz aylarında il merkezine ulaşım 3 saati bulmaktadır. Kış aylarında ise yoğun kar yağışı nedeniyle bazen yollar kapanmaktadır. Yolların açık olduğu zamanlarda mesafe 4 saati bulmaktadır.

Beytüşşebap, coğrafi açıdan dağlık ve engebeli bir arazi yapısına sahiptir. İlçenin doğusunda yer alan Altın Dağları ve batısında yer alan Tanin Dağları, ilçe sınırları içerisinde keşişmektedir. Ayrıca, ilçede Kato Dağı ve Komtik Dağı mevcuttur. En önemli akarsuyu Habur Çayı'nın kollarıdır. Rakımı 1650 metre olup en yüksek noktası 3300 metreyi bulan Altın Dağları'dır. Feraşın, Laleşi, Meydana Zengil, Meydana Kolya yaylaları mevcuttur. İklimi, tipik karasal iklim özellikleri taşımaktadır. Yazları sıcak, kışları sert ve yağışlıdır.

Halkın genel geçim kaynağı hayvancılıktır. Onun için yaz aylarını yaylalarda geçirmektedirler. Ayrıca her sene düzenli olarak Kuzu Kırpma Festivali (Berxbır) yoğun bir katılımımla Laleşi Yaylası'nda kutlanmaktadır. Zümrüt Kaplıcaları mevcuttur. İlk Kürtçe Mevlid-i Şerif olarak kabul edilen eserin müellifi Molla Hüseyin el-Batevî'nin kabri Güneyyaka köyündedir.

Ülkemizin ücra bir köşesinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerimizin keşiştiği noktada yer alan bu küçük ilçemizin günümüzdeki genel durumu bu şekildedir.¹ Bu çalışmadaki amacımız, söz konusu ilçemizin tarihiyle ilgili malumatı

1 Söz konusu bilgiler, ilçe kaymakamlığının internet sitesi ve ilçe sakinlerinin verdiği malumatlara dayanmaktadır. Bk. <http://www.beytussebab.gov.tr>. (Erişim Tarihi: 27.03.2015.)

bir araya getirmek suretiyle şehrin geçmişine ışık tutmaktır. Ana referanslarımız klasik İslam tarihi, coğrafya ve büldan türü kitaplardır. Bununla birlikte çalışmamızda tali kaynaklar ve günümüz araştırmaları da incelenmiş ve bunlardan da istifade edilmiştir.

1. Tarihi Coğrafyası

Beytüşşebap, klasik İslam Tarihi kaynaklarında “Elki” adıyla anılmaktadır. Nitekim Yakut’un, Mu’cemü’l-Büldan adlı coğrafya sözlüğünün Elkî (أَلْقِي) başlığı altında bu yerleşim merkezini, “*Musul hükümdarına ait Zevezân mıntkasındaki sağlam kalelerden biri*” şeklinde tanımladığını görüyoruz.² Son dönem Osmanlı kayıtlarında geçmekle birlikte,³ “Beytüşşebap” ismine eski kaynaklarda rastlayamadık. Bu adın “gençlerin evi” anlamında Arapça bir terkip olduğu yaygın olarak bilinmekteyse de onun Aramice “Beth Şabath” terkibinden bozma olduğu ve bu ismin bölgede yaşadığı düşünülen Museviler tarafından verildiği anlaşılmaktadır.⁴

Müslüman Coğrafyacılar, Beytüşşebap’ın içinde bulunduğu mıntıkayı bazen Hakkâriye, bazen de Zevezân adıyla anmışlardır. Ancak ikincisinin daha geniş bir alanı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Hakkâriye, Cizre’nin de içinde bulunduğu Musul’un üst tarafında bulunan şehir, kasaba ve köylerin bulunduğu bölgenin ismidir.⁵ Daha genel bir anlatımla Hakkâriye, Musul’un yukarısında yer alan dağlık alandır.⁶ Zevezân da Ermeniyeye dağlarıyla Ahlat, Azerbaycan, Diyar-ı Bekir ve Musul arasındaki bölgedir.⁷ Yine söz konusu yer adlarının kaynaklardaki kullanımlarından anlaşıldığı kadarıyla Hakkâriye, daha çok Beytüşşebap’ın doğu tarafını, Zevezân ise batı kısmını ifade etse de bazen her ikisi aynı mekâna işaret eder.

Yakut’un anlattığına göre bölgede hepsi Beşneviye ve Buhtiye Kürtlerine ait çok sayıda muhkem kale bulunmaktadır. Berka ve Beşir kaleleri Beşnevilerin; Cürzekîl, Âtil ve Allûs kaleleri Buhtilerin idaresi altındadır. Elkî (Beytüşşebap), Erveh (Eruh), Bahevah, Berhu, Kinkiver, Niruh ve Havşeb kaleleri ise Musul hükümdarına tabidir.⁸

İslam coğrafyasının geleneksel idarî taksimatında Zevezân bölgesi, Ermeniyeye eyaleti dâhilinde gösterilir. İç ve dış (ya da yakın ve uzak) olmak üzere iki parça halinde tanımlanan eyaletin iç kısmını (el-Ermeniyeye ed-Dâhile) Debil, Neşevâ,

2 Yakût, Ebû Abdullah Yakût b. Abdullah el-Hamevî (626/1228), *Mu’cemü’l-Büldân*, Dâru Sâdir, Beyrut 1977, I, 246.

3 Bk. *Van Salnamesi*, h. 1315 (1897-1898), s. 200, 204; Şemseddin Sami, *Kâmûsu’l- A’lâm*, İstanbul 1889, II, 1425; Cuinet, *Vital, La Turquie D’Asie*, Paris 1891, II, 755.

4 <http://www.nisanyanmap.com>, Erişim Tarihi: 10.09.2014.

5 Yakût, *Mu’cemü’l-Büldân*, V, 408.

6 İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fi Târîhi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Dâri’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, VII, 17.

7 Yakût, *Mu’cemü’l-Büldân*, III, 158.

8 Yakût, *Mu’cemü’l-Büldân*, III, 158.

Kalikalâ (Erzurum) ve kuzeyi oluşturan dış kısmını ise (el-Ermeniye el-Hârice) Berkirî, Ahlat, Erciş, Vestân ve Zevezân tamamlıyordu.⁹

Söz konusu bölgenin daha eski kaynaklarda Kardû (Korduene, Kordukh, Kordikh) adıyla anıldığı ve merkezinin Elki olduğu söylenmektedir.¹⁰ Nitekim Tannin Dağları'nda bulunan ve Yeni Taş Devri'ne (Neolitik) ışık tutan kaya resimleri bunun bir kanıtı olarak günümüzde varlığını sürdürmektedir.¹¹ Kürtlerin ataları kabul edilen Kardulardan (Kar-da-ka) ilk defa m.ö. 2000 yılına tarihlendirilen bir Sümer eşik taşında söz edildiği anlaşılmaktadır. Ksenophon'un m.ö. 401-400'lerde yazdığı Anabasis (Onbinlerin Dönüşü) adlı eserinde anlattıkları sayesinde Kardular (Kardukh) daha bilinir oldular.¹²

İslamiyet'in doğuşu sırasında bölge, Sasani hâkimiyeti altındaydı ve aynı zamanda kadim Doğu-Batı çatışmasının merkezinde sayılırdı. Rasûlayn (Ceylanpınar) ve Fırat'a kadar olan bölge Romalılara, Nusaybin ve Dicle'ye kadar olan bölge ise İranlılara aitti. Mardin ve Dârâ ovası, Sincar ve çöle kadar İranlıların; Mardin dağları, Dârâ ve Tûr Abdîn Romalılarındı. Romalılar ile İranlılar arasındaki gözetleme kulesi, Dârâ ve Nusaybin arasında yer alan Serce kalesiydi.¹³

2. İslam Hâkimiyetine Girişi

Hz. Ömer döneminde hızını artıran fetih hareketleri neticesinde Beytüşşebap'ın içinde bulunduğu Zevezân mıntıkası İslam hâkimiyeti altına girdi. İyaz b. Ğanm ve Ebû Musa el-Eş'arî gibi sahabilerin komutasındaki İslam orduları önce Ruha'ya girdiler. Akabinde Harran, Nusaybin, Mardin ve Dara'yı aldılar. Zevezân'ı fethettikten sonra Kardâ (Cizre) ve Bazedbâ'yı itaat altına alan ordu, Erzen (Siirt) üzerinden Bitlis ve Ahlat'a kadar ilerledi (19/640).¹⁴

9 İbn Havkal, Ebû'l-Kâsim en-Nasibi (IV/X. yy.), *Kitâbu Süreti'l-Arz*, Dâru Sâdir, Beyrut 1938, II, 343; İdrisi, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hammûdi (560/1165), *Nüzhetü'l-Müstak fi İhtirâki'l-Âfâk*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1409, II, 824.

10 Minorsky, V, "Kürtler", *İA*, İstanbul 1977, VI, 1091.

11 *Şırnak Kültür Envanteri*, edit. Mehmet Top, Anıt Matbaa, Ankara 2010, s. 26. Ayrıca bk. Gülenç, Ahmet, *Osmanlı İdari Taksimatında Şırnak Kazası ve Aşiretler Arası Mücadeleler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep 2013, s. 10.

12 Minorsky, "Kürtler", *İA*, VI, 1089. Kyros komutasında doğu seferine çıkan Yunan askerleri dönüştürmüş düşmanlarının saldırıları karşısında Dicle nehrini geçemeyince Kardukh'ların dağlarına tırmandılar. Öncesinde bölge hakkında ele geçirdikleri esirler vasıtasıyla bilgi sahibi olmaya çalıştılar. Söz konusu kişilerin anlattığına göre Kardukh'lar ülkesi halkı dağlarda yaşayan savaşçı bir millet olup Kral'a bağlı değillerdi. Hatta eskiden Kral'ın üzerlerine gönderdiği yüz yirmi bin kişilik ordudan tek bir kişiyi geride bırakmamışlardı. Bununla birlikte ovayı yöneten satrapla barış halindediler. Kardukh topraklarına giren Yunanlılar, sarp ve dik dağların yamaçlarında, dar ve kıvrımlı vadilerde zorlukla yol alıyorlardı. Bölge halkının krala düşman olması hasebiyle dostça geçmelerine müsaade edeceklerini umuyorlardı. Fakat geçtikleri yerleşim birimlerindeki meskûn halk dağlara sığınarak köylerine giren askerlere saldırılar düzenliyordu. Ufak çaplı saldırılar gittikçe yerini daha büyük saldırılara bırakıyordu. Onun için tutsakları ve ağırlıklarını geride bırakarak hızla bölgeden uzaklaşmaya çalıştılar. Fakat geçitlerde maruz kaldıkları saldırılar nedeniyle büyük sıkıntılar çektiler. Burada verdikleri kayıplar daha önce Kral'a karşı yaptıkları savaşta ve akabinde verdikleri kayıplardan fazlaydı. Bk. Ksenophon, *Anabasis (Onbinlerin Dönüşü)*, çev. Tanju Gökçöl, Hürriyet Yay., İstanbul 1974, s. 109-121.

13 Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim (182/798), *Kitâbü'l-Harâc*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1979, s. 39.

14 Belâzürî, Ahmed, b. Yahya (279/892), *Fütühu'l-Bıldân*, thk. A. Enis et-Tabbâ' – Ö. Enis et-Tabbâ, Müessesetü'l-

Bölgenin İslam hâkimiyeti altına girdiği sırada nüfusun çoğunluğunu teşkil eden Kürtlerin yanı sıra Ermenilerin de önemli bir yekûn oluşturduğu anlaşılmaktadır.¹⁵ Bunların geneli Mecusi'ydiler. Mecusilik, başka bir ifadeyle Zerdüş inancı, Hz. İsa'nın doğumundan altı asır önce Fars ve Med ülkesinde ortaya çıkmıştı. Bundan bir süre sonra bu inanç, İran devletinin resmi dini haline gelince, Kürt halkı da bu yeni inancı benimsemişti. Bu arada Hıristiyanlık da miladın ilk yıllarında Ermenistan'a kadar ulaşmıştı. Ancak buralarda dördüncü asrın başlarına kadar rağbet görmedi. Bu tarihten sonra Roma'nın desteğini alan Hıristiyanlık, Ermeniler ve kralları Tigran tarafından benimsendi. Bununla birlikte çok azı müstesna köylüler, göçebeler, ovaları ve dağları mesken tutan halk bu yeni dine bağlanmadı. Keşişlerin teşvik ve propagandalarına rağmen bunlar Kürtlerle birlikte eski inançları olan Zerdüş dinine bağlı kalmaya devam ettiler.¹⁶

Araştırmalar, Kürtler arasında uzun süre putlara, ağaçlara ve güneşe tapanların varlığına işaret ettiği gibi, çok olmasa bile bir kısmının Hıristiyanlığa geçtiğini göstermektedir.¹⁷ Nitekim Mes'udi, Musul ve Cudi Dağı boyunca Hıristiyan olan Kürtlerin varlığına işaret etmiştir.¹⁸ Yine Miladi X. asırda, Ninova'dan başlayarak Dicle'nin akış yönündeki bütün kasaba ve köylerde Yahudi cemaatlerinin olduğu ve Cizre'de dört bin Yahudi'nin yaşadığı göz önünde bulundurulursa,¹⁹ İslam fetihleri sürecinde bölgede önemli sayıda Yahudi varlığının mevcut olduğu sonucunu da çıkarabiliriz.

Bilindiği gibi Müslüman fatihler, ele geçirdikleri toprakların yerli halkına kendi dinlerini dayatma yoluna gitmemişlerdir. Onun için İslam hâkimiyeti altına giren farklı inançlara mensup insanlar asırlar boyunca eski inançlarını korumaya devam ettiler. Nitekim Emeviler (661-750) dönemi boyunca kadim inançlarını muhafaza eden bölge halkı, Abbasiler (750-1258) döneminin ortalarına doğru, muhtemelen devlet idaresinde etkinliği giderek artan İranlılar arasında İslamiyet'in yayılmaya başlamasıyla yeni dine geçmeye başladı. İslamlaşma, Abbasi devleti bünyesinde varlık gösteren ve yarı bağımsız idari oluşumlardan sayılan

Meârif, Beyrut 1987, s. 242; İbnü'l-Esir, İzzüddin b. Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi'l-Târih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, II, 379. Bâzebdânın fethi ve İslamlaşması konusu için bk. Akbaş, Mehmet, "Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Döneminde İdil", *Geçmişten Günümüze İdil (Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri)*, Edit. Nesim Doru, İstanbul 2011, s. 45-57; Güneş, Hüseyin, "Emeviler Döneminde İdil", *Geçmişten Günümüze İdil (Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri)*, Edit. Nesim Doru, İstanbul 2011, s. 60-63.

15 İbn Miskeveyh, Ebü Ali Ahmed b. Muhammed (421/1030), *Tecâribu'l-Ümem*, thk. S. K. Hasan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, V, 223; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 158; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 74; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Kitabü'l-İber*, Ofset baskı, Beyrut, 1979, IV, 260.

16 Zeki Beg, Muhammed Emin (1948), *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, çev. Vahdetin İnce, vd., Nubihar yay., İstanbul 2011, s. 122-123.

17 Zeki Beg, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, s. 270.

18 Mes'ûdi, Ali b. Hüseyin (346/957), *Mürücu'z-Zeheb ve Meâdimü'l-Cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'i, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005, II, 97.

19 Ömer Tokuş, *Hamdâniler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2006, s. 85.

Şii karakterli Hamdaniler (905-1004) ve Büveyhiler (932-1062) döneminden ziyade Sünni karakterli Mervaniler (983-1085) ve Zengiler (1127-1233) döneminde bölgede ivme kazandı.²⁰

3. Siyasî ve İdarî Hareketlilik

Hülefa-i Raşidin dönemine bakıldığında; Hz. Ömer dönemindeki fetih hareketleri ile Hz. Osman döneminin ilk yıllarında daha önce fethedilmiş olan bölgeler üzerindeki hâkimiyeti pekiştirmeye dönük faaliyetler dışında bölgenin sakin olduğunu söylemek mümkündür. Sükûnet, Emeviler dönemi ile Abbasilerin ikinci dönemine kadar sürmüş olmalıdır. Bununla birlikte söz konusu hanedanlıkların el değiştirmesi sürecinde bazı hareketliliklerin yaşanmış olması muhtemeldir. Daha sonraları Abbasi devletinin geniş toprakları içinde zuhur eden emirlikler arasında sürüp giden hâkimiyet mücadeleleri neticesinde Beytüşşebap ve çevresinde zaman zaman hareketlenmeler yaşandığı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Değişik zamanlarda gerçekleşen bu hadiseleri şu şekilde aktarabiliriz:

Musul yönetimi Hamdanî hanedanından Seyfûddeve'nin babasının ölümünden sonra elinden alınıp amcası Ebü'l-Alâ' Said'e verilmişti. Kendisine de Diyâr-ı Rebia'nın batısı ile Nusaybin, Sincar, Habur, Meyyafarikin (Silvan) ve Erzen (Sirt) verilmişti. Ancak Hasan, daha sonra Musul'u geri alıp amcasını öldürttü (323/935). Bu olaya kızan Halife Razî Billah, veziri İbn Mukle'yi onun üzerine gönderdi. Seyfûddeve, bunun üzerine Beytüşşebap'taki Tanin (et-Tinîn) Dağlarına sığındı. Bağdat'ta zuhur eden karışıklıklar üzerine vezir geri dönünce Seyfûddeve, Musul'u tekrar ele geçirdi. Akabinde halifeye bölgedeki egemenliğini kabul ettirdi.²¹

Bir süre sonra hâkimiyet alanını genişletme gayretinde olan Büveyhî lideri Adududdevle, 369/979 senesinde Musul'a bağlı Hakkâriye Kürtlerinin üzerine ordu gönderdi. Uzun süre kalelerinde kuşatma altına alınan halk, orduyu geri çekilmeye zorlayacağı ümidiyle karın düşmesini beklediler. Ancak kar yağmayınca teslim oldular. Orduyla birlikte Musul'a gidenler yolda ihanete uğrayıp Malesayâda²² asılarak katledildiler.²³

Azerbaycan ve İran'ın kuzeybatısında IV. (X.) yüzyıl başları ile 463 (1071) yılları arasında hüküm süren Revvâdilerin lideri Ebû Mansûr Vehsûdân döneminde bölgeye ilk Oğuz göçleri başladı. 420 (1029) yılında Tebriz'e gelen 2000 çadır-

20 Bk. Güneş, Hüseyin, "Tür Abdin Yöresinin İslâmlaşma Süreci", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, cilt: III, sayı: 6, s. 93-94.

21 İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, V, 185; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 41-42. Ayrıca bk. Karaaslan, N. Ünal, "Hamdaniler", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 446.

22 Cizre yakınlarında bulunan küçük bir yerleşim merkezidir. Bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, V, 158.

23 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 373; Ebü'l-Fidâ, İmâduddin İsmail b. Ali (732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, II, 121; İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. A. A. et-Türki, Dâru Hicr, İmbabe 1997, XV, 399.

lık Oğuz halkı Vehsûdân'ın ordusuna katıldı. 429'da (1038) bölgeye ikinci Oğuz göçü gerçekleşti. Göçebe Oğuzlar, Ermeniler'e karşı yaptıkları saldırının ardından Hezbâniye Kürtleri'ne hücum ettiler. Bunun üzerine aralarında düşmanlık bulunan Ebü'l-Heycâ b. Rebîbüddeve ile Vehsûdân birleşerek Oğuzlar'ın üzerine yürüdüler. Bir kısmını katledip bazısını Rey ve Hemedan'a sürdüler. Vehsûdân 432'de (1041) bölgede kalan Oğuz liderlerini ise bir ziyafet esnasında öldürttü. Urmiye'ye yerleşmiş olan Oğuzlar bu olayın ardından Musul'a göç ettiler.²⁴ Bu göçler sırasında Beytüşşebap ve çevresindeki Kürtlerle Oğuzlar arasında şiddetli çatışmaların yaşandığı kaydedilmektedir. Oğuz saldırıları karşısında mağlup olan Kürtler, dağlara ve dar geçitlere çekildiler; akabinde kendilerini takip eden Oğuzlara ağır kayıplar verdirek onları bölgeden uzaklaştırdılar.²⁵ Ancak ertesi yıl (433/1042) Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in kardeşi İbrahim Yınal'ın Rey'e geldiğini duyan Oğuzlar, buradan Azerbaycan'a kaçtılar. Hem bölge halkının rahatsızlığı hem de İbrahim Yınal'ın onları takip etmesi üzerine kiraladıkları bazı Kürt rehberler eşliğinde Zevezân dağlarını geçerek Cizre'ye ulaştılar. Buka, Nasgülü ve diğer bazı liderlerin idaresindeki Oğuzlar; Kardâ, Bazebdâ, Haseniye ve Fişabur'u talan ederek Diyarbakır'a yürüdüler. Oğuz lideri Mansur b. Gazgalî ise Cizre'nin doğu yakasında kaldı. O sırada Cizre'nin başında Mervanî emiri Nasruddevle'nin oğlu Süleyman bulunuyordu. Süleyman, burada kalan Oğuzların lideriyle anlaşma yoluna gitti ve kış sonuna kadar Cizre'de kalmalarına müsaade edeceğini bildirdi. Ancak yemeğe davet ettiği Oğuz liderini şehre girince tutuklatıp hapsetti. Bunun üzerine Oğuzlar etrafa dağıldılar. Durumdan haberdar edilen Ukaylî emiri Kırvaş da Oğuzların üzerine kalabalık bir ordu gönderdi. Beşneviye Kürtleri, Fenek halkı ve Nasruddevle'nin askerlerinin iştirak ettiği Kırvaş, Oğuzları takibe koyuldu. Oğuzlar ellerindeki ganimetleri geri vererek anlaşmak istedilerse de Kırvaş razı olmadı. Yapılan savaşta galip gelen Oğuzlar çevreyi yağmalamaya devam ettiler (433/1041-42). Oğuzların bir kısmı Nusaybin ve Sincar'a geçip ardından tekrar Cizre'yi kuşatma altına aldı. Diğer bir kısmı da Diyarbakır'ı tahrip etti. Bunun üzerine Mervanilerin lideri Nasruddevle Cizre'de esir tutulan liderleri Mansur'un serbest bırakılması koşuluyla bölgeyi terk etmeleri için onlarla anlaşma yoluna gitti. Ancak liderleri serbest bırakılıp kendilerine mallar gönderildiği halde sözlerinde durmadılar. Nusaybin, Sincar, Habur ve civar bölgeleri dolaşarak yağmaladılar. Akabinde önlerinden kaçan Kırvaş'ı takip ederek Musul'u ele geçirdiler.²⁶

Tuğrul Bey de Arslan Besasir'in isyanı sırasında Musul'a giderken Cizre'yi kuşattı. Cizre hâkimi Nasrüddevle b. Mervân, halkın sıkıntıya maruz kaldığını ve Tuğrul Bey ile başa çıkamayacağını anlayınca kendisinin bu bölgede Rumlarla ci-

24 Tomar, Cengiz, "Revvâdiler", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 36.

25 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 721; İbn Haldûn, *Kitabü'l-İber*, IV, 260.

26 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 722-724; İbn Haldûn, *Kitabü'l-İber*, IV, 318. Ayrıca bk. Bezer, G. Ögün, "Ukayliler", *DİA*, İstanbul 2012, XXXII, 60.

hat ettiğini söyleyerek barış teklifinde bulundu. 100.000 dinar para ve değerli hediyeler takdim etti. Böylece Tuğrul Bey ile dostluk tesis etti ve Selçuklulara tâbi oldu (1057).²⁷ Mervaniler'in elinde olan bu topraklar Sultan Melikşah tarafından 478'de (1085) Büyük Selçuklu Devleti'nin sınırları içine dâhil edildi.²⁸ Ancak bölgedeki hareketlilik durmadı. 509/1115 yılında bölgedeki Kürtlerin huzursuzluk çıkarmaları ve yol emniyetini ihlâl etmeleri üzerine Irak Selçuklu Sultanı Mahmud'un Musul ve Azerbaycan emirlerinden Cüyüş Bey, Beytüşşebap'ın içinde bulunduğu Hakkâriye ve Zevezân mıntikasındaki birçok kaleyi zapt etti ve bölgede emniyeti sağladı.²⁹

Daha sonra sırasıyla Zengiler ve Eyyübiler yöreye hâkim oldular. Söz konusu hareketlilik çerçevesinde Musul Atabeyi İmaduddin Zengî'nin Hakkâriye mıntikasına 528/1134 yılında kapsamlı bir harekât başlattığını görüyoruz. Çünkü bölgedeki güç dengelerini elinde bulundurmak amacıyla Abbasi halifesi Müsterşid Billah'la girdiği mücadelede bölge halkı onun karşısında yer almıştı. Zengî, bu çerçevede Humeydiye Kürtlerini yerlerinden edince içinde Beytüşşebap'ın da bulunduğu toprakların sahibi Ebü'l-Heycâ el-Hakkârî hediyeler gönderip eman diledi. Akabinde bizzat Musul'a Zengî'nin yanına gitti. Orada bir süre kaldıktan sonra da vefat etti. Ebü'l-Heycâ, Musul'a giderken Bavo el-Ezcî'yi beylik merkezi Âşib kalesinde yerine vekil bırakmıştı. Ebü'l-Heycâ ölünce Bavo burayı bırakmak istemedi. Bunun üzerine Zengî Musul'dan harekete geçti. Kaledekilerin hepsi savaşmak için dışarı çıktılar. Onların bu şekilde kaleden uzaklaştıklarını fırsat bilen Zengî, saldırıya geçerek onları hezimete uğrattı. Birçoğu kılıçtan geçirildiği gibi bazıları esir alındı. Aralarında Bavo'nun da bulunduğu Kürt liderlerinden oluşan bir grubu idam ettikten sonra Zengî, Musul'a geri döndü. Diğer kalelerin itaatini sağlamak amacıyla naibi Nasiruddin Çakar'ı bölgeye gönderdi. Âşib kalesini yıkan Nasiruddin Çakar, Kühyece, Nuşa ve Çallab kalelerini boşalttı. Elki, Ferah, Kuşir, Zaferan ve Niruvve kalelerine de asker gönderip buraları itaat altına aldı.³⁰

Beytüşşebap mıntikası, Zengilerin devamı niteliğindeki Eyyübiler zamanında, önceki dönemlere nispetle daha sakin görünmektedir. Yine de Selahaddin-i Eyyübî'nin, Musul'daki iktidarını pekiştirmek için 581/1185 yılında yaptığı sefer sırasında bölgenin hareketlendiği görülmektedir. Bölge halkından olan Ali b. Ahmed el-Meştûb el-Hakkârî, Selahaddin'in önde gelen komutanlarından biriydi. Onun için Hakkâriye mıntikasından topladığı Kürtleri yanına alarak Selahaddin'in bu sefer sırasında amacına ulaşmasını sağlamaya çalıştı.³¹ Selahaddin'in iktidara

27 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 142-143. Ayrıca bk. Tuncel, Metin, "Cizre", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 38.

28 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 300.

29 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 680.

30 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 52-53; Ebü Şâme, Şehabeddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (665/1268), *Uyûnu'r-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997, I, 135; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, III, 8; İbn Haldûn, *Kitabü'l-İber*, V, 229-230.

31 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 6; Ebü Şâme, *Uyûnu'r-Ravzateyn*, III, 230; İbn Haldûn, *Kitabü'l-İber*, V, 262, 303.

gelmesinde de Hakkâriye mıntikasına mensup askeriye ve ilmiye sınıftan insanların desteğinin olduğunu unutmamak gerekir.³² Kuşkusuz bunda Selahaddin'in, kendi hemşerileri olmasının payı büyüktü.

Bununla birlikte aynı sene (581/1185) basit bir hadise nedeniyle Türkmenlerle bölge Kürtleri arasında şiddetli çatışmaların patlak verdiğini görüyoruz. Türkmenlere ait bir düğün alayı Zevezân mıntikasındaki kalelerin birinin önünden geçmişti. Kale halkı düğün sahiplerinden düğün yemeği vermelerini talep ettiler. Talepleri reddedilince de kavga çıkardılar. Akabinde meseleye müdahil olan kale sahibi damadı alıp öldürdü. Bunun üzerine Türkmenler ayaklandı ve çok sayıda Kürt'ü öldürdüler. Kürtler de karşılık verince aralarında senelerce süren kan davaları baş gösterdi. Olaylar Cezire, Diyâr-ı Bekir, Ahlat, Şam, Şehrezur ve Azerbaycan'a sıçradı. Sayısız insan öldü, yollar kesildi, mallar talan edildi. Sonunda Musul valisi Mücahidüddin Kaymaz'ın girişimleriyle Kürtlerle Türkmenlerin liderleri bir araya getirilerek aralarında sulh sağlandı.³³

Sonraki yıllarda ise Eyyübilerin tebaası konumuna düşen Zengî hanedanı mensupları ve adamları arasında Beytüşşebap ve çevresinin birkaç defa el değiştirmesi dışında yörede ciddi bir hareketlilik göze çarpmamaktadır.³⁴ Bununla birlikte Musul idaresi üzerinde yapılan iktidar mücadelelerinin doğurduğu ortam nedeniyle 624/1227 yılında bölgede şiddetli bir kıtlık baş gösterdi.³⁵ Özellikle et fiyatları fahiş düzeyde yükseldi. Kürtlerle Türkmenlerin Zevezân mıntikasından daha ucuza tedarik ettiği hayvan ticaretiyle sıkıntılar aşılmaya çalışılıyordu. Fakat aynı zamanda çiçek açma mevsiminde don düşmesi ve takip eden yaz mevsiminin aşırı derecede sıcak geçmesi nedeniyle tahıl, sebze ve meyve bulmak neredeyse imkânsız bir hal almıştı.³⁶

Beytüşşebap ve çevresi, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Hülâgû döneminde İlhanlılar'ın eline geçti (1259). Bir süre Karakoyunlular ve Celâyirli'lerin hâkimiyetinde kaldıktan sonra Timur istilâsına uğradı. 866/1462 yılına doğru Akkoyunlular'ın, XVI. yüzyılın başlarında ise Safevîler'in eline geçti. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferinin ardından (920/1514) çevredeki başka yerlerle birlikte Osmanlı topraklarına katıldı.³⁷

Beytüşşebap, Osmanlılar döneminde Van eyaletinin Hakkâri sancağına bağlı kaza (bazen de nahiye) konumunda görünmektedir.³⁸ XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı idaresine giren yöre bir ara Safevîler'e tâbi oldu. Bu yüzyılın ortalarında Osmanlıların Van'ı alması üzerine yeni kurulan Van eyaletine bağlandı ve Osman-

32 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 343-344.

33 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 11; İbn Haldûn, *Kitabü'l-İber*, V, 263.

34 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 315, 323; İbn Kesir, XVI, 611; İbn Haldûn, *Kitabü'l-İber*, V, 269-273.

35 Bezer, G. Ögün, "Zengiler", *DİA*, İstanbul 2013, XXXIV, 271.

36 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 426.

37 Tuncel, Metin, "Şırnak", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 110; Tuncel, Metin, "Hakkâri", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 206.

38 *Van Salnamesi*, s. 200, 204; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l- A'lâm*, II, 1425; Cuinet, *La Turquie*, II, 755.

lı hükümeti tarafından sahiplerine ait olarak kabul edilen sancaklardan (ocaklık) biri haline getirildi.³⁹ 1654 yılında Van eyalet valiliğine atanan Melek Ahmet Paşa'yla birlikte bölgeye geçen Evliya Çelebi, Hakkâriye'yi bu eyalete bağlı azil kabul etmez yarı bağımsız hükümeti (şibh-i hükümet) olarak tavsif etmektedir. Merkezinin Çölemerik olduğunu ifade etmekle birlikte buraya bağlı yerleşim birimlerine değinmemektedir. Yine Çölemerik kalesinde meskûn olan bölge idarecisinin (ulu hakan) 47.000 kişilik askeri güce sahip olduğunu ifade etmekte ve söz konusu orduda yer alan adamların evsafını hayranlıkla anlatmaktadır.⁴⁰ XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar Van Eyaleti içinde bir sancak durumunda kalan Hakkâri genellikle bu eyalete bağlı bir "hükümet" statüsünde sayılmıştır. Bu yüzyılın ikinci yarısında eyalet sisteminden büyük vilâyet sistemine geçilirken kurulan Erzurum vilâyeti içinde Van sancağına bağlı olan Çölemerik (Hakkâri) 1876'da kısa bir süre vilâyet merkezi haline getirildi. 1888'de yeniden Van vilâyetine bir sancak merkezi olarak bağlandı. Hakkâri, 1908 yılı başlarında iki sancağı bulunan Van vilâyeti içinde (Van ve Hakkâri) bir sancak merkeziydi.⁴¹

XIX. yüzyılın sonunda Van vilayeti Hakkâri sancağına bağlı olan Beytüşşebap kazası Vital Cuinet'in verdiği bilgilere göre 7 nahiye ve 80 köyden oluşmaktaydı. Cuinet, Beytüşşebap kazasının toplam nüfusunun 18.700 kişi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca etnik ve dini yapı hakkında da bilgiler vererek şehirde 900 Osmanlı Türkü, 11.100 Kürt, 5.000 Nasturi, 1.700 de Keldani nüfusun bulunduğunu kaydetmektedir. İlçedeki Hıristiyan nüfusun büyük çoğunluğunu Nasturiler ve Keldaniler oluşturmaktadır. Nasturiler, 5.000 kişilik nüfuslarıyla kazadaki Hıristiyan nüfusun yaklaşık %75'ini oluşturmaktadırlar. Ayrıca Cuinet, 600 nüfusluk kaza merkezi Elki'nin tümüyle Nasturilerden müteşekkil olduğunu kaydetmektedir.⁴²

Türkiye Cumhuriyeti mülki teşkilatında bir ara vilayet yapıldıktan sonra Van'a ilhak olunan Hakkâri, 1935 senesinde tekrar vilayet olduğunda Beytüşşebap ona bağlı kaza konumundaydı.⁴³ Bir süre Siirt vilayetine de bağlı kalan ilçe, Şırnak'ın 16.05.1990 yılında il statüsüne geçmesiyle birlikte buraya bağlandı.⁴⁴

39 Tuncel, "Hakkâri", *DİA*, XV, 206.

40 Evliya Çelebi (ö.1682), *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, nşr. Ahmet Cevdet, İstanbul 1314 (1896), IV, 177. Evliya Çelebi, söz konusu kişileri özetle şöyle tanımlamaktadır: Hepsî tıraşlı ve çar-darb (saçsız, sakalsız, bıyıksız, kaşsız), heybetli ve ved çehre (çirkin suratlı) cesur kişilerdir. Çenelerinde biraz sakal var. Alınlarında da biraz saç var. Başları kazan gibidir. Genellikle kulakları küpelidir. Her biri kırkar ve ellîşer dirhem tüfenk atar. Atışları öyle mükemmel ki pireyi bile vururlar. Sırtlarında Kürt kalkanları, ellerinde kupal dedikleri bastonlar var. Başlarında alaca sarıklar, üzerleri kuş tüyleriyle süslenmiştir. Ama çoğunun kulakları bıçakla yarılarak turna, şahin ve horoz tüyleri takılmıştır. Bütün kıyafetleri şal ve şepiktir ki etekleri dilim dilimdir. Yine şalvarları alaca şaldır. Ayaklarındaki pabuçlar o kadar büyük ki savaş sırasında şayet kalkanları düşse hemen ayaklarından pabuçlarını çıkarıp kalkan olarak kullanırlar. On bin ulufe alan bu bahadırların mezhepleri malumum değildir. (Evliya Çelebi, IV, 177.)

41 Tuncel, "Hakkâri", *DİA*, XV, 206.

42 Cuinet, *La Turquie*, II, 755.

43 Darkot, Besim, "Hakkâri", *İA*, IV, 99.

44 <http://www.beytussebab.gov.tr> (Erişim Tarihi: 08.07.2014.)

Sonuç

Gerek İslamiyet öncesi gerekse sonrasında farklı devlet ve hanedanlıkların egemenliği altında varlığını sürdüren Beytüşşebap şehri, genel itibarıyla muhkem bir kale olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte dağlık bir alanda bulunması hasebiyle siyasî hadiselerin merkezinden uzak kalmıştır. Bu nedenle yazılı kaynaklarda kendisine fazla yer bulamamıştır. Yine de tarih boyunca farklı aralıklarla bölgeyi etkisi altına alan siyasî mücadelelerden etkilenmiş ve zaman zaman askeri baskınlara maruz kalmıştır. Ancak aradaki uzun süreçlerde şehrin kendi halinde, barış ve huzur içinde günümüze kadar varlığını sürdürdüğü muhakkaktır.

Kaynakça

- Akbaş, Mehmet, “Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Döneminde İdil”, *Geçmişten Günümüze İdil (Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri)*, Edit. Nesim Doru, İstanbul 2011, s. 45-57.
- Belâzürî, Ahmed, b. Yahya (279/892), *Fütûhu'l-Büldân*, thk. A. Enis et-Tabbâ' – Ö. Enis et-Tabbâ', Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1987.
- Bezer, G. Ögün, “Ukayliler”, *DİA*, İstanbul 2012, XXXII, 59-61.
- _____, “Zengiler”, *DİA*, İstanbul 2013, XXXIV, 268-272.
- Cuinet, Vital, *La Turquie D'Asie*, Paris 1891.
- Darkot, Besim, “Hakkâri”, *İA*, IV, 97-99.
- Ebü Şâme, Şehabeddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (665/1268), *Uyûnu'r-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997.
- Ebü Yusuf, Yakub b. İbrahim (182/798), *Kitâbü'l-Harâc*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1979.
- Ebü'l-Fidâ, İmaduddin İsmail b. Ali (732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbarî'l-Beşer*, el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, bty.
- Evliya Çelebi (ö.1682), *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, nşr. Ahmet Cevdet, İstanbul 1314 (1896).
- Gülenç, Ahmet, *Osmanlı İdari Taksimatında Şırnak Kazası ve Aşiretler Arası Mücadeleler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep 2013.
- Güneş, Hüseyin, “Emeviler Döneminde İdil”, *Geçmişten Günümüze İdil (Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri)*, Edit. Nesim Doru, İstanbul 2011, s. 60-63.
- _____, “Tür Abdîn Yöresinin İslâmlaşma Süreci”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, cilt: III, sayı: 6, s. 93-94.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Kitâbü'l-İber*, Ofset baskı, Beyrut, 1979.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım en-Nasibî (IV/X. yy.), *Kitâbu Sûreti'l-Arz*, Dâru Sâdır, Beyrut 1938.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. A. A. et-Türkî, Dâru Hicr, İmbabe 1997, XV, 399.
- İbn Miskeveyh, Ebü Ali Ahmed b. Muhammed (421/1030), *Tecâribu'l-Ümem*, thk. S. K. Hasan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

- İdrisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hammûdî (560/1165), *Nüzhëtü'l-Müşâtâk fî İhtirâki'l-Âfâk*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1409.
- Karaaslan, N. Ünal, "Hamdaniler", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 446-447.
- Ksenophon, *Anabasis (Onbinlerin Dönüşü)*, çev. Tanju Gökçöl, Hürriyet Yay., İstanbul 1974.
- Meş'ûdî, Ali b. Hüseyin (346/957), *Mürûcü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005.
- Minorsky, V, "Kürtler", *İA*, İstanbul 1977, VI, 1089-1114.
- Ömer Tokuş, *Hamdâniler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2006.
- Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l- A'lâm*, İstanbul 1889.
- Şırnak Kültür Envanteri, edit. Mehmet Top, Anıt Matbaa, Ankara 2010.
- Tomar, Cengiz, "Revvâdiler", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 36-37.
- Tuncel, Metin, "Cizre", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 37-39.
- _____, "Hakkâri", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 205-207.
- _____, "Şırnak", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 109-111.
- Van Salnamesi*, h. 1315 (1897-1898).
- Yâkût, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (626/1228), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977.
- Zeki Beg, Muhammed Emin (1948), *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, çev. Vahdetin İnce, vd., Nubihar yay., İstanbul 2011.
- <http://www.beytussebab.gov.tr>
- <http://www.nisanyanmap.com>

Dostoyevski'nin Eserlerinde Peygamber Algısı

Yakup AKYÜZ*

Özet

Dostoyevski eserlerinde evrensel Rus ideali içinde kalarak dinle ilgili düşüncelerini beyan etmiştir. Batı düşüncesi içinde gelişen Katoliklik, sosyalizm, nihilizm karşı çıktığı düşüncelerdir. O düşüncesinin temeline insanı koyarak varoluş felsefesini de temellendirmek istemiştir. Eserlerinde İsa'yı Tanrı'nın oğlu, Rus düşüncesinin yenileyicisi olarak görür. Onda inanmak için mucizeye gerek yoktur. Dostoyevski İslam dini ve Hazret-i Muhammed ile ilgili düşüncelerini de dile getirmiştir. İslam dinine yaklaşımı çoğu zaman siyasaldır ve olumsuzdur. İslam dini ve Hz. Muhammed'i değerlendirmesi oryantalist bakışla ve Rusya'nın Balkanlarda ki Pan-Slavist perspektifiyle uyusur gözükmektedir. Onun diğer dinlere bakışı evrensel Rus düşüncesinin milliyetçi söylemiyle uyumlu gözükmektedir.

Biz bu çalışmamızda Dostoyevski'nin romanları, anıları çerçevesinde peygamberliğe bakışı, peygamber olarak İsa'ya bakışı, mucize ve İslam dinine ve peygamberine bakışını incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Dostoyevski, İsa, mucize, İslam, Muhammed.

The Perception of Prophet in Dostoevsky's Works

Abstract

In his works, Dostoevsky declared his thoughts about religion staying in Russian Idea. Catholicism which developed in western thought, socialism and nihilism are among the thoughts that he opposed to. Putting people at the base of the idea, He also sought to justify the existential philosophy. In his works, he sees Jesus as "The Son of God" and "Regenerative of Russian Idea. According to him, there is no need to believe in miracles. Likewise, he approached to Islam in political aspects and assumed the negative attitude towards Islam and its Prophet Muhammad.

In this study, we will try to examine Dostoyevski's overview of prophecy, Jesus as a prophet, miracles, islam as a religion and its prophet in the context of his novels and memories.

Keywords: Dostoevsky, Jesus, miracles, Islam, Muhammed.

* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi A.B.D.
yakupakyuz70@hotmail.com

Giriş

Dostoyevski(1821-1881) eserlerinde insanı anlamaya, anladığı insanın betimlemesini yaparak bizlere sunmaya çalışmıştır. İnsan onun eserlerinin temelidir. İnsan yoksa diğer varlıklar anlamını kaybetmektedir. O, düşüncesinin temeline insanı koymuş, diğer varlıkları insan bakışı ile temellendirmiştir.

Dostoyevski'nin insana bakışına, yaşadığı çağda Rus halkının geçirdiği çalkantılı dönem çok büyük bir etki yapmıştır. O, insanların bazı ideolojiler ve yanlış bulduğu din algısı ile yozlaştığı kanaatindedir. Avrupa'daki bilimsel gelişmeler ve Rönesans'ın etkisi ile başlayan dönüşüm ve değişim Rus toplumuna da sıçramıştır. Ancak bu değişim ve dönüşüm Batı toplumunun ekonomik ve sosyal yapısını kökten etkilemiş, Ortaçağdaki Tanrı merkezli düşüncenin yerini insanı temele alan bir yapıya kavuşturmuştur. Avrupa düşüncesindeki gelişmeler, I.Petro (büyük) ile batılılaşmaya başlayan Rus toplumunu da kendi başına bırakmamış, Rus halkı değişim ve devrim fikirleriyle düşünce dünyalarını süslemişlerdir.

Dostoyevski Rus toplumunu derinden etkileyen değişim ve devrim fikirlerinin farkındadır. Hatta Sibiryaya sürgünü öncesi kendisi de Petraşevskici'ler grubu olarak adlandırılan, devrimi hayal eden gurubun içinde yer almış, yakalanınca idam cezası almış ve çarın affetmesi ile on yıl Sibiryada sürgün hayatı yaşamıştır. Kendisi daha sonraları içinde yer aldığı Batı kaynaklı devrimci, ateist ve Rus gelenek ve göreneklerini hiçe sayan Batı düşüncesine karşı çıkmış ve mücadele etmiştir. Bu bağlamda da Rus halkının değer yargılarına aykırı şeyler yazdığını düşündüğü Tolstoy, Turgenyev gibi yazarları eleştirmekten kaçınmamıştır. *Cinler* adlı eserinde onu "Karmazinov" karakteri ile tahlil etmiş, Rus gençliğinin saf düşüncelerini bulandıran biri olarak tasvir etmiştir.¹ Yani o, Rus toplumuna gelen tehlikenin farkındadır. Ona göre Batı Katolik kilisesi dinsiz, Batı düşüncesi de yozlaşmıştır. Hatta içinde yer aldığı gurup olan Petraşevskiciler ateisttirler.² Dosto-

1 Dostoyevski, *Cinler*, Çev. Ergin Altay, İstanbul, 2013, s.368-370.

2 Camus, Albert, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, 2013, s.202.

yevski eserlerinde kendince tahrif edildiğini düşündüğü düşüncelere karşı mücadele etmiş ve Rus toplumuna yeni bir Rus ideali sunmak istemiştir. Aynı yüzyılda Osmanlı imparatorluğunun ve diğer Doğu toplumlarının da benzer bir Batı etkisi ile karşı karşıya olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

İşte bu noktada Dostoyevski insan ve insanı kuşatan bütün sorunlara el atmış, bunları eserlerinde sorgulamıştır. Dostoyevski insanla ilgili varoluşsal problemleri yazdığı romanlarında felsefi bakışla ele almıştır. O bu hususu da “ felsefeye zayıfım, ama felsefeye olan sevgim çok güçlü. En azından kök bilgisel anlamıyla bakıldığında, felsefenin baş koşulu felsefeyi sevmek değil midir zaten demiştir.”³Berdyaev, Dostoyevski'nin edebiyat içinde felsefe problemlerini mezcetmesini “Dostoyevski felsefeden çok az şey öğrenmiştir, ama buna karşın felsefeye çok şeyler öğretmiştir”⁴ sözü ile açıklamıştır. O, düşünce dünyasında insana ait olan konuları işlemiş ve insanın varlığını sorgulamaktan kaçınmamıştır. Onun eserlerinin temelinde insan ve onun özgürlüğü sorunu yer almaktadır. Berdyaev, “Dostoyevski'yi ilgilendiren Tanrı'dan çok insanın yazgısı ve insan ruhunun bilmecesiydi; onda saplantı teoloji değil (din bilim) değil, antropolojydi. Doğaya bağlı puta tapan gibi çözümlenmesi gereken şey Tanrı sorunu değildi. İnsanın ruhuymdu. İnsan Tanrı sorunuyla karşı karşıyaydı, Tanrı karşısında insan sorunu vardı”⁵ demektedir.

Dostoyevski felsefesinde karşılaşılan felsefi sorunlar etik, ontolojik ve epistemolojik bağlamda ele alınıp değerlendirilebilir. Yani sorunlara felsefenin temel alanlarının bakış açısı ile bakarak değerlendirme yapmak mümkün gözükmemektedir. Etik olarak insan, iyi-kötü, bu âlem-öbür âlem çatışması içinde hangisini tercih etmelidir? İnsan doyumsuz arzularına teslim olarak süfli bir yaşam mı sürmeli yoksa arzularını doyuma kavuşturmak için her türlü yolu mubah mı görülmelidir? Ontolojik olarak zamandan bağımsız temel gerçekliğin ne olduğuna nasıl karar vermeliyiz? Değişim içindeki maddenin değişim süreci mi ön plana çıkarılmalı yoksa Hıristiyanlığın Tanrı ve değişim algısı mı geçerli kılınmalıdır? Epistemolojik açıdan ise, insanın yaşadığı yetke bunalımı içinde insan kime ya da neye güvenmelidir? İnsan bilginin ve deneyin gerekliliği olarak duyularının söylediklerine mi yoksa vahyin yani İsa'nın buyurduklarına mı kulak vermelidir? Dostoyevski düşünce dünyasında bu temel sorular karşısında her iki düşünüşün karakterlerini de eserlerine yansıtmiş, insanın varlık âlemindeki anlamını ya da anlamsızlığını vurgulamıştır.⁶

Berdyaev, Dostoyevski sorununu dile getirirken Dostoyevski yazınının temel sorunu “insan ve özgürlüğü” derken haklıdır. Ancak o eserlerinde insanı Tanrı algısından yoksun olarak tasvir ettiği ilk dönem eserlerinde insanın boşlukta kaldı-

3 Güçlü, Abdülbaki vd., Felsefe Sözlüğü, Ankara, 2002, s.428.

4 Güçlü, Abdülbaki vd., a.g.e., s.429.

5 Berdyaev, Nikolay Aleksandroviç, Dostoyevski, Çev. Ender Gürol, İstanbul, 1998, s.16.

6 Güçlü, Abdülbaki vd., a.g.e., s.428.

ğını, insanın hiçliğe, insanın anlamsızlığa, ahlaksızlığa ve ateizme savrulduğunun da farkına varmıştır. Dostoyevski insanı temel alan teist varoluşçu olarak gözükmektedir. Ancak onun varoluşçuluğu, ateist varoluşçularda olduğu gibi insanı bir hiçliğe ve ahlaksızlığa götürmemiş ve insanları Tanrı yazgısından kaçamayacakları sonucuna ulaştırmıştır. O, insanı hareket noktasına koyarak Tanrı ve dinin diğer metafizik problemlerini de anlama, algılama ve yorumlama çabası içerisinde olmuştur. İşte bu problemlerden bir tanesi de Tanrı'nın insanlara uyarıcı olarak gönderdiği ve onları ayet ve mucizeleri ile desteklediği Peygamber anlayışıdır. O halde Dostoyevski'de peygamber sorununa bakmadan önce ona göre insan nedir? İnsan nasıl bir varlıktır? soruları cevaplandırılmalıdır. İnsan'a bakışından sonra Dostoyevski'nin düşünce anlayışında Peygamberin rolü nedir? sorusunu özellikle metafizik ve ahlak tartışmalarının yoğun olarak yer aldığı *Suç ve Ceza*, *Cinler*, *Budala* ve *Karamazov Kardeşler* adlı eserlerini temel alarak cevaplandırmaya çalışacağız. Ancak çalışmamızda mümkün olduğu ölçüde onun diğer eserleri de göz önünde tutulacaktır.

1. Dostoyevski'nin Peygamber Algısını Oluşturan Unsurlar: İnsan Algısı, Rusya'ya Bakış ve İsa Karşıtı Düşünceler

Dostoyevski'nin insana bakışı karmaşıktır. Onun bazı romanlarında insan mutludur, ulvi bir amaca hizmet eder, Tanrı'nın emirlerine uyar, sevgi dolu, yaptığı kötülüklerden acı duyar ve vicdanında günahlarının pişmanlığını son zerresine kadar hisseder. Bazı romanlarında ise insan, süfli olanı aşağılık bir şekilde yaşayan, bundan haz duyan, *Faust*'ta ya da İvan Karamazov karakterindeki gibi ruhunu şeytana satan, baba katili, çocuklara tecavüz ederek onların kendilerini asmalarına neden olan, bütün eylemlerinin sonunda da ruhunda en ufak bir pişmanlık duymayan insan karakteri vardır. O halde insan nedir? Bütün iyiliklerin kendinde toplandığı yüce bir varlık mı, yoksa bir hayvan mı? İnsan, yüce bir varlıksa bu mertebeye nasıl çıkmış; eğer hayvansa bu hale nasıl gelebilmiştir?

Dostoyevski'nin insanı iyi-kötü arasında gider gelir. Ama birinde karar kılmaz. Onun düşünce dünyasında kötüler ve iyiler vardır. Bazı kişiler ise bu iki duygu arasında gelgitler yaşamaktadır. Onun dünyasının insanları yaşamda sınır tanımayan insanlardır. Kendisi bu durumu "Hayatım boyunca her yerde sınırları aştım, ölçüyü kaçırdım"⁷ifadesi ile dile getirmektedir. Onun kişileri her duyguyu sınırını bilmeksizin yaşamaktadırlar. Kişiler aşkı bile ölümcül bir aşktan nefrete dönüştürmektedir. Bunu Nastasya Filpovna "her şeyi tutku haline getiriyorsun"⁸söylemi ile dile getirir. Zweig'in söylemi ile "onda ahenk demek hareketsizlik demektir; benliğinin birbirine karşıt olan yönlerini, bir yanda Tanrı'ya, öte yanda şeytana

7 Zweig, Stefan, Üç Büyük Usta, Balzac, Dickens, Dostoyevski, Çev. Ayda Yörükcan, İstanbul,1995, s.122.

8 Dostoyevski, Budala, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, 1969, c.2, s.246.

varacak şekilde geliştirmiş ve bu ikisinin arasına da bir evreni yerleştirmiştir.”⁹O halde kimdir Dostoyevski'nin insanı? Hasta ruhlu kişiler midirler? Yoksa ulvi, yüce ruhlu kişiler mi?

O, insan kimdir sorusunu yaşamında kendi kendine sorarak, cevabını bulma uğraşısı içinde yaşamını tamamlamıştır. Dostoyevski insanın varlığında yaşadığı çelişkili ve hastalıklı durumu *Yeraltından Notlar* adlı kitabında dile getirir ve şöyle der. “Ben hasta bir insanım... Ben kötü bir insanım. Sevimsiz bir insanım. Bence karaciğerim hasta. Fakat hastalığımın hiçbir halt anlamıyorum ve herhalde neredem ağrıyor onu da bilmiyorum.”¹⁰Yazar burada insanın bunalım içinde olduğunu açıkça dile getirmiştir. Ona göre insan iyi ve kötü arasındaki duygularla mücadele içindedir. İnsan yaratmayı ve yol açmayı sever, bu tartışılmaz bir şeydir. Ama neden yıkımı ve kaosu da delicesine sever? “İşte bunu açıklayın” der.¹¹

Dostoyevski'nin insanı kendi kendisi ile ve çevresiyle mücadele içindedir. Onu anlamlı hale getirecek olan ise yine kendisidir. O, bazen insanı hor görür, anlamsız bulur, bazı insanların yaşadığı yaşayış tarzından dolayı yaşamlarının bile anlamsız olduğunu vurgular. Bazı insanların hayatta bir böcek kadar bile değeri olmadığını, bir bitin öldürüldüğü gibi öldürülerek toplumdaki ayıklanması gerektiğini ön plana çıkarır. *Suç ve Ceza*'da Raskolnikov'un yaşlı tefeci kadını öldürürken sahip olduğu duygu ile *Karamazov Kardeşler*'de Dimitri'nin kendi babası hakkındaki öldürülmeyi hak eden, toplumdaki zararlı olduğu için kaldırılması gerekli zavallı bir kişi düşüncesi eşdeğerdir. Bu düşüncesini Sibiryada mahkûmiyet günlerini anlattığı günlerinde A-v kişisi hakkında da dile getirerek şöyle demiştir.

“Bu iğrenç yaratığın varlığını daima doğanın bir hatası saymışımdır. Kartiller, günahkârlar ve uslanmaz caniler arasında yıllarımı geçirmiş olmama rağmen, kesinlikle şunu söyleyebilirim ki A-v kadar ahlaki çöküntüye uğramış, onun kadar küstahça hayâsız ve onun kadar alçak birine kesinlikle bir daha rastlamadım. Aramızda baba katili vardı ama o bile A-v den dürüst ve insancıldı. Cezaevindeki tüm yaşantım süresince A-v benim gözümde, dişleri ve midesi olan bir et parçasıydı. En hayvani, en kaba fiziksel zevkler için can atan, örtbas edildiği sürece soğukkanlılıkla cinayet işleyebilecek, gözünü kırpmadan adam bıçaklayabilecek bir yaratılıştaydı”¹² der ve devam eder “Eğer kişinin kendi iç kuralları yoksa ya da o kişi kanunlarla kısıtlanmamışsa, maddiliğin tek başına neler yaratabileceğinin tipik bir örneğiydi. O bir ucube, içi Quasimodo'nun yüzü kadar çirkin bir yaratıktı... Bence bu adamın toplumda bulunmasındansa, yanğın çıksın, veba yayılsın, kıtlık çekilsin daha iyi”¹³

9 Zweig, a.g.e., s.123,126.

10 Dostoyevski, *Yer Altından Notlar*, Çev. Sabri Gürses, İstanbul, 2013, s.25.

11 Dostoyevski, a.g.e., s.54.

12 Dostoyevski, a.g.e., s.125.

13 Dostoyevski, a.g.e., s.126.

O yukarıda anlatılan insan tipinin toplumda varlığını sürdürmesini ve salgınlarından bile tehlikeli bulmaktadır. Kanaatimizce de toplu salgınlar toplumu biyolojik olarak yok ederken sosyolojik bir yıkıma yol açmaz. Ama Dostoyevski'nin betimlediği kişi toplumun sosyolojik bütünlüğün bozan bir mikrobu andırmaktadır. Karşı çıkışı da onun bu yönüne olsa gerektir. Ancak bu kişilerin öldürülmesi gerektiği fikri ise olumsuz ve aşırı bir fikir olarak görülmelidir.

Görüleceği üzere insan iyilik ve kötülük yapma hususunda toplum tarafından kuşatılmıştır. İnsan iradesi ve özgürlüğü ile ikisinden birini tercih etmek zorundadır. Ayrıca Rus insanı eleştirdiği Batı kültürü, Katoliklik, nihilizm, ateizm düşüncesi ile de kuşatılmıştır. İnsanın bu karmaşadan kurtulabilmesi için ne yapması, nasıl davranması gerektiği sorusu onun düşüncesinde başat rol oynayacaktır.

Dostoyevski Rus halkının kurtuluşunu yukarıda yozlaşmış yapılar olarak adlandırdığı sistemlerden kurtarması gerektiği düşüncesinde bulur. Çünkü o düşünce dünyasında, Rusya ve İsa'nın Rus düşüncesi içinde yeniden doğuşuna büyük bir önem atfetmektedir. O halde burada yozlaşmış olarak gördüğü düşünce yapılarına temas etmemiz faydalı olacaktır.

O, Rus toplumunun I. Petro zamanından itibaren batılılaşma yolunda atmış olduğu, bir dönem kendisinin de yer aldığı değişimden rahatsızlık duymaktadır. Ona göre batılılaşma hareketi Rus toplumu için tek taraflı işlemiş, bu hareket Rus toplumunun yapısını bozmuştur. Batılılaşma bilimsel olarak birçok güzelliğe neden olmuşsa da sosyal ve kültürel olarak yozlaşmaya yol açmıştır. Hatta o Puşkin'in ölümünün 100. Yılı anısına yaptığı konuşmada bu duruma dikkat çekmiştir. Kendisi Avrupa seyahatlerine çıkmış ancak o bu seyahatleri esnasında bile vatan özlemi çekmiştir.

Batılılaşma karşıtı olduğu için Batı düşüncesine sığınan Rus yazarlara da karşı durmuştur. Onun nazarında Turgenyev böyle birisidir. Çünkü Turgenyev şöyle demiştir. "Alman denizine balıklama daldım. Nihayet bu denizden çıktığım zaman, kendimi "batılılaşmış" buldum. Ömrümün sonuna kadar da öyle kaldım."¹⁴ Dostoyevski ise batılılaşmanın tam karşısında durmaktadır. Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar* romanında "Bazarov" karakteri ile dile getirdiği Rus gençliğinin nihilist bir söylemle yetişmesine karşıdır. Bazarov'un değerleri yerle bir eden tavrı Rus toplumunu yok olmaya sürüklemektedir. Bazarov bu sözcüğün "nihil", yani hiç sözcüğünden geldiğini, hiçbir şey tanımayan bir adam demek olduğunu, *Nihilistin* ise hiçbir otorite önünde eğilmeyen, ne kadar saygı değer olursa olsun hiçbir prensibe inanmayan adamı ifade ettiğini söyler.¹⁵ İşte Turgenyev'in "Bazarov" karakteri ile düşlediği nihilist, değer yargısı taşımayan bir Rus gençliği hayal etmek Dostoyevski için acıdır.

14 Ediz, Hasan Ali, Önsöz, Turgenyev, Babalar ve Çocuklar, Çev. Hasan Ali Ediz, Vasıf Onat, İstanbul, 1999, s.6.

15 Turgenyev, a.g.e., s.57.

Dostoyevski, Liberal Rus aydınlarının da Rus toplumu için yararlı olmadığı kanaatini taşımaktadır. Liberalizmin, eski din adamları ve eski derebeyleri arasından çıktığını belirtir. Ona göre Rus liberalizmi, mevcut düzene değil, her şeyin esasına, doğrudan doğruya Rusya'ya yöneltilmiş bir hücumdur. Benim sözünü ettiğim liberal o haldedir ki Rusya'yı da kendisini de inkâr ediyor. Yani öz anasından nefret ediyor, onu dövüyor¹⁶ şeklinde açıklamaktadır.

Dostoyevski'nin şiddetli eleştirisi getirdiği bir diğer yapı ise putperestliğin şekil değiştirmiş hali olarak gördüğü Katolikliktir. Katoliklik şeytan suretine bürünmüş deccaldır.¹⁷ Halkı aldatmakta ve sömürmektedir. O Katolikliğe eleştirisini aşağıda vereceğimiz düşünceleri ile açık bir şekilde yöneltmiştir.

“Katoliklik, Hıristiyanlığın dışında bir dindir. İlkini kabul etmek gerek. Öte yandan bence Roma Katolikliği inkârcılıktan da kötü bir şeydir. Tabiatıyla bütün bunlar benim düşüncelerim. İnkârcılık insanı tam bir hiçliğe yöneltiyor. Katoliklik bu bakımdan daha da ileri: bozulmuş, yanlış yorumlanmış, gerçeğin tam zıttı bir İsa'yı, bir deccalı sunuyor bizlere. Size yemin ederim ki, böyledir bu. Roma Katolikliği, yalnızca kilisenin varlığına, bütün siyasi iktidarın kilisede toplanmasının gerekliliğine inanıyor. Bence, Roma Katolikliği bir din bile değil, sadece Batı Roma İmparatorluğunun devamıdır. Dinden başlayarak her şey, bu temele dayanmaktadır. Papa bütün dünyayı zapt ederek tahta geçti, kılıcı eline aldı. O zamandan beri de kılıcın yanına yalan, hile, taassup, ihanet kattılar. İnsanlığın en kutsal, içten ateşli duygularıyla oynadılar. Her şeyi, paraya, adi, geçici iktidar düşkünlüğüne bağladılar. Deccal mezhebi değildir de nedir bu? İnkârcılığa nasıl yataklık etmez böyle bir din! İnkârcılık onlardan çıktı, Roma Katolikliğinin ta kendisinden. Her şeyin başında Katolik kendi kendine inanabilir mi? İnkârcılığı onlara karşı duyulan nefret besledi; Katolik yalanının manevi güçsüzlüğünün ürünüdür o! Bizde ancak köksüz kalmış bazı zümreler inançlarımızı kaybetmişlerdir. Oysa Avrupa'da muazzam halk kitleleri inanmamağa başladılar. Buna ilkin cehalet ve yalan, şimdi de taassup, kiliseye Hıristiyanlığa karşı nefret sebep oldu.”¹⁸

Dostoyevski Rusya için diğer bir tehdit olarak ta toplumda küçük bir azınlığın çoğunluğu yönetmesinde görür. *Cinler* adlı eserinde Şigalevcilik olarak nitelediği bu düşüncüyü, sınırsız bir özgürlükten çıkıp, sınırsız bir despotizmle toplumu yönetmeye karar kılmak olarak tanımlamıştır.¹⁹ Bir diğer eserinde ise Şigalevcilik dediği Sosyalizmin tehlikesini “O da kardeşi inkârcılık gibi, ahlak bakımın-

16 Dostoyevski, Budala, c.2, s.20-21.

17 Batı düşüncesinde de aydınlanmadan sonra Katolik düşünceye Deccal nitelemesi yapılmış olup Nietzsche bu hususu *Deccal-Hıristiyan Karşıtı* adlı kitabında dile getirmiştir. O, bu eserinde Hıristiyan düşünceye karşı geliştirdiği olumsuz düşüncüyü ve eleştirilerini açık şekilde belirtmiştir. Nietzsche, Friedrich, Deccal, Hıristiyan Karşıtı, Çev. Arzu Yarbaş, İzmir, 2011, s.16,32-34, 38, 112-113.

18 Dostoyevski, a.g.e., c.2, s.277.

19 Dostoyevski, *Cinler*, s.401.

dan Katolikliğin karşısında olarak, dinin yitirdiği manevi iktidarı ele geçirip, kuralığa uğramış insanın manevi susuzluğun gidermek ve İsa eliyle değilde, zorla baskıyla onu kurtarabilmek için tam bir ümitsizlikten doğmuştur. Zor gücüyle özgürlük, kılıçla, kanla ele geçirilmiş bir birleşme peşindedir. “Tanrıya inanma, mülk sahibi olma, kişiliğini yitir, ya kardeşlik ya ölüm, iki milyon kelle”²⁰ sözü ile sosyalist düşüncenin tehlikeli sloganına dikkat çekmek istemiştir. Gerçekten de Dostoyevski'nin öngörülerini kendisinin ölümünden kısa bir süre sonra gerçekleşmiş, Rus toplumu sosyalist yönetimin baskısına uzun yıllar maruz kalmıştır.

O, hızla çöküşe doğru giden Rus toplumu için kurtuluşu, Rus idealinin doğuşunda görür. Bu ise İsa'nın yeniden Rus olarak gelmesidir. Bu hayalini “Batıya karşı sakladığımız ve artık onların tanımadığı İsa'mızın zaferi parlamalıdır. Karşılarına Rus medeniyetini çıkararak alt etmeliyiz onları”²¹sözü ile belirtmiştir. Toplumda otoritenin, sınırsız hükmetme gücünün kardeşliği yok ederek başkalarını ezmeye, çevresini aşağılamaya, Tanrı'nın yaratıklarını hoşgörüsüzlüğe, hatta kişinin güç hırsı içinde kendi kendini kontrol etme duygusunu bile yok edebileceğini öngörür.²²O, gücü kullanan Katoliklik, sosyalizm vb. sistemlere de eserlerinde sık sık göndermede bulunmaktadır. Ancak kendisi bu karşı çıkışlarıyla toplum tarafından sapkın bir heretik olarak görülebilmektedir.²³

Dostoyevski Rus toplumunun sağlıklı bir yapıya kavuşması için mücadele etmiş, insanların sonu belli olmayan kültürel bir buhrana sürüklendiğini göreyerek toplumun sağaltılması için yoğun bir çaba göstermiştir. *Budala* adlı eserinde roman karakterleri kültürel yozlaşmayla savrulmuş olup prens Mışkin Avrupada tedavi görmektedir. Mışkin'in sevdiği kız olan Aglae'nin annesinin Prensi göstererek söylediği “hiç olmazsa burada şu zavallının yanında Rus işi bir gözyaşı dökelim. Bütün bu batıllık, Avrupa sevdası, fanteziden başka bir şey değil. Yabancı memleketlerde biz de sadece fanteziyiz. Unutmayın bu sözlerimi, kendinizde göreceksiniz”²⁴ sözleriyle Rus toplumunun içinden geçtiği değişim ve dönüşümün, Batı hayranlığının acımasız yönünü vurgulamak istemiştir.

Dostoyevski için Rus olmak ve Rusya'da yaşamak görüleceği gibi çok önemlidir. O, her milletin kendisine has bir dini ve Tanrı'sı olduğu inancı içindedir. Bu bağlamda da yepyeni bir peygamber olgusu getirerek Rus halkının inançlarını, gelenek ve göreneklerini eserlerine yansıtarak “Rus milliyetçiliğinin oluşumunda en temel paya sahip olan Puşkin'e peygamber payesi vermekten kaçınmamıştır. Puşkin onun ortodoks milliyetçi düşünce dünyasının temel hareket noktasından biridir. Puşkin, Rus evrensel ruhunun oluşumunun sahibidir. O şöyle der. “Puşkin

20 Dostoyevski, *Budala* c.2, s.278.

21 Dostoyevski, a.g.e., c.2, s.279; Frank, Joseph, *Yeraltından Notlar*, s.174.

22 Dostoyevski, *Ölü Evinden Anılar*, Çev. Özlem Koşar, İstanbul, 2012, s.283.

23 Dinçer, Yeşim, *Ecinnilerin Gölgesinde*, İstanbul, 2009, s.124.

24 Dostoyevski, *Budala*, c.2, s.360.

görülmemiş duyulmamış bir olaydır, bize göre bir peygamberdir, çünkü Rus ulusal güç ve poeziyasının ulusalculığı, gelişimindeki ulusalculığı, gelecekteki ulusalculığı ortaya konmuştur ve peygamberce dile getirilmiştir... Ulusal bir şair olarak Puşkin, halkın gücüyle ilişkiye girer girmez, bu gücün büyük bir geleceği belirleyeceğini sezmiştir. İşte bu anlamda bir kâhin, bir peygamberdir.”²⁵ Bir diğer eserinde de Puşkin biz Ruslar için bir peygamberdir demektedir.²⁶ Burada Dostoyevski her ne kadar Puşkin'e peygamber nitelemesinde bulunmuşsa da kastedilenin teolojik bağlamda kendisine vahiy gelen peygamber olmadığını, “paradigmatik individuals” çerçevesinde, bulunduğu toplumun Dostoyevski'ye bakış açısını ve etkisini anlatmak için kullandığı bir benzetme olduğunu söyleyebiliriz.

Değişim ve dönüşümün yoğun olarak yaşandığı Rus toplumu içinde Hz. İsa kimdir? Rus toplumu için neyi ifade etmektedir? İsa'nın toplum içindeki işlevi nelerdir? Hz. İsa'nın mucizelerine ve kutsal kitaba bakışı nasıldır?

2. Dostoyevski'nin Hz. İsa Algısı

Dostoyevski'nin Hz. İsa hakkındaki düşüncesinin din algısı içinde Tanrı anlayışı ile zorunlu bir bağıntı içerdiğini söylemek zor olmasa gerekir. O halde İsa kimdir? O bir Tanrı mı yoksa vahiy ulaştırıcı bir tebliğci midir? vb. soruları cevaplandırmak gerekmektedir.

İlahi dinlerde Tanrı anlayışından sonra en çok tartışılan konulardan bir tanesi de peygamberlerin varlığı, onların görevleri, onlara insanların iman etmeleri konuları olmuştur. İnsanlar tarihsel süreç içinde zaman zaman peygamberlerle karşı karşıya gelmiştir. Bu peygamberler vasıtası ile de Tanrı insanlara iyi ve doğru olanın ne olduğunu vahyetmiştir.

Peygamberlere iman konusu önemli olmakla beraber Hristiyan ilahiyatında bu tartışma daha farklı bir boyutta ele alınmıştır. Konu Hz. İsa'nın (Oğul) peygamber olmasından ziyade onun Allah'ın kelamı olma noktasında Tanrı'nın bir diğer boyutu olarak görülmüştür. Hristiyan ilahiyatında İsa'ya söz (logos)²⁷, Mesih,²⁸ Tanrı oğlu²⁹, insanoğlu ve bazı başka³⁰ (Tanrı kuzusu, dünyanın kurtarıcısı, yaşam ekmeği, dünyanın ışığı, benim krallığım) unvanları verilir. Tanrı-İsa ilişkisi ise birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak iç içedir. Hz. İsa İncil'de Tanrı'yı baba³¹ diye andığı gibi bazen de beni gönderen³² sıfatı ile nitelemiştir. Bu bağlamda Hristiyan ilahiyatının temel tartışmasından biri Hz. İsa'nın tek tabiatlı mı yoksa çift tabiatlı-

25 Dostoyevski, Bir Yazarın Günlüğü, Çev. Kayhan Yükseler, İstanbul,2012, c.2, s.1117.

26 Dostoyevski, Puşkin Üzerine Konuşma, Batı Çıkma, Çev. Ülker Bilgin, İstanbul, 1992, s.22.

27 Yuhanna, 1-1-18;3,32-36;6,48;8,26-32;12,44-50.

28 Yuhanna, 1,41;11,27;20,31.

29 Yuhanna,1,34-49;3,16-18;5,18;11,4-27;19,7;20;28.

30 Yuhanna, 1,29;4,42;6,35;8,12;18,36-37.

31 Yuhanna, 5,19-23,36-37,43;6,40.

32 Yuhanna, 1,33;5,38.

mı olduğu üzerinde yürütülmüştür. Batı düşüncesindeki kelam felsefesi problemlerinin temelinde bu tartıma yer almış ve Hıristiyan kelamını şekillendirmiştir.

İncil'de baba-oğul ilişkisi sık sık vurgulanmış, dünyadaki düzen bu ilişki üzerine şekillendirilmiştir. Bu ilişki İncil'den aşağıda verdiğimiz ayette de açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

“Çünkü Tanrı dünyayı o kadar çok sevdi ki, biricik Oğlu'nu verdi. Öyle ki, O'na iman edenlerin hiçbiri mahvolmasın, hepsi sonsuz yaşama kavuşsun. Tanrı, Oğlu'nu dünyayı yargılamak için göndermedi, dünya onun aracılığıyla kurtulsun diye gönderdi. O'na iman eden yargılanmaz, iman etmeyen ise zaten yargılanmıştır. Çünkü Tanrı'nın biricik oğlunun adına iman etmemiştir.”³³Bu ayette Tanrı'ya iman oğulla ilintili kılınmış, insanların kurtuluşu ise oğula iman ile mutlak ilişkilendirilmiştir. İncil'de bu ilişkiyi betimleyen buna benzer birçok söz bulmak mümkündür.³⁴

İncil'de yukarıda ortaya koyduğumuz baba-oğul ilişkisi Ortodoks Rus düşüncesinin gelişmesinin temel dayanak noktası haline gelmiştir. Dostoyevski'nin eserlerinde insanın âlemle ilişkisi Tanrı-İsa bağlamında belirlenmiştir. Bu nedenle çalışmamızın bundan sonraki bölümünde Hz. İsa'nın Dostoyevski'nin düşünce dünyasında nasıl yer edindiğini belirlemek olacaktır.

Dostoyevski'nin düşünce dünyasında Tanrı Babadır. *Logos*'un, sözün kaynağıdır. İsa'nın göndericisidir. Her şeyin sebebi, yargılayıcısı konumundadır. Bu dünyanın dışında evrensel ve mutlak her şeyin sebebi konumundadır. O, ezeli ve mutlak olanı Parfen kişisiyle “Bana bak dini duygular, sıradan hükümlerin, suç, cinayet, inkârcılık olaylarının ölçüleriyle değerlendirilemez. Bu konuda bunlar dışında olan ve ebediyen bunlar dışında kalacak olan bir şey vardır. İnkârcılık sonuna kadar buna nüfuz edemeyecek, ebediyen başka bir şeyin varlığından söz edilecektir”³⁵ şekli ile dile getirir. Yine o, “insanın ölüm anında hayatın bütün acılarından, bütün üzüntülerinden kaçıp sığınabileceği, sonsuz mutluluğa erişebileceği tek sığınak, Tanrı'ya inançtır. Tanrı benim için gereklidir. Çünkü sonsuza kadar sevilebilecek tek varlık Tanrı'dır. Tanrı varsa bende ölmeyeceğim”³⁶sözü ile Tanrı'nın gerekliliğine vurgu yapar.

Dostoyevski'de inanç en temelde mutlak varlık Tanrı (baba)'yadır. İnsanları yargılama da ona ait olacaktır. Tanrı'nın mutlaklığı karşısında insanın acizliği “Bize gelince bize ancak o acıyabilir. Herkese acıyan, her şeyi ve herkesi anlayan acıyabilir. Yalnız o acıyabilir. O hâkimi mutlaktır... O herkesi, iyileri de, kötülerini de, usulları da, bilgeleri de yargılayıp affedecektir. Sonunda herkesin işi bitti-

33 Yuhanna, 3,16-18.

34 Yuhanna, 5,18-37;6;32-46;8,16-19,25-29,42,49-55.

35 Dostoyevski, Budala, c.1.s.253.

36 Dostoyevski, Cinler, s.648-649.

ği zaman bize dönüp sizi domuzlar sizi diyecek, hayvan suretinde olan, hayvan damgasını taşıyan sizler, sizde gelin. Akıllılar, bilgeler buna itiraz edecek, Tanrım diyecekler, bunları niçin kabul buyurursunuz? O zaman Tanrı onlara onları kabul ediyorum çünkü kendilerini kabule layık görmeyenler sadece bunlardır”³⁷ sözlerinde dile getirilir. Bu düşüncelere bakacak olursak baba mutlak ve yargılayan konumunda, insan ise yargılanan, Tanrı'ya karşı sorumlu, aciz varlık konumundadır. O halde Hz. İsa'nın konumu nedir?

Dostoyevski'nin din algısında önemli olan Baba'dan ziyade oğul İsa'nın konumudur. O Baba'dan daha çok İsa'ya odaklanmıştır. İsa'nın merhametine, onun affediciliğine, insanlara özgürlüğü sunduğuna, kurtuluşun onun yolunu takip etmeye bağlı olduğuna dikkat çekilmiştir. Ona göre dünyada acımasız bir vahşet, sömürü düzeni hüküm sürmektedir. Dünyada hüküm sürmekte olan adaletsizliği Lebedev kişisi, aydınlar üzerinden dillendirerek, kabuğuna çekilmiş bir düşünür beşeriyette çok gürültü, çok sanayi, pek az da manevi huzur var diye düşünür. Ömrünü orada burada geçiren bir düşünür ise aç olan insanlığa ekmek taşıyan arabaların tekerlek gürültüsünü, manevi huzurdan üstün tutmak gerekir diye düşünür. Ben mendebur Lebedev, insanlığa ekmek taşıyan arabalara inanmıyorum. Çünkü toplu olarak insanlığa ekmek taşıdığı söylenen arabalar, şimdiye kadar olduğu gibi hiçbir ahlak dayanağı olmaksızın, o da bir zevk tatmini kabilinden, sadece bir azınlığa ekmek taşımakta; çoğunluğu kılı kıpırdamadan açıkta bırakabilmektedir” ve “ahlak temelleri zayıf bir insanlık dostunun yamyamdan farkı yoktur, kibir yanı da caba”³⁸ şeklinde toplumda ki yozlaşmışlığı, sömürüyü ifade eder. Medeniyetin yozlaşması ve çürümesinin nedeni ise insanın kendisidir. İnsanın eylemleri kendine bu sonu hazırlamıştır. Toplumdaki çürümüşlük ve yozlaşmışlık “hepsi, herkes, hepimiz çürüdük”³⁹ şeklinde açıklanır.

Dostoyevski toplumda İsa'nın rolünün ne olduğunu ise *Karamazov Kardeşler'de Büyük Sorgu Yargıcı* diyalogunda İsa'nın Sevilla şehrinde yeryüzüne tekrar inmesi ve onun tutuklanıp hapsedilmesinin akabinde Sorgu yargıcı ve İsa arasında geçen konuşmada dillendirmiştir. Diyalogda, İsa'nın insanlara Tanrı'nın en önemli nimeti özgürlüğü insanlara verdiği, ama insanların kendi elleriyle özgürlüklerini başkalarına verdikleri, var olan sistemlerin insanların özgürlüklerini ellerinden almak için uzun çaba harcadığı, Hz. İsa'nın tekrar geri gelişinin mevcut durumu bozacağı kaygısı, *Sorgu Yargıcı* tarafından İsa'ya karşı dillendirilmektedir.

Diyalogun konusu, Hz. İsa'nın kızgın çöl taşlarının ekmek olması karşılığında, insanların özgürlüklerinden vazgeçmeleri önerisine karşılık İsa'nın özgürlüğü tercih etmesidir. Oysa insanlık şimdi karnını doyurmak uğruna köleliğe razı olmaktadır. Sorgu Yargıcı İsa'ya Eğer sen o zaman yeryüzü nimetlerini kabul etmiş

37 Dostoyevski, Suç ve Ceza, Çev. Muttalip Özkan, İstanbul, 2003, c.1, s.43.

38 Dostoyevski, Budala, c.1, s.71.

39 Dostoyevski, a.g.e., c.1, s.76.

olsaydın gerek tek tek, gerekse toplu olarak bütün insanların ezeli bir derdini halletmiş olurdun. Oysa sen, insan özgürlüğünü ele geçirecek yerde olabildiğince artırdın, insanların iç âlemine sonsuzluğa kadar sürecek acılar kattın. Bu bağlamda da sen, mucize, sır ve otoriteyi teptin demiştir.⁴⁰

Diğer bir durum olarak “sana sekiz yüzyıl önce dünyanın bütün krallıkları gösterilmiş ve Tanrı seni bağışlamak istemişken, sen onları almayarak reddettin. Dolayısı ile onları biz aldık. Roma ile Sezar kılıcını alınca kendimizi yeryüzünün tek hakanı ilan ettik. Oysa sen Sezar kılıcını o zaman alabilirdin? Niçin teptin o son bağışı. Oysa son bağışı kabul etseydin, insanları yeryüzünde bütün aradıklarına kavuştururdun”⁴¹söylemi ile yeryüzü cennetinin reddedilmesi eleştirilmiştir. Bu noktada da Sorgu Yargıcı İsa’ya sen özgürlüğü tercih etmekle insanlara, onlara taşıyamayacakları bir yük yükledin, oysaki insanlar bir parça ekmek için senin verdiğin o özgürlüğü satmışlardır fikrini savunur. Sorgu Yargıcı İsa’ya işte senin özgürlük verdiğin insanlığın trajik durumu bu demektir.

Hız. İsa’nın Sorgu Yargıcı ile olan diyalogunda da görüleceği üzere, İsa onlara özgürlüğü sunan oğul konumundadır. İnsanlar ise onun kendilerine sunduğu nimetin farkında olmamışlardır. Ancak İsa’nın hala sunduğu özgürlüğü insanların keşfedeceği inancını da korumakta olduğunu söyleyebiliriz. O İsa’nın bu yönüne sık sık dikkat çekmiştir.

Hız. İsa yukarıda belirttiğimiz gibi insanlara özgürlüğü vermekle kalmamış Tanrı’nın sözünü insanlara ulaştıran oğul, dünyanın ışığı, kurtarıcı ve yol göstericisidir. İnsanların onca hengâme içinde sığınacağı tek kurtarıcıdır. Dostoyevski İsa’ya olan inancını dile getirmiştir. İsa’ya olan inanç insanın acı çekme, pişmanlık duyma, tekrar yaşama sarılma umududur. İsa insanların yaşama umududur. O, İsa’ya olan mutlak inancını Şatov’un düşüncelerinde dile getirir.

Nikolay Vsevolodoviç: Tanrıya inanıyor musunuz?

Şatov: Ben Rusya’ya onun ortodoksluğuna inanıyorum. İsa’nın bedenine inanıyorum. Onun Rusya’da ortaya çıkacağına inanıyorum. İnanıyorum.

Nikolay Vsevolodoviç. Ya Tanrı’ya? Ya Tanrı’ya?

*Şatov. Tanrı’ya. Tanrı’ya da inanacağım.*⁴²

Hız. İsa’nın tanrısal yönüne yapılan vurgu, *Budala* adlı eserinde Holbein’in *Ölü İsa’nın Mezardaki Bedeni*(1521) adlı tablo karşısında geçirilen şok durumu ve bu şok durumunun kendisin de bırakmış olduğu etkide dile getirilir. Bu tablo da İsa, Holbein tarafından geleneksel Hıristiyan resimleri dışında çarمیhtan indirildikten sonra her yeri işkence görmüş bir şekilde resmedilmiştir. İşte bu durum Dostoyevski’ye şok yaşatmaktadır. Ona göre Tanrı olan İsa insanlar tarafından

40 Dostoyevski, Karamazov Kardeşler, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, 2013, s.336-339.

41 Dostoyevski, a.g.e., s.343.

42 Dostoyevski, Cinler, s.256.

işkence edilerek öldürülmüş ve İsa kendisini koruyamamıştır. İşte bu âcizane durum Dostoyevski'yi korkutmakta ve şok yaşatmaktadır. Çünkü o İsa'ya, Tanrı'nın oğluna bu muameleyi uygun görmemektedir.⁴³ Bu düşüncesini de açık şekilde dile getirmekten kaçınmamıştır.

“*Sen Tanrı'ya inanır mısın?*

Soruşun ve bakışın tuhaf dedi prens

-Bu tabloyu (Hans Holbein henüz çarmıhtan indirilmiş İsa) seyretmeyi severim diye mırıldandı.

- Bu tabloyu mu? Ama bu tablo insana imanını kaybettirir.

- zaten kayboluyor.”⁴⁴

Dostoyevski'nin düşünce dünyasında İsa'nın konumu İncil'deki konumu ile benzerlik göstermektedir. Hıristiyan kelamındaki teslis inancının yansıması açıkça görülür. İsa Tanrı'nın oğlu, insanları kurtarıcıdır. Ancak oğul olarak İsa'nın çarmıha gerilmesinde içine düştüğü trajik durum insan olarak Dostoyevski'nin duygularında paradoksal bir duygu karmaşasına da sebebiyet verebilmektedir. Bu bağlam da görüleceği üzere İslam düşüncesinde var olan peygamberlik anlayışının, Dostoyevski düşüncesinde mevcut olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

3. Dostoyevski'nin Peygamber Algısında Mucizenin Yeri

Mucize peygamberlerin kendilerini Allah'ın bir elçisi, resulü olduklarını ispat etmeleri için kendilerine verilen, tabiatın olağan işleyişi dışında gelişen, determinizme aykırı görünen harikulade olaylara verilen isimdir. İlahi dinlere baktığımız zaman peygamberler mucizelerle desteklenmiştir. Bu mucizeler Allah tarafından (cc) bir delil olarak peygamberlere verilmiştir.

Kutsal kitaplara baktığımız zaman peygamberlere verilen mucizeleri anlatan birçok misalle karşılaşırız. Mucizeler halkı inanmaya ikna etmede önemli bir rol oynar. Ancak mucizenin inancın esas unsuru olduğunu söylemek ise zordur. Nice mucizevi duruma insanlar sihir gözüyle baktıkları için imandan kaçınmışlardır. İncil'de Hz. İsa'nın ölülere diriltmesi, hastaları iyileştirmesi vb. misallerle doludur. O halde Dostoyevski mucize ve mucizenin etkisine nasıl bakmaktadır?

Dostoyevski'nin Peygamberlik ve mucizeye bakışı ise; İsa'nın oğul olarak Allah'ın hükümlerini sürdürdüğü inancı içindedir. İsa, *Tin*'in devamıdır. Yani Allah'ın *Oğul*'da tezahürüdür. Bu bağlamda da o, İsa'nın mucize olarak yaptığı şeylere mucize olarak bakmaz, Allah'ın Ona verdiği mucizeyi ve otoriteyi onun kabul etmediğini söyler. Bu düşüncesini *Büyük Sorgu Yargıcı* diyalogunda açıklar. İsa

43 Dostoyevski, Anna, Fyodor Dostoyevski, Bir Yaşam, Anılar, Çev. M. Tahsin Yalın, İstanbul, 2004, s.127.

44 Dostoyevski, Budala, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, 1969, c.2,s.250-251.

bu diyalogda kendisine sunulan mutluluk, otorite ve mucizeyi ret ederek mutlak inanca dikkat çekmiştir.⁴⁵ Mucize olarak görülenler ise Oğul'un hükümranlığı olarak görülmelidir. Mucizeler Oğul'un hükümranlığının sonucu ise, insanlar nazarında mucizeler nasıl karşılanmaktadır?

Dostoyevski'nin mucizeye bakışında temel husus mucizenin inanca karıştırılmamasıdır. Mucize inanma hususunda bireylere pek fazla bir tesirde bulunmamaktadır. İnanan insan mucize gerçekleşmeden inancının gereğini yerine getirmelidir. O bu konudaki düşüncelerini açıkça dile getirir. Şöyle ki *Karamazov Kardeşler* adlı eserinde inançsız Smerdyakov ile diğerlerinin inanç üzerine olan tartışmalarında bu durum açıktır.

Smerdyakov "kitabımızda zerre kadar imanınız varsa karşınızdaki dağın denize inmesine emredin Daha ilk buyruğunuzda yerine gelir der. Pekâlâ, ben bir zındığım, siz imanı bütün bir insansınız, öyleyse emir verin de şu dağ denize değil de bahçemizin arkasında akan kokmuş dereye insin. Emriniz dinlenmeyecektir. İstedığınız kadar bağırıp çağırın, dağ yerinden kıpırdanmaz. Bu sizin de gereği gibi inandığınızı gösterir."⁴⁶"Sırtımın derisi yarısına kadar yüzüldükten sonra bağırıp çağırsan bile dağ yerinden kıpırdamayacaktır. O anda insan değil imanını aklını bile kaybeder"⁴⁷Smerdyakov düşünceleri ile açık bir şekilde İsa'yı yadsımakta, İncil'i yok saymakta, inancı sarsmakta, inananlarla dalga geçmekte, apaçık bir inançsızlık örneği sergileyerek bunun olmayacağını dile getirmektedir. İnançsız için mucizenin gerçekliğinin ve inandırıcılığının söz konusu olamayacağını söylemektedir.

İnanan insan için mucize anlamlı bir durumdur. Ancak Dostoyevski mucizeyi inancı için bir delil olarak görmemektedir. Mucize sadece inanca bir dayanak olmaktadır. İnanan kişi mucizeyi görmeden de inanca meyilli ve kabullenmiş ya da kabullenmeye hazır bir durumda bulunmaktadır. O bu durumu da "mucize, gerçekçide hiçbir kaygı uyandırmaz. Gerçekçide iman uyandıran, mucize değildir. Gerçekçi, zındıklık yolunu tutmuşsa, bir mucize görse bile kendinde buna inanamamasını sağlayacak güç ve yeteneği bulur. Mucize yadsınamaz durumda olsa bile boyun eğmez; duygularına sırt çevirir. Kabule yanaştığında ise bunu mucize saymaz, şimdiye kadar bilmediği bir olay olarak görür. Gerçekçinin imanı mucizeden doğmaz; iman mucizeleri doğurur. Böyle bir kimse bir kere iman edince artık gerçekçiliğinin zorunluluğu olarak mucize olanağını da kabul etmek zorunda kalır. Havari Thomas, görmeden inanmayacağını söylemiş mucizeyi görünce de, "Rabbimsin, Tanrımsın" demişti. İnanmasının nedeni mucize miydi?⁴⁸ Herhalde değil; inanmak istediği için inanmıştı. Hatta belki, görmeden inanmayacağım" de-

45 Matta,4,1-11.

46 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.169.

47 Dostoyevski, a.g.e, s.171.

48 Yuhanna,20,24-30.

diği zaman bile varlığının en saklı köşesinde tümüyle iman etmişti⁴⁹ sözü ile dile getirir. Görüleceği üzere mucize Dostoyevski'nin düşüncesinde inanç için, iman için gerekli değildir.

Yine mucizeye inanç konusu *Cinler* adlı eserinde Nikolay Vsevolodoviç ile rahip Tihon arsında geçen konuşmada gizlidir. Konuşma ikisi arasında aşağıda geçtiği şekilde gerçekleşmiştir.

“Nikolay Vsevolodoviç:- Tanrı'ya inanır mısınız?

Tihon: İnanıyorum.

N:İnanan insan dağa yerinden oynadı derse oynar. Siz dağı yerinden oynatabiliyor musunuz?

T: Tanrı buyurursa oynatabilirim.

N: O zaman onu Tanrı oynatmış sayılır. Hayır, siz Tanrı'ya olan inancınıza armağan olarak siz oynatabilir misiniz?

T: Belki de oynatamam.

N: Belki buda fena değil, ama hala kuşku ediyorsunuz değil mi? Bunu beklemezdim işte sizden.

T: Evet Belki de tam değildir inancım.

N: Ne olursa olsun, Tanrı'nın yardımıyla olsa da, dağı yerinden oynatabileceğinizde inanıyorsunuz ya, doğrusu buda az bir şey değildir. Hiç değilse inanmak istiyorsunuz.”⁵⁰

Nikolay Vsevolodoviç inancı ve mucizeyi sorgulamakta, mucizeye farklı bir anlam yüklemektedir. Aslanan inanan insanın mutlak inancının neticesi, istediği anda mucizeyi yerine getirebilmesidir. Eğer mucize Tanrı iradesine bağlanıyorsa zaten mucize olmamaktadır. Ama mucizenin Tanrı iradesi ile meydana gelmesini de inanç evresi içinde önemli bir aşama olarak görmektedir. O, imanı tam insanların mucizeyi meydana getireceğine inanır. Bu bağlamda da Dostoyevski'ye göre İsa'nın yaptıklarının zaten mucize olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, Hıristiyan inancı içinde oğul olarak inancının gereği istediği şeyleri yerine getirmiştir.

Kanaatimizce Dostoyevski inanç bağlamında, mutlak inancı, delilsiz imanı savunduğu için mucizeye olumlu bakmamaktadır. İnanan insanın zaten inandıktan önce inanmaya temayüllü olduğunu düşünmektedir. Hz. İsa'nın mucize olarak gösterdikleri ise mucize değil *Oğul*'ün hükümlerliği, Tinin (geist) açılımı olarak görülmelidir.⁵¹ İslam düşüncesinde ise Hz. İsa'nın bir peygamber ve insan

49 Dostoyevski, Karamazov Kardeşler, s.27.

50 Dostoyevski, Cinler, s.671.

51 Tanrının kendi babası olduğunu söyleyerek kendisini Tanrı'ya eşit kılmıştı (Yuhanna,5,18) Baba ne yaparsa oğulda aynı şeyi yapar (Yuhanna,5,19) Baba nasıl ölüleri diriltip onlara yaşam veriyorsa, oğulda dilediği kimselere yaşam verir. (Yuhanna,5,21)

olduğu inancı göz önüne alınırsa onun mucizelerinin Allah (c.c) dileme ve iradesi ile olduğu açık bir şekilde söylenebilir. Dostoyevski'nin mucize konusundaki düşünceleri İslam ve Hıristiyan ilahiyatındaki, Tanrı, vahiy ve mucize anlayışının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. İslam keliminde Tanrı'nın vahiy, mucize ve peygamber ile olan bağıntısı kesin çizgilerle ayrılmıştır. Yine onda insanların imanının neticesi meydana gelen fiiller mucize olarak tanıtılmış olup, bu fiiller İslam düşüncesinde keramet karşılığı ile ifade edilmiştir.

4. Dostoyevski'nin Hz. Muhammed ve İslam'a Bakışı

Dostoyevski'nin eserlerinde ve düşüncelerinde diğer din ve peygamberlere bakışı da yer almaktadır. Onun diğer dinlere bakışı Hz. İsa'yı Katoliklerin decala dönüştürdüğü inancıyla benzerlik taşır. Hristiyan mezhebi olan Katoliklere bakışı önyargılı olup Ortodoks ve pan-slavist düşünüşünün neticesidir. Benzer şekilde onun diğer dinlerin peygamberlerine ve müntesiplerine bakışı da milliyetçi düşünceleri nedeniyle önyargı içermektedir. Rus olmayan her şeye karşı durmuş, İsa'nın Rusya'da yeniden doğuşunu hayal etmiştir. O halde onun diğer dinlerin peygamberlerine ve müntesiplerine bakışı nasıldır? sorusu Dostoyevski'nin az da olsa İslam'a ve Hz. Muhammed'e bakışını anlaşılır hale getirecektir.

Dostoyevski diğer dinleri, özellikle İslam'ı bilmektedir. Bu durumu biz onun kendi sözlerinde dile getirdiğini görürüz. O Sibirya sürgünü yıllarında başucundan İncil'i hiç eksik etmemiş olup kardeşinden de kendisine bir mektubunda Kur'a-1 Kerim göndermesini istemiştir. "Kur'an-1 yolla bana. Sonra Kant'tan, Hegel'den kitaplar yolla. Geleceğim bütün bu kitaplara bağlı... Şimdi romanlar dramlar yazacağım. Ama okuyacak daha çok, pek çok şeyim var. Beni unutmama sakın."⁵² Yine o Puşkin'in *Kur'an'a Öykünmeler* adlı eserine atıfta bulunur.⁵³

Dostoyevski'nin Hz Muhammed'e bakışı Batılı oryantalistlerin⁵⁴ bakışı ile paralellik göstermektedir. O, Hz Muhammed'in saralı olduğu kanaatini taşımaktadır. Hz peygamberin vahy ile muhatap olduğu anı sara hastalığı ile tasvir eder. Vahiy esnasında peygamberin yaşadığı hali kendi sara hastalığı ile karşılaştırmakta ve Hz. Muhammed'in yaşadığı ruh halini iyi bir şekilde anladığı ve algıladığı iddiası içindedir. Bu bakışını *Budala* isimli eserinde Mışkin karakteri üzerinden şöyle tasvir etmektedir.

"Prens saralı hali ile bazen duygu dolu anlar yaşamakta ve bunu çok önemli görmektedir. Bu an bütün hayata bedel diyebilmektedir. Havarinin "zaman mefhumu olmayacak" sözünü anlıyorum. Belki de saralı Muhammed, bir desti

52 Düz, Orhan, Dostoyevski, İstanbul, 2001, s.30-31.

53 Dostoyevski, Bir Yazarın Günlüğü, c.2 s.1116.

54 Caetani, W. Muir, Mac Donald, D. S. Morgoliouth vb. müsteşrikler de peygamberin saralı olduğu iddiasında bulunmuşlardır. (Hıdır, Özcan, XX. Yüzyıl Oryantalist Çalışmalarda Hz. Peygamber İmajı, İLAM, İstanbul, 1998, c.3., sa.2, s.144.)

*suyun dökülmesi kadar sürmeyen böyle bir anda Allah'ın mekânlarını ziyaret edebilmişti diye eklemişti.*⁵⁵

Hız. Muhammed hakkındaki yukarıda dile getirilen düşünceler Tanrı'nın olmadığı savından hareketle "Tanrı insan" olmak için intihar eden saralı Krillov hakkındaki düşünceleri dile getirirken de aynen tekrar eder ve şöyle der. "Dikkat edin kendinize Krillov. Sara nöbetinin çoğunlukla böyle başladığını duydum. Nöbetlerden önceki bu duyguyu bir saralı ayrıntılarıyla anlatmıştı bana. Anlattığı şeyler noktası noktasına sizinkiyle aynı. Beş saniyeden fazla olsa da dayanılmaz diyordu o da. Muhammed'in ibriğini anımsayın. Atıyla cenneti dolaşıp dönünceye dek boşalmamıştı içindeki su. Bu ibrik de aynı beş saniyeyi gösteriyor. İçinizi dolduran huzurda pek andırıyor, oysa Muhammed de saralıydı. Dikkat edin kendinize Krillov, saraya yakalanacaksınız."⁵⁶

Dostoyevski'nin Hız. Muhammed'e bakışı olumsuz olduğu gibi tebliğ ettiği din İslam'a bakışı da olumsuzdur. Bu düşüncesinde siyasal görüşlerini aktardığı günlüğünde dile getirmiştir. Günlüğünde İslam dinine bakışı çok katı ve olumsuzdur. İslam'ın siyasal temsilcisi olarak gördüğü Osmanlı İmparatorluğuna karşı çıkmakta ve İstanbul'un işgal edilerek elde edilmesini savunmaktadır.⁵⁷ Aynı şekilde Arapları da kötü bir millet olarak tasvir etmekten geri kalmamıştır. Araplar'ı Allahsız Agaryan'lar olarak görür.⁵⁸ Osmanlı orduları balkanlarda Slavlara işkence eden bir konumda tasvir edilmektedir. İslam'ın savunucusu olarak gördüğü Osmanlı ordularını anlatan düşüncesi bakışını daha açık kılacaktır.

"Yüzlerce binlerce Hristiyan zararlı böcekler gibi eziliyor, yeryüzünden kökleriyle birlikte yok ediliyor. Öldürülen erkeklerin gözleri önünde kız kardeşlerinin ırzına geçiliyor, anaların gözleri önünde çocuklar, bebekler süngülere çekilerek havaya kaldırılıyor, köyler kasabalar tek tek yok ediliyor, kiliseler yakılıp yıkılıyor, aklınıza ne gelirse yerle bir ediliyor. İşte bu canavarlıkları yapanlar uygarlığın can düşmanı vahşi, rezil Müslüman yığınlarıdır. Sistemli olarak bir halkı toptan yok etmektir bu"⁵⁹ demektedir. Görüleceği üzere Dostoyevski İslam'a ve Müslümanlara karşı olumsuz ve nefret dolu bir söylem içerisinde bulunmaktadır.

Dostoyevski Ortodoks Rus düşüncesinin iyi bir savunucusu olduğu için diğer dinlere olumsuz bir bakış açısı ile yaklaşmıştır. Kurtuluşu Rus düşüncesinde görmüştür. Ancak o, *Ölü Evinden Anılar* adlı eserinde siyasal söylemlerinin aksi bir tavır takınarak Müslümanları olumlu olarak ele almıştır. Müslüman olan Nurağa ve Ali kişileri iyi ve olumlu tasvir edilir. O Nurağa hakkında şöyle düşünmektedir. Güler yüzlü, herkese dostane söz söyleyen, hırsızlığa, kirli oyunlara, sarhoşluğa

55 Dostoyevski, Budala, s.259.

56 Dostoyevski, Cinler, s.579.

57 Dostoyevski, Bir Yazarın Günlüğü, c.1, s.410.

58 Dostoyevski, Bir Yazarın Günlüğü, c.2, s. 692,857,925.

59 Dostoyevski, Bir Yazarın Günlüğü, c.1, s.428. Ayrıca bkz. a.g.e. c.2, s. 633,692,857,921-925.

kısaca her türlü onursuz işe kızan, cezaevinde kaldığı sürece kimsenin malına el uzatmayan, kimseye küçük düşürücü davranışta bulunmayan, duaları içten, dindar, Ramazan da sofular gibi ağzına yiyecek içecek sürmeyen, bütün gece dua eden ve herkes tarafından sevilen, herkesin güvendiği bir kişi idi. Mahkûmlar onun için Nurağa aslan gibidir derlerdi, böylece lakabı aslan olarak kalmıştı.⁶⁰ O, Nurağa'da olan bu iyi hasletlere tepkisini "sağ olasın iyi kalpli Nurağa" sözü ile dillendirir.

O'nun yine Ali ve kardeşleri hakkındaki düşünceleri de olumludur. Ali çocuksu gülümsemesi hileden hurdadan uzaktı; iri kara gözlerinin merhametli bakışı bana tuhaf bir memnuniyet veriyor, yaşadığım bunalımı ve mutsuzluğu alıp götürüyordu.⁶¹O, saf bir bakire kadar erdemliydi.⁶² Onunla tanışmamızı hayatımın en iyi tecrübelerinden biri sayıyorum. Kimi insanların tabiatı öylesine güzeldir, Tanrı onlara öylesine zenginlik bağışlamıştır ki, zamanla bu insanların değişip bozulabilmeleri imkânsızdır söylemi ile belirtir. Dostoyevski'nin Ali ve kardeşleri hakkındaki son değerlendirmesi ise hem Müslümanların İsa'ya bakışını hem de kendisinin nasıl bir beklenti içinde olduğunu tasvir etmesi bakımından önemlidir. "İyi niyetli saf Müslüman gülümsemeleriyle (bu gülümsemenin en çok da azametini severim) bana döndüler ve İsa'nın da Tanrı'nın peygamberi olduğunu, birçok büyük mucize gerçekleştirdiğini onayladıklarını, çamurdan bir kuş yaptığını, kuşa üflediğini, kuşunda uçtuğunu ve bunun onların kitabında da yazdığını söylediler. Bunu söylerken İsa'nın övülmesinden gurur duyacağımdan emindiler, özellikle Ali, ağabeylerinin bu şekilde benim gönlümü almak istemelerinden fazlasıyla memnundu."⁶³

O, Müslümanların dışında Yahudilere karşı da olumsuz bir tavır içindedir. Yahudi olan bir şahsın karakterini tahlil ederken kullandığı kavramlar, onun Yahudiliğe bakışını azda olsa verecektir. O Yahudi'yi kurnaz, hayâsız, küstah aynı zamanda ödlele olarak tasvir etmektedir.⁶⁴ Aynı zaman da o siyasal olarak da Yahudilere karşı geliştirdiği olumsuz tavrını her zaman korumuştur. Onları Rus toplumu için zararlı, onları sömüren, maddiyatçı kişiler olarak görür. Hatta bu bağlamda onların Rusya için gereksiz olduğunu söyler. Yahudiler sahip oldukları konum nedeniyle Rus devleti içinde "status in statu" (devlet içinde devlet) ayrıcalıklı bir konum elde etmişlerdir.⁶⁵

Dostoyevski'nin bu eserinde sürgün yıllarında Rusya'da yaşadığı yılların anısını yazdığı göz önüne alınacak olursa anılarında ki diğer karakterler hiç bu kadar olumlu tasvir edilmemiştir. Kanaatimizce İslam dininin ahlaki değerlerinin yansıdığı bu kişiler Dostoyevski'yi etkilemiş olsa gerektir. Oda bu olumlu etki-

60 Dostoyevski, Ölü Evinden Anılar, s.106,206.

61 Dostoyevski, a.g.e., s.107.

62 Dostoyevski, a.g.e., s.108.

63 Dostoyevski, a.g.e., s.111.

64 Dostoyevski, a.g.e., s.114.

65 Dostoyevski, Bir Yazarın Günlüğü, c.1, s.121-122,c.2,740.

lenmenin sonucu olarak Müslümanların ahlakının olumlu olan yönlerini tasvir etmek zorunda kalmıştır. Her ne kadar Hz. Muhammed'i saralı olarak tasvir etse de, Osmanlı devletini Rus düşüncesi için tehlikeli görse de kişilere yansıyan İslam dininin ahlaki güzelliğinden kaçmamıştır.

Sonuç

Dostoyevski için Peygamber algısı nedir sorusuna verilebilecek cevap Rus Ortodoks düşüncesi içinde kalınarak cevaplanabilecektir. İsa ona göre Rusya'nın yeniden kurtuluşunu sağlayacak Tanrı'nın *Oğlu* ve *Kelamı*dır. Hz. İsa Hıristiyan kelimelerindeki gibi algılanmış olup Tanrı'nın oğludur. Bu bağlamda İslam dinindeki peygamber tasavvuru gibi bir tasavvurdan bahsedebilmek imkânsızdır. O diğer din ve Peygamberlere karşı olumsuz bir tavır takınmış olup, Batı düşüncesinde yaygın olarak iddia edilen Hz Muhammed'in saralı olduğu fikrini dile getirmiştir. Hz. Muhammed'in sadece bu yönüne vurgu yapması onun kasti olarak böyle bir yaklaşımı sergilediği düşüncesini akla getirmektedir. Pan-Slavist düşüncesi nedeniyle siyasal olarak o İslam karşıtlığı içinde olmuştur. Bu bağlamda İslam'ın temsilcisi olarak düşündüğü Osmanlılara düşmanca bir tavır takınmıştır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Kitab-ı Mukaddes

Dostoyevski, Fyodor Mihailoviç, *Suç ve Ceza*, Çev. Muttalip Özkan, İstanbul, 2003.

-----, *Cinler*, Çev. Ergin Altay, İstanbul, 2013.

-----, *Karamazov Kardeşler*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, 2013.

-----, *Karamazov Kardeşler*, Çev. Ergin Altay, İstanbul, 2012.

-----, *Yer Altından Notlar*, Çev. Sabri Gürses, İstanbul, 2013.

-----, *Ölü Evinden Hatırlar*, Çev. Özlem Koşar, İstanbul, 2012.

-----, *Kumarbaz*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, 2009.

-----, *Budala*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, 1969.

-----, *Bir Yazarın Günlüğü*, Çev. Kayhan Yükseler, İstanbul, 2005.

-----, *Puşkin Üzerine Konuşma, Batı Çıkmazı*, Çev. Ülker Bilgin, İstanbul, 1992.

Akay, İhsan, *Dostoyevski*, İstanbul, 1959.

Barrett, William, *İrrasyonel İnsan*, Çev. Salih Özer, İstanbul, 2003.

Berdyaev, Aleksandroviç Nikolay, *Dostoyevski*, Çev. Ender Gürol, İstanbul, 1998.

Camus, Albert, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, 2013.

Dinçer, Yeşim, *Ecinnilerin Gölgesinde*, İstanbul, 2009.

Dostoyevski, Anna, Fyodor, *Dostoyevski, Bir Yaşam, Anılar*, Çev. M. Tahsin Yalım, İstanbul, 2004.

Frank, Joseph, *Yeraltından Notlar*, Çev. Sabri Gürses, İstanbul, 2003.

Güçlü, Abdülbaki, Uzun, Erkan, Uzun, Serkan, Yolsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002.

Hıdır, Özcan, *XX. Yüzyıl Oryantalist Çalışmalarında Hz. Peygamber İmajı*, İLAM, İstanbul, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Deccal, Hıristiyan Karşıtı*, Çev. Arzu Yarbaş, İzmir, 2011.

- Troyat, Henry, *Dostoyevski*, Çev. Leyla Gürsel, İstanbul, 2004.
Walicki, Andrzej, *Rus Düşünce Tarihi*, Çev. Alâeddin Şenel, Ankara, 1987.
Zweig, Stefan, *Üç Büyük Usta, Balzac, Dickens, Dostoyevski*, Çev. Ayda Yörükkan, İstanbul, 1995.
Düz, Orhan, *Dostoyevski*, İstanbul, 2001
Turgenyev, *Babalar ve Çocuklar*, Çev. Hasan Ali Ediz, Vasıf Onat, İstanbul, 1999.

Kur'ân-ı Kerîm'de Yer Alan Rubâ'î İsimlerin Arap Dilinde Fiil Kipiyle Kullanılması

Mustafa ÖNCÜ*

Özet

Arapçada sayıca fazla bulunmayan Rubâ'î fiiller Kur'ân-ı Kerîm'de az da olsa yer alır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de toplam on bir adet rubâ'î fiil bulunur. Söz konusu fiillerden sekizi rubâ'î mucerred iken üçü rubâ'î mezîddir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de isim olarak kullanıldığı halde kaynaklarda rubâ'î fiil anlamına gelen birçok kelimeye de rastlanır. Bu bakımdan çalışmaya rubâ'î fiiller hakkında kısa bilgi verilerek başlandı. Akabinde Kur'ân-ı Kerîm'de isim olarak yer alan ancak Araplar tarafından rubâ'î fiil olarak kullanılan kelimelere yer verildi. Söz konusu kelimelerin Arap şiiri, hadis-i şerif ve ilk dönem muteber sözlüklerdeki kullanımlarına da değinildi. Yine söz konusu kelimeler Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kullanımlarıyla da karşılaştırıldı. Aynı zamanda ses-anlam ilişkisine de temas edildi.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Kur'ân-ı Kerîm, Rubâ'î Fiiller

The Words Located as Name in the Holy Quran Used by the Arabs as Four Letter Verbs

Abstract:

Using four letters verbs (Rubâ'î verbs) in the Arabic is quite low. Likewise these verbs has been used less in the Holy Quran. There has totally been eleven rubâ'î verbs in the Holy Qur'an. Eight of them are quadruple simple verbs (sulâsi mucarrad) and three of them are quadruple addition verbs (sulâsi mazid). However, there are many words, used as a name in the Holy Quran, which used as four letters verbs by Arabs. In our study, after we give brief information about four letters verbs, the words, used as a name in the Holy Quran, which used as four letters verbs by Arabs have been discussed. We have tried to find the use of these words in Arabic poetry, hadith and in the first period reputable dictionaries. These words have occasionally compared with their meaning in the Holy Qur'an. Sound-meaning relations have occasionally been analysed.

Keywords: Arabic, Holy Quran, Four-Letter Verbs

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı A.B.D.
mustafaoncu63@hotmail.com

Giriş

Arapçada kelime isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlardan her birinin kendine özgü tanımı ve özellikleri bulunur. Kelime türlerinden biri olan ve her hangi bir eyleme belirli zaman içerisinde delalet eden fiillerin, mucerred-mezîd, sulâsî-rubâ'î ve tam-nâkıs gibi farklı kısımları vardır.

Sulâsî ve rubâ'î fiil bölümlenmesine göre Arapçada bütün fiiller kök harfleri bakımından üç veya dört harflidir. Bir başka deyişle Arapçada kök harfleri bir, iki, beş ve altı harfli olan fiil bulunmaz. Kök itibarı ile dörtlü rubâ'î fiillerin bulunduğunu öne süren ezici çoğunluktaki dilcilere ait görüş esas alındığında ise sulâsî ve rubâ'î fiiller, yalnız veya harf ekleme açısından mucerred ve mezîd olmak üzere iki kısımdır.¹

Rubâ'î mucerred fiiller, erken dönem dil ekolleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. Söz gelimi Basra ekolü, Arap dilinde sulâsî fiillerin üç harften ibaret olduğunu, rubâ'î fiillerin de, kök itibarıyla dört harf olduğu öne sürerken, başta Kûfe ekolüne mensup dilciler ile İbn Fâris (ö. 395/1004)'e göre ise rubâ'î fiillerin aslı sulâsîdir. Bunlara göre Arapçada kök harf itibarıyla dört harfli fiil yoktur. Örnek vermek gerekirse İbn Fâris جرح fiilinin aslında uzaklığa delalet eden جرح fiili olduğunu savunur.²

Her iki ekole ait farklı deliller ve gerekçeler öne sürülmekle birlikte günümüzde kabul gören yaygın kanaat Arap dilinde fiillerin kök harfleri itibarıyla üç veya dört harften oluşmasıdır. Kök harf sayısı üç olan fiillere 'sulâsî' adı verilirken, dört-

1 Mustafa el-Ğalâyini, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1426/2005, s.4; er-Râcihi, Abduh, *et-Tatbiku's-Sarfî*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 2004, s. 29,42.

2 İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk., Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, III, 7.

lü fiiller de 'rubâ'î' ismiyle tanımlanır. Yine her iki fiil kendi içerisinde 'mucerred' ve 'mezîd' olmak üzere iki kısma ayrılır.³

Sarf âlimleri tarafından rubâ'î fiiller için dört ayrı kipin tespit edildiği görülür. Söz konusu kiplerden biri *mucerred*, diğer üçü ise mucerred fiile bir veya iki harf ilave etmek suretiyle elde edilen kiplerdir. *Rubâ'î mucerred* fiil için فَعَلَّلَ / دَحْرَجَ kipi kullanılır. *Rubâ'î mucerred* fiile bir harf ilave edilerek elde edilen mezîdler için تَفَعَّلَ / تَدَحْرَجَ kipi kullanılır iken *rubâ'î mucerred* fiile iki harf ilave edilerek elde edilen mezîdlerde ise اِفْعَلَّلَ / اِحْرَجْتُمْ ve اِفْعَلَّلَ / اِفْعَلَّلَ kipleri tercih edilir.⁴

Yukarıdaki kiplere ek olarak rubâ'î fiiller, fiillerin yedi kısma ayrılması/ aksâm-ı sebâ bakımından sâlim (دَحْرَجَ) "yuvarladı", ecvef (سَيَطَرَ) "musallat oldu", nâkıs (صَوَّضًا) "bağırmaq, çağırmaq", mudâ'af (وَسَّوَسَ) "vesvese verdi" (قَهَّوَهَ) "kahkaha ile gülmek", mehmûz (بَرَّأَتْ) "horuzun boyun tüylerini kabartması" gibi kısımlara da ayrılır.⁵

Kök harf sayısı dört olan bir fiilde birinci ile üçüncü, ikinci ile dördüncü harflerin aynı olması durumunda fiil, 'rubâ'î mudâ'af' diye adlandırılır. Bu duruma زلزل ve وسوس fiillerini örnek göstermek mümkündür. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de kullanılan mucerred rubâ'î fiillerin çoğu mudâ'af fiildir.

Rubâ'î fiillerin mastarları فَعَلَّلَ . فَعَلَّلَ şeklinde gelip kıyâsî olduğu konusunda dilciler arasında ittifak vardır. Bu durum rubâ'î fiillerde sulâsî fiillerin mastarlarının semâ'î olmasından doğan güçlüklerin yaşanmaması açısından dikkate değerdir.⁶ Aynı zamanda bu durum hem mudâ'af fiil hem de mudâ'af olmayan fiiller için geçerlidir. Ancak وسوس "vesvese verdi" fiili için kesra ile وسواس şeklindeki mastarın yanı sıra, fetha ile وَسُوَّاسْ şeklinde bir mastarın da olduğu kabul edilmektedir. Bununla beraber fethalı olan kelimenin mastar değil, ism-i mastar olduğu söylemi daha çok dillendirilmiş ve genel kabul görmüştür.⁷

Asılları itibariyle rubâ'î olmadıkları halde rubâ'î mucerred ve rubâ'î mezîd fiiller gibi değerlendirilen fiiller de vardır. Böyle değerlendirilmelerinin nedeni mastarlarının bir olmasından kaynaklanmaktadır. Bunlara mulhak fiiller denir. Bu fiillerden altı tanesi rubâ'î mucerrede, beş tanesi دَحْرَجَ ye, iki tanesi اِحْرَجْتُمْ ye mulhak olmak üzere toplam on üç tanedir.⁸ Bu fiiller asılları itibariyle sulâsî fiillerdir. Ancak mana itibariyle ve mastarlarının aynı olması göz önünde bulun-

3 Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öncü, Kur'an-ı Kerim'de Yer Alan Rubâ'î Fiiller, Bunların Fonetik Yapıları ve Ses-Anlam İlişkisi, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl, VI, S., XII, s. 128-151.

4 el-Galâyini, *Câmi'u'd-Durusî'l-'Arabîyye*, s. 44.

5 el-Muberrid, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1997, II, 95,107; Mehmed Zihni Efendi, *el-Muktadab ve'l- Muntahab*, Marifet Yayınları, İstanbul 2000, s.131,132.

6 Zihni Efendi, *el-Muktadab ve'l- Muntahab*, s.131.

7 Mustafa b. Hamza Adalı, *Netâicü'l-Efkâr Şerhu'l-İzhâr*, (Şuruhu'l-İzhâr) Medrese Kitabevi, Birinci Baskı, İstanbul 1420/1999; es-Sobucevî, *Fethu'l-Esrâr fi Kitabi'l-İzhâr*, (Şuruhu'l-İzhâr) Medrese Kitabevi, Birinci Baskı, İstanbul 1420/1999.

8 el-Muberrid, *el-Muktadab*, I, 86, II, 103, 108; *el-Binâ (Mecmû'atu's-Sarf* içinde), İstanbul, yy., ty., s.223.

durulduğunda sulâsî mezîd olarak değil, rubâ'î fiillere mulhak olarak değerlendirilmiştir. Zira sulâsî mezidlerde harflerin ilave ediliş sebebi farklı anlamların elde edilmesi amacını güderken; rubâ'î'nin mulhaklarında anlamlardan ziyade bir lafzın diğer bir lafız ile uyumundan bahsedilmektedir.⁹

1. Kur'ân-1 Kerim'de Yer Alan Rubâ'î İsimlerin Araplar Tarafından Rubâ'î Fiil Kipiyle Kullanılması

Arapçada kelimelerin isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrıldığına değinildi. Doğal olarak Kur'ân-1 Kerim de bu kelimelerden müteşekkildir. Bunların içerisinde bazı rubâ'î kelimeler de vardır. Bu kelimelerin bir kısmı rubâ'î isimlerdir ki bazılarını Araplar günlük konuşmalarında, şiirlerinde, edebiyatlarında rubâ'î fiil olarak kullanmışlar ve hala kullanmaktadırlar. Dahası Arap dili, bu kelimelerden bazılarının bu şekilde kullanımını Kur'ân-1 Kerim'e borçludur denebilir. Bunun için şeytanlaştı anlamında **تشيطن** ve Firavunlaştı anlamında **تفرعن** kelimeleri örnek olarak verilebilir.

Bu tür rubâ'î isimler iki kategoride değerlendirilebilir. Bunlardan **مهيمون** gibi bazıları türemiş isimlerdir. Diğer bazıları **فراعون** ve **حناجر** gibi türememiş isimlerdir. Arap dilinin derli toplu en eski yazılı metninin Kur'ân-1 Kerim olduğu düşünüldüğünde Arapçada bu kelimelerden bazılarının bu şekilde kullanılmasının Kur'ân'a borçlu olduğu anlaşılacaktır. Zira tarafımızca yapılan araştırmalarda İslam öncesi dönemde özellikle cahiliye dönemi şiirlerde bu kelimelerin birçoğunun rubâ'î fiil olarak kullanıldığı tespit edilememiştir. Arap dili üzerine çalışmaların Kur'ân-1 Kerim eksenli başladığı ve belli bir süre bu şekilde devam ettiği düşünüldüğünde Arapların Kur'ân'da isim olarak yer alan bazı kelimeleri bilahare rubâ'î fiil olarak kullandıkları muhtemeldir. Tabii burada Arapların bütün bu kelimelerin bu şekilde kullanımını Kur'ân-1 Kerim'e borçlu oldukları iddiası güdülmemektedir. Zira bu kelimelerden bazılarının henüz Kur'ân-1 Kerim inmeden Araplar tarafından kullanıldıkları kuvvetle muhtemeldir.

1.1. Câmîd İsim Olup Arap Dilinde Rubâ'î Fiil Kipiyle Kullanılan Kelimeler

Kur'ân-1 Kerim'de isim olarak yer alan ancak Arap dilinde fiil olarak kullanılan kelimeler;

سَرْمَد : Bu kelime Kur'ân-1 Kerim'de el-Kasas sûresinde iki yerde yer almaktadır.
قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَوْ لَٰئِقًا تَسْمَعُونَ "De ki: "Ne dersiniz? Allah, üzerinize geceyi kıyamete kadar sürekli kılsaydı, Allah'tan başka hangi ilâh size bir aydınlık getirir? Hâlâ duymayacak mısınız?"¹⁰

9 el-Muberrid, *el-Muktadab*, II, 95,107; *el-Binâ*, s.223.

10 *el-Kasas*,28/71-72

Halil b. Ahmed (ö.175/791) bu kelimenin anlamını “gece ile gündüzün devam etmesi, yaşamın devam etmesi” şeklinde verirken; Cevherî (ö.400/1009) bu kelimenin “devamlı, sürekli” anlamında olduğunu söyler.¹¹ İbn Manzûr (ö.711/1311) da yaklaşık olarak aynı anlamı verir ve ez-Zeccâc (ö. 337/949)'ı referans olarak gösterir.¹² Arapça-Fransızca-İngilizce sözlükte bu kelimenin fiil olarak kullanımına örnekler bulmak mümkündür. Bu kelime burada **خَلَدَ** ve **أَبَدَ** gibi kelimelerle açıklanmıştır.¹³

الْحَنَاجِرَ: Kur'an-ı Kerim'de çoğul isim olarak yer alan ancak Arapçada rubâ'î fiil olarak kullanılan kelimelerden bir tanesi de **الْحَنَاجِرَ** kelimesidir. **حَنَجَرَ** kelimesi sözlükte “gırtlak, boğaz, kesmek, karın hastalığı” vb. anlamlara gelmektedir.¹⁴ Aynı zamanda rubâ'î fiil olarak kullanılan kelime “kesti, boğazladı” gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.¹⁵ Bu şekilde câmid bir isimden rubâ'î bir fiil elde edilmiştir. Nitekim İbnu'l-Katta' es-Sıkillî (ö. 515/1121)'nin *Kitâbu'l-ef'âl* adlı eserinde **خَنَجَرْتُ الشَّيْءَ دَبْحَتَهُ** ‘ bir şeyi kestim’ örneği ile fiil olarak kullanımı örneklendirilmiştir.¹⁶

Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de iki yerde geçmektedir. Her ikisinde de çoğul olarak kullanılmıştır. Bunlar el-Ahzâb ve Ğâfir sûreleridir.¹⁷ Örneğin Ğâfir sûresinde kelime kırık çoğul olarak şöyle yer almaktadır: **وَإِذْ رَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا** “Hani gözler kaymış ve yürekler ağızlara gelmişti. Siz de Allah'a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz.”¹⁸ Görüldüğü gibi bu kelime fiil olarak kullanılmasını Kur'an-ı Kerim'e borçludur. Zira adı geçen kelimenin İslam'dan önceki dönemlerde Arapçada fiil olarak kullanımıyla ilgili elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

سَلْسَلَةٌ: Kur'an-ı Kerim'de rubâ'î isim olarak yer alan aynı zamanda Arapçada rubâ'î fiil olarak kullanılan diğer bir lafız da **سَلْسَلَةٌ** kelimesidir. Bu sözcük Kur'an-ı Kerim'de bir defa geçmektedir. O da el-Hâkka sûresindeki **ثَمَّ فِي سَلْسَلَةٍ** “Sonra uzunluğu yetmiş arşın olan bir zincir içinde olarak onu sevk edin”¹⁹ ayetidir.

سَلْسَلَةٌ kelimesi sözlükte “zincir, demir zincir, dizi, seri, sıra, peşi sıra” vb. anlamlara gelmektedir. Bu kelime hem rubâ'î mucerred hem de mezîd olarak kullanılmaktadır.²⁰ Fiil olarak kullanıldığında ise “su boğazdan aşağı aktı, suyu döktü,

11 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 341; Ebû Nasr İsmail b. Hammad, Cevherî, *es-Sihâh Tacu'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabîyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1987, I,324.

12 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 212.

13 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 341; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII, 190; *Kâmûs 'Arabî Fransî İngilizî*, I, 2556.

14 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 216.

15 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XI, 97.

16 Ebu'l-Kâsim Ali b. Cafer b. Ali İbnu'l-Katta' es-Sıkillî, *Kitâbu'l-Ef'âl*, Alemu'l-Kitâb, 1983, yy., I, 272.

17 *Ğâfir*, 40/18.

18 *el-Ahzâb*, 33/10.

19 *el-Hâkka*, 69/32.

20 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII,194.

inceldi" gibi anlamlar göze çarpmaktadır.²¹ Bu kelime rubâ'î mezîd olarak kullanıldığına "inceldi" vb. anlamlara gelmektedir.²²

Burada dikkat çekilmek istenilen bir başka nokta da İbn Dureyd (ö. 321/933)'in سلسل 'nin سلسل 'nin maklûbu olduğunu söylemesidir. Bunu başka dilcilerde de görmek mümkündür.²³ Ancak İbn Dureyd, diğer dilcilerin aksine maklûp tabiri yerine mākûs tabirini kullanmaktadır.²⁴ Bu durum diğer dillerde de yer alan dilsel bir olgunun Arapçadaki güzel örneklerinden bir tanesidir. Aynı şekilde سلسل kelimesi "rubâ'î fiillerde bir süreç ve devamlılık vardır" ilkesi için de güzel bir örnektir.²⁵

صَرَصَر: Rubâ'î fiil olarak kullanılan kelimelerden diğer bir tanesi de صَرَصَر kelimesidir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de üç ayette yer almaktadır.²⁶ Bunlardan bir tanesi فَارَسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرَصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِيسَاتٍ "Biz de o mutsuz kara günlerde üzerlerine dondurucu bir rüzgâr gönderdik" ayetidir.²⁷ Bu kelimenin anlamlarına bakıldığında "şiddet, sert, katı, kavurucu, kesik kesik ses çıkardı, tiz ses," vb. anlamlarda kullanıldığı görülecektir.²⁸ Bu da "Kur'an-ı Kerim'de yer alan rubâ'î fiillerin birçoğunun olumsuz ve şiddet içeren bir anlam taşıdıkları" şeklindeki görüşü teyit etmektedir.²⁹ İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)'in meşhur eş-Şâfiye adlı eserinde de bu kelime rubâ'î fiile örnek olarak yer almaktadır. Ancak orada bu kelime sulâsî olan صر kelimesi ile ilişkilendirilmektedir.³⁰ Bu kelimeyle aynı kökten صُرَصُر 'hamam böceği' صُرَصُور 'cır cır böceği' kelimeleri de kullanılmaktadır.³¹ Bu kelime aynı şekilde 'şahin, kartal ve doğan ses çıkardı, öttü' anlamında fiil olarak kullanılmaktadır.³² Bu da "Rubâ'î fiillerin bir kısmı doğa ve ses olaylarıyla doğrudan ilintilidir" şeklindeki tespiti destekler mahiyettedir.³³ Nitekim yukarıda bahsi geçen ayetlerin hepsinde bu kelime "azap içeren rüzgâr" ile beraber kullanılmıştır. Bu durum bu kelimenin hem olumsuz hem de doğadaki seslerden oluşan anlamları ifade eden rubâ'î kelimelere misal teşkil eder.

عَبَقِر ve رَفَرَف: Kur'an-ı Kerim'de yer alan rubâ'î kelimelerden diğer iki tanesi de عَبَقِر ve رَفَرَف kelimeleridir. Bunlardan رَفَرَف kelimesinin hem mucerred hem de

21 ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, XXIX, 219-220; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, Dâru İhyâu't-Turâsî'l-'Arabî, Birinci Baskı, Beyrut 2001, XIII, 105-108.

22 Nitekim ez-Zebidî konu ile ilgili şu kullanımları örnek olarak verir: وَيُفَال: مَا سَلَسَلْ طَعَامًا أَي مَا أَكَلَهُ كَأَنَّهُ مَا صَبَّه فِي وَتَسَلَسَل النَّوْبُ لَيْسَ حَتَّى رَوَّ ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, XXIX, 219.

23 el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, XIII, 105-108.

24 İbn Durayd, *el-Cemhere*, I, 75.

25 Öncü, *a.g.m.*, s. 128-151.

26 *Kamer*, 54/19; *el-Hâkka*, 69/6.

27 *Fussilet*, 41/16.

28 ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, XII, 303; es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, nşr. Fuâd Ali Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 41.

29 Öncü, *a.g.m.*, s. 128-151.

30 en-Nisârî, *el-Vâfiye Nazmu'ş-Şâfiye*, thk. Hasan Ahmed el-Osman, el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke 1995, I, 56.

31 İbn Durayd, *el-Cemhere*, I, 121, 196; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, XII, 303.

32 İbn Durayd, *el-Cemhere*, I, 121, 196.

33 Öncü, *a.g.m.*, s. 128-151.

mezîd kullanımı vardır. رفرف kelimesi sözlükte 'yastık, dalgalanmak, esmek, kanat çırpıp, siperlik, çamurluk, bağlamak' gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³⁴

عَبَّرَ kelimesi ise "cinlerin yeri, perilerin yaşadığı yer, eşsiz yer, serabın parlaması" vb. anlamlara gelmektedir. عَبَّرَ kelimesi ise 'dahi, zeki, rengarenk yaygı, harikulade, mükemmel' vb. anlamlarda kullanılmaktadır.³⁵

Bu iki kelime Kur'an-1 Kerim'de aynı ayette yer almaktadır. مَتَكِينٍ عَلَى رَفْرِفِ حُضِيرٍ "Onlar yeşil yastıklara ve güzel yaygılara yaslanırlar"³⁶ وَعَبَّرِي حَسَانٍ

Burada dikkatleri çeken şey insanların hayal dünyasını süsleyen şeylerin aslında cennette gerçekliklerinin bulunduğu açık bir şekilde dile getirilmesidir. Bu kelimenin fiil olarak kullanımı ile ilgili عبقر السراب أي تلالا 'serap parladı' örneği verilebilir.³⁷

قِسورة : Kur'an-1 Kerim'deki rubâ'î kelimelerden diğer bir tanesi de قِسورة sözcüğüdür. Bu kelime el-Muddessir sûresindeki "Aslandan kaçmaktalar"³⁸ ayetinde yer almaktadır.

Sibeveyhi (ö. 180/796) bu kelimeyi rubâ'î mastarlara mulhak olan kelimeler arasında sayar.³⁹ Adı geçen kelime "atıcı, avcı, aslan, şiddetli, cüsseli, adam yaşlandı, sarmal, güçlü" gibi anlamlarda kullanılır. Kur'an-1 Kerim'deki anlamı 'aslan'dır. Ancak Araplar bunu "bitkinin olgunlaşması, çoğalması ve sarmal hale gelmesi" için fiil olarak kullandıkları gibi⁴⁰ "adam yaşlandı" anlamında da kullanılmaktadırlar. Hatta mecaz yolla 'otlaştı' anlamında da kullanılmaktadır.⁴¹

الْحَرْطُوم : Kur'an-1 Kerim'de isim olarak yer alan ancak Arap dilinde rubâ'î fiil olarak kullanılan kelimelerden diğer biri الْحَرْطُوم 'dur. Bu kelime el-Kalem sûresindeki "Yakında biz onun burnunu damgalayacağız" ayetinde geçmektedir.⁴²

Bu kelime hem rubâ'î mucerred hem de mezîd olarak kullanılmaktadır. Halil b. Ahmed bu kelimenin mezîdlerinden olan اِحْرُطَمَتْ 'kızdı, öfkeleni' kelimesinin yer aldığı bir şiir zikreder.⁴³ Cevherî es-Sihâh'da bu kelimenin "burun, içki, toplu-

34 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 125-127; İbn Sîde, , *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-Azam fî'l-Luğa*, thk. Yahyâ el-Hîşâb, Abdulfettâh Seyyid Avadullah, Kahire 1996, II, 139. İbn Manzûr bu kelimenin hadis-i şerife de fiil olarak kullanıldığı hususunda رَأَسَهُ رَفْرِفَتِ الرَّحْمَةُ فَوْقَ رَأْسِهِ "Başının üstünde rahmet dalgalanır" hadisini zikreder. Ayrıca kelimenin rubâ'î fiil olarak kullanımı konusunda da şöyle der: يُقَالُ: رَفْرِفَ الْمَاءُ بِجَنَاحَيْهِ إِذَا تَسَطَّرَهُمَا عِنْدًا لِمُحْوِطٍ عَلَى نَسِيءٍ

35 Cevherî, *es-Sihâh*, I,442; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII, 513.

36 *er-Rahmân*, 55/76.

37 es-Saklî, *Kitâbu'l-Ef'âl*, II, 407.

38 *el-Muddessir*, 74/51.

39 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 332.

40 İbn 'Abbâd, *el-Muhîtu fî'l-Luğa*, I, 448.

41 ez-Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 76.

42 *el-Kalem*,68/16.

43 Halil b. Ahmed'in zikrettiği şiir şu şekildedir: ... اِنَّتِ تَنْكُو كِتَابَ اللّٰهِ بِاَلِكَعْ ... واِحْرُطَمَتْ نَمَ فَالِكِ وَهِيَ بِاَكْبِيَةِ ... Halil bunun yanı sıra bu kelimenin hem mucerred hem de mezîd kullanımı konusunda şu açıklamalarda bulunur: ضريت وَاِحْرُطَمَتْهُ حَرْطَمَةً اِي: ... اَوْفِيضَتْ عَلٰى حَرْطُومِهِ فَعَوَجَتْهُ. واِحْرُطَمَ الغَضْبَانُ: اَعْوَجَ حَرْطُومُهُ وَسَكَتَ عَلٰى غَضْبِهِ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, IV,333.

mun ileri gelenleri” vb. anlamlarını verdikten sonra bir şiirle istiḥâdda bulunur.⁴⁴ Bu kelime aynı zamanda “ burnun vurulması, burnun kavranması, bükülmesi, öfkeli kişinin öfkesinin yatışması’ gibi anlamlarda fiil olarak kullanılmaktadır.⁴⁵ Bu kelime de diğer rubâ'î kelimeler gibi olumsuz bir anlam içermektedir. Zira ayetin siyak ve sibakına bakıldığında, kibirlenen ve böbürlenen kişilerin kibirlerinin kırıldığı, adeta burunlarının yerlere sürtüldüğü havası görülür. Türkçe deyimlerde de bu kelime genellikle olumsuz anlamlarda kullanılmaktadır.⁴⁶

قمطيرير: Kur'an-1 Kerim'de isim olarak yer alan ancak Araplar tarafından rubâ'î fiil olarak kullanılan bir sözcük de **قَمَطِيرِير** sözcüğüdür. Bu kelime sözlükte “iri deve, sırları ortaya çıkaran, şiddet, toplum, bağlamak, akrebin kuyruğunu bükmesi ve kendisini yumak haline getirmesi, kitapların korunduğu yer, kitaplık, cariye ile birlikte olmak”⁴⁷ gibi çok değişik anlamlarda kullanılmaktadır.⁴⁸ İbn Fâris (ö. 395/1004) bu kelimenin aslının **قَمَط** “topladı” şeklinde sulâsî olduğunu ve , harfinin ilave edilmesiyle rubâ'î bir kelime halini aldığını söyler.⁴⁹ Bu kelimenin Kur'an-1 Kerim'de yer aldığı ayet **إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبَّوَسًا قَمَطِيرِيرًا** “Çünkü biz, askı suratlı, çetin bir günden Rabbimizden korkarız” ayetidir.⁵⁰ Bu kelime Arapçada hem rubâ'î mucerred hem de rubâ'î mezîd olarak kullanılmaktadır. *el-Kâmûsu'l-muhîṭ*'de kelimenin fiil olarak kullanımı örnekleriyle şöyle açıklanmaktadır:⁵¹

اقَمَطَّرَ اشْتَدَّ وَالْعَقْرُبُ اجْتَمَعَتْ وَعَطَفَتْ ذَنْبَهَا . وَقَمَطَّرَ اجْتَمَعَ وَالْجَارِيَّةُ جَامَعَهَا

زَمْهِيرًا: Bir başka rubâ'î kelime de **زَمْهِيرًا** kelimesidir. Bu kelime de diğer birçok kelime gibi fiil olarak değil, isim olarak Kur'an'da yer almaktadır. el-İnsân sûresindeki **مُتَكَبِّرِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهِيرًا** “Orada tahtlar üzerine yaslanırlar, orada ne bir güneş ve ne de bir şiddetli soğuk görürler”⁵² ayetinde geçmektedir.

Bu kelime sözlükte “öfkeden gözleri kıpkırmızı oldu, yıldız parladı, aşırı derecede kızmak, aşırı soğuk” gibi anlamlara gelmektedir.⁵³ Bu sözcük Türkçede de Arapçadaki anlamına yakın bir anlamda kullanılmaktadır.

Bu kelimenin fiil olarak kullanımına daha Arap dilinin kurallarının oluşturulmaya başlandığı dönemlerde rastlıyoruz. Hâlıl b. Ahmed kelimenin ‘soğuşun şiddetli olma hali’ şeklinde isim olarak anlamını verdikten sonra rubâ'î mezîd olarak

44 Cevherî, *es-Sihâh*, V,1911.

45 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV, 81; el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, VII, 273.

46 Örneğin Türkçe deyimler arasında ‘Burnu bir karış havada, burnu büyümüş, burnundan kıl aldırıyor, burunu yerde sürünsün, Azrail’le burun buruna gelmek, burnunu sokmak, burnundan ayrılmamak’ gibi deyimleri saymak mümkündür.

47 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 797.

48 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Âyn*, V, 258.

49 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, V, 117.

50 *el-İnsân*, 76/10.

51 Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Firûzâbâdi, el-Kâmûsu'l-Muhîṭ*, Dârul-Marife, Beyrut 2009,

52 *el-İnsân*,76/13

53 el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, VI,276; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, IV,330.

را وقد اُزْمَهَرَ ازمهراا şeklinde kullanıldığını söyler.⁵⁴ *es-Sihâh*'da bu kelimeye “şiddetli soğuk” anlamı verildikten sonra onun fiil olarak hem mucerred hem de mezîd şeklindeki kullanımıyla ilgili örnekler verilir.⁵⁵

Kur'an-ı Kerim'de câmid bir isim olarak yer alan ancak Arapların bu isimden rubâ'î bir fiil türettikleri kelimelerden bir tanesi de حَزَل kelimesidir. Bu kelime biri el-Enbiyâ sûresi diğeri Lokmân sûresinde olmak üzere Kur'ân'da iki yerde geçmektedir.⁵⁶

Cevherî söz konusu kelimenin “etin küçük küçük doğranması” anlamında fiil olarak kullanıldığını söyler.⁵⁷ Aynı şekilde hem ذ harfi ile hem de ز harfi ile okunduğunu dile getirir. Bu bilgilerden hareketle bu kelimenin “eti kıymaya vurmak” şeklindeki bir anlamı karşılamak için kullanılmasının uygun olacağını düşünmekteyiz. Suriye'nin bazı bölgelerinde “kıyma et” için Türkçede kullandığımız “kıyma” kelimesi kullanılmaktadır. Böylece Kur'ân sayesinde Arapçaya yeni bir kelime kazandırılmış olacaktır.

اَلْحُلُقُومُ: Arapların rubâ'î bir fiil olarak kullandıkları bir başka kelime de **اَلْحُلُقُومُ** kelimesidir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de el-Vâkı'a sûresinin **اَلْحُلُقُومُ** “*Can boğaza geldiğinde*”⁵⁸ ayetinde yer almaktadır. Ancak Araplar bunu fiil olarak kullanmaktadır. Örneğin *es-Sihâh*'da **اَلْحُلُقُومُ** “boğazımı kesti” manasında bir kullanımdan bahsedilmektedir.⁵⁹ Rubâ'î mezîd olarak kelimenin **اَلْحُلُقُومُ** şeklindeki bir kullanımı da vardır. Bu durumda kelime “yemek yemeyi terk etti” anlamındadır.⁶⁰

جَلَابِيبٍ : Kur'an-ı Kerim'de çoğul bir isim şeklinde yer alan ve Araplar tarafından rubâ'î fiil olarak kullanılan diğer bir kelime **جَلَابِيبٍ** kelimesidir. Bu sözcük el-Ahzâb sûresindeki **جَلَابِيبٍ** “*Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler*”⁶¹ ayet-i kerimesinde geçmektedir. Bu kelime *Lisânul-Arab*'da **جَلَابِيبٍ** ‘ona cilbab giydirdi’ şeklinde fiil olarak yer almaktadır. *Tâcu'l-ârus*'da ise fiilin mucerred ile birlikte mezid olarak kullanımına değinilir. Her iki kaynakta da yan yana gelen iki ب harfinin neden birbirine idğam edilmediği sorulanır.⁶²

سَلْطَانٍ: Bu kelime de Arapçada rubâ'î fiil kipiyle kullanılan bir başka kelime

54 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, IV,124.

55 Cevherî bu kelimenin hem mucerred hem de mezid fiil olarak kullanımı konusunda şu örnekleri verir: **زَمْهَرَكَ** *عَيْنَاهُ أَحْمَرْتَا مِنَ الْغَضَبِ . وَازْمَهَرْتَ الْكَوَاكِبَ لِحْتِ . وَالزَّمْهَرُ الشَّدِيدُ الْغَضَبِ* Cevherî *es-Sihâh*, II, 672.

56 *el-Enbiyâ*, 21/47; *Lokmân*, 31/16.

57 Cevherî, *es-Sihâh*, I,167.

58 *el-Vâkı'a*, 56/83.

59 Cevherî, *es-Sihâh*, V,1904.

60 es-Sâğâni Radiyuddîn, *eş-Şevârid*, el-Hey'etu'l-'Amme li Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, Kahire 1983, I, 97; es-Seyyid Muhammed b. Seyyid Hasan, *er-Râmûz 'Alâ's-Sihâh*, thk., Abdulkarim er-Radîni, Dâru Usâme, İkinci Baskı, Dimaşk 1986, s. 34.

61 *el-Ahzâb*, 33/59.

62 *ez-Zebîdî, Tâcu'l-Ârus*, II, 173; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 173.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kelime Kur'an'da otuz sekiz yerde geçmektedir. Bu yerlerin hepsinde isim olarak kullanılan bu kelimeyi Araplar fiil olarak da kullanılmaktadır. Bu sözcük *سَلَطَتْهُ* "onu sultan yaptı" ve *تَسَلَطَنَّ* "sultan oldu" şeklinde hem rubâ'î mucerred hem de rubâ'î mezîd olarak kullanılmaktadır.⁶³

قطران: Kur'an-ı Kerim'de yer alan kelimeler arasında *قطران* kelimesini de sayabiliriz. Bu kelime İbrâhim sûresindeki *سَرَابِيْلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ* "Gömlekleri katrandandır" ayetinde yer almaktadır.⁶⁴ Bu kelime Arapçada nadir de olsa fiil olarak kullanılmaktadır. Örneğin *قطرن* fiilinden *فهو مقطر* "o katranlanmıştı" denilmekte ve *ism-i mef'ûl* türetilmektedir.⁶⁵

صلصال: Bu kelime el-Hicr sûresindeki *وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ* "Andolsun, biz insanı kuru, ses çıkaran bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık"⁶⁶ ayetinde yer almaktadır.

Bu kelimenin Arapçada *صَلَّصَ* ve *تَصَلَّصَ* şeklinde hem mucerred hem de mezîd kullanımı söz konusudur.⁶⁷ Bu da rubâ'î fiillerin bir kısmının ses ve doğa olayları ile ilgili olduğunu gösteren farklı bir örnektir.

وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيْلَ تَقِيْكُمْ الْحَرَّ وَسَرَابِيْلَ تَقِيْكُمْ بِأَسْكُمْ "Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zirhler verdi"⁶⁸

سريال : Cevherî *es-Sihâh*'da *سريال* kelimesinin "gömlek" anlamında olduğunu ve *سريال* "ona gömlek giydirdim o da gömleği giydi" şeklinde hem mucerred hem de mezîd olarak kullanıldığını örnekleriyle belirtir.⁶⁹ Bu kelimenin muarreb olduğu düşünülürse Arapların daha Kur'an'ın nâzil olduğu ilk dönemlerden itibaren kelime türetmek için rubâ'î kalıplarını kullandıkları görülecektir.⁷⁰

سُرَادِقُ: Başka bir kelime de *سُرَادِقُ* kelimesidir. Bu kelimenin Kur'an'da isim olarak yer almasına rağmen Arapçada fiil olarak kullanımına rastlamak mümkündür. Kelime Kur'an-ı Kerim'de el-Kehf sûresindeki *إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا* "Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır"⁷¹ ayetinde yer almaktadır.

Bu kelimenin Arapçada *بيت مسردق* "her tarafı sapasağlam ev" şeklinde kullanımı vardır.⁷² Yine *سردق البيت* "evin altı üstü, evin bütünü sapasağlam oldu" şeklinde

63 el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I, 411; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XII, 94.

64 İbrâhim, 14/50.

65 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 795; İbn Durayd, *el-Cemhere*, II, 758.

66 el-Hicr, 15/26.

67 İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam*, VIII,266,267; Seyyid Hasan, *er-Ramûz*, s. 54.

68 en-Nahl,16/81.

69 Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1729.

70 Muarreb terimi Arapçanın dışında bir dilden Arapçaya girmiş ve ona uyarlanmış yabancı kelimeler anlamındadır.

71 el-Kehf, 18/29.

72 el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 606.

rubâ'î bir fiil olarak kullanılmaktadır.⁷³ Burada da “duvar” anlamındaki سُرَادِقُ kelimesinden سردق fiili türetilmiş ve “parçanın söylenmesi ve bütünü kastedilmesi” şeklindeki mecâzî anlamda kullanılmıştır.

فِرْعَوْن: Üzerinde durulması gereken diğer bir kelime فِرْعَوْن kelimesidir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de fiil olarak yer almaz. Kelimeye ez-Zâriyât sûresindeki Musa (nın kıssasın)da da (ibret vardır). *Hani onu apaçık bir delil ile Firavuna göndermiştik*⁷⁴ ayet-i kerimesi örnek olarak verilebilir. Bu kelime Arapçada hem rubâ'î mucerred hem de rubâ'î mezîd olarak kullanılmaktadır. “Güçlü ve sağlam oldu, zalimce davrandı, Firavunlaştı vb.” anlamlarda kullanılmaktadır.⁷⁵ Söz konusu kelimenin fiil olarak kullanımı Kur'an-ı Kerim'in dolayısıyla İslam'ın sayesinde olmuştur. Bu durum dinin dil üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir.

بُرْهَان: Bu sözcük fiil olarak kullanıldığında “delil getirdi, hüccet getirdi vb.” anlamlara gelmektedir.⁷⁶ Bu kelime de diğer birçok sözcük gibi Kur'an-ı Kerim'de fiil olarak kullanılmamaktadır. Bu sözcüğün Kur'andaki kullanımına el-Enbiyâ sûresindeki *De ki: 'Haydi getirin delilinizi!'*⁷⁷ ayeti zikredilebilir.

شَيْطَان: Kur'an-ı Kerim'de yer alan kelimelerden bir tanesi de شَيْطَان kelimesidir. Şeytan kelimesinin kökünün شَطَن veya شَيْط olma olasılığı vardır. Bu kelime “şeytanlaştı, azgın ve sinsî oldu vb.” anlamlarda fiil olarak kullanılır.⁷⁸ Ancak söz konusu kelime doğrudan rubâ'î fiil değil, rubâ'î fiile mulhak olarak değerlendirilir. Zira kökü sulâsî olan bir kelimedir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de fiil olarak yer almaz. Ayrıca diğer bazı kelimeler gibi fiil olarak kullanımını Kur'an-ı Kerim'e borçludur.⁷⁹

كَوْكَب: Kur'an-ı Kerim'de isim olarak yer alan ancak Araplar tarafından fiil olarak kullanılan kelimelerden biri “yıldız” anlamındaki كَوْكَب kelimesidir. Bununla ilgili el-Enâm sûresindeki *Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü*⁸⁰ ayeti örnek olarak getirilebilir. Bu kelimenin Arapçada كَوْكَب “demir parladı, tutuştu vb.” anlamlarda fiil olarak kullanıldığı görülmektedir.⁸¹

قِرْطَاسٍ: Kur'an-ı Kerim'de yer alan başka kelime de قِرْطَاسٍ kelimesidir. Bu kelime el-Enâm sûresindeki *Eğer sana kağıtta bir kitab*

73 Cevherî, *es-Sihâh*, I,312; el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, IX, 293.

74 *ez-Zâriyât*, 51/38.

75 el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 990; ez-Zeyyât vd., *el-Mu'cemu'l- Vasi't*, s. 734; İbrahim Medkür vd., *el-Mu'cemu'l-Vecîz*, Mısır, 1980, s. 468.

76 el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s.102.

77 *el-Enbiyâ*, 21/24.

78 el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s.687; ez-Zeyyât vd., *el-Mu'cemu'l- Vasi't*, s. 342,357,529.

79 *el-Furkân*, 25/29.

80 *el-Enâm*, 6/76.

81 *ez-Zebîdî*, *Tâcu'l-Arûs*, IV, 160; ez-Zeyyât vd., *el-Mu'cemu'l- Vasi't*, s.854.

*indirseydik*⁸² ayetinde yer almaktadır. Bu kelime “defter, üzerine yazı yazılan şey” gibi manalarda kullanılmaktadır. Fiil olarak kullanıldığında ise “amaçladı, isabet etti, tutturdu vb.” anlamlara gelir. Nitekim Cevherî Arapların “nişancı” yani “attığı zaman isabet eden kişi” için *رمى فَقْرُطَس* “attı ve tutturdu” cümlesini kullandığını dile getirir.⁸³

زخرف kelimesi “süs, bezemek, güzel göstermek vb.” gibi anlamlara gelir. İbn Manzûr bu kelimenin kök anlamının ‘altın’ olduğunu diğer anlamlardaki kullanımının da bu anlamla bağlantılı olduğunu söyler.⁸⁴ Kur'an-ı Kerim'deki sûrelerden birine isim olan bu kelime Kur'an'da fiil olarak kullanılsa da Arapçada hem rubâ'î mucerred hem de rubâ'î mezîd olarak kullanılmaktadır.⁸⁵ Fiil olarak kullanıldığında “süsledi, bezedi, güzel gösterdi vb.” gibi anlamlara gelmektedir.

ترهين kelimesi “rahip oldu” anlamında kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de fiil olarak yer almamasına karşın günümüzde fiil olarak kullanılmaktadır.⁸⁶ Bu kelimenin *es-Sihâh*, *Tâcu'l-'arûs*, *Lisânu'l-'Arab*, *el-Kâmûsu'l-muhît* vb. klasik lügat kitaplarında fiil olarak kullanımı tespit edilmemiştir. Bu kelimenin rubâ'î kalıbından istifade ederek fiil olarak kullanılması söz konusu rubâ'î bâbın önemini daha da arttırmaktadır.

سنبل: Kur'an-ı Kerim'de yer alan bir başka kelime *سنبل* kelimesidir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de beş yerde kullanılmış,⁸⁷ bunlardan iki tanesi tekil üç tanesi de çoğul olarak kullanılmıştır. Çoğul olanların da iki tanesi salim çoğul bir tanesi de kırık çoğuldur. Bu kelime de Arapçada rubâ'î fiil olarak kullanılan kelimelerden biridir.⁸⁸

خنزير: Bu kelime fiil olarak Kur'an-ı Kerim'de yer almasa da isim olarak beş yerde geçmektedir. Bunların birinde çoğul olarak zikredilirken kalan dört yerde de tekil olarak kullanılmıştır. Bu kelimedenden rubâ'î fiil türetilmiş ve “domuz gibi işler yaptı, gözünün arkasıyla baktı, katı ve sert oldu” gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁸⁹

درهم: Kur'an-ı Kerim'de fiil olarak yer almamasına rağmen Araplar arasında rubâ'î bir fiil olarak kullanılan kelimelerden biri de *درهم* kelimesidir. Bu kelime Yûsuf sûresindeki *وَسَرَّوْهُ يَتَمَنَّي بَخْسِ دَرَاهِمٍ مَّغْدُودَةٍ* “*Ve onu değersiz bir paha ile birkaç dirhemle sattılar*”⁹⁰ ayetinde çoğul olarak geçmektedir. Örneğin Arapçada fiil olarak

82 *el-Enâm*, 6/7.

83 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 71.

84 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IX,132.

85 el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, VII, 271; İbnu'l-Cevzî, *el-Mudhiş*, thk. Mervân Kobânî, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1985, s. 319.

86 *Kâmûsu 'Arabî-Fransî-İngilizî*, I, 1299.

87 *Yûsuf*, 12/47.

88 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, I, 306; *ez-Zeyyât vd.,el-Mu'cemu'l- Vasi't*, s. 503.

89 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, IV, 338; *ez-Zebîdî, Tâcu'l-'Arûs*, XI, 156.

90 *Yûsuf*, 12/20.

ebegümececi bitkisinin yaprakları yayvan olduğu zaman درهمت الخبّازى “Ebegümececinin yaprakları dirhem gibi oldu” tabiri kullanılır.⁹¹

لُوْلُو : Türememiş bir isim olan لُوْلُو kelimesi fiil olarak Kur'an-1 Kerim'de yer almaz. Ancak Arapçada rubâ'î fiil olarak hem mucerred hem de mezîd fiil olarak kullanılır.⁹² Kur'an-1 Kerim'de altı ayette bulunan bu kelime üç ayette marife üç ayette de nekre olarak kullanılmaktadır.⁹³ el-İnsân sûresindeki وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلدَانٌ وَتَبْطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلدَانٌ “Çevrelerinde, gördüğün zaman saçılmış inciler sanacağım, hep aynı gençlik ve güzellikte kalacak hizmetçiler görürsün”⁹⁴ ayetinde yer alan لُوْلُو kelimesi bunlardan bir tanesidir.

الهُدْهُد: Kur'an-1 Kerim'de الْهُدْهُد “Çavuşkuşu, ibibik, hüthüt” kelimesi isim olarak kullanılmıştır. en-Neml sûresindeki وَمَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ “Ve kuşları teftiş etti de dedi ki: Bana ne oldu? Hüdühüd'ü göremiyorum, yoksa kayıplardan mi oldu?”⁹⁵

Bu kelime Türkçede Hüthüt kuşu veya Çavuşkuşu olarak bilinen bir kuşun ismidir. Ancak bu kelime هُدْهُد şeklinde Arapçada fiil olarak da kullanılmaktadır. Kelime “uyuması için çocuğu sallamak, bir şeyi yukarıdan aşağıya bırakmak, boş gitmek, guruldamak, kuşun ötmesi” gibi birçok anlama gelmektedir.⁹⁶

الْفِرْدَوْس: Kur'an-1 Kerim'de isim olarak yer alan ancak Arapçada aynı zamanda fiil olarak da kullanılan kelimelerden diğer bir tanesi de الْفِرْدَوْس kelimesidir. Kur'an'da iki yerde yer almaktadır.⁹⁷ Bunlardan biri el-Kehf sûresindeki إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا “İman edip salih amel işleyenler için Firdevs cennetleri elbetteki bir konak olmuştur”⁹⁸ ayetidir. Bu kelime Arapçada “genişlik, üzüm ağacının dallarını birbirinden ayırdı”, şeklinde rubâ'î mucerred olarak kullanılmaktadır. Ayrıca bu kelimenin muarreb olduğu da dile getirilmiştir.⁹⁹

1.2. Türemiş İsim Olup Arapçada Rubâ'î Fiil Kipiyle Kullanılan Kelimeler

Kur'an-1 Kerim'de türemiş isim olarak yer alan bazı kelimeler Araplar tarafından fiil olarak kullanılmaktadır. Aslında Küfe dil ekolüne göre bu kelimelerin aslı zaten fiildir. Dolayısıyla bu kelimeler Kur'an-1 Kerim'de sadece fiil olarak kullanılmamıştır.

الْمُهَيْمِن : Bu kelimelerden bir tanesi هَيْمَن “korudu” kelimesidir. Bu kelime

91 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII,199; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XXXII, 150.

92 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV,492; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XII, 403..

93 Konu ile ilgili ayetler için bkz. *et-Tûr*, 52/24; *er-Rahmân*, 55/22; *el-Vâkı'a*, 56/23; *el-Hacc*, 22/23; *Fâtır*, 35/33; *el-İnsân*, 76/19.

94 *el-İnsân*, 76/19.

95 *en-Neml*, 27/20

96 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, IX, 339; ez-Zeyyât vd., *el-Mu'cemu'l- Vasit*, s.1037.

97 *el-Mu'minûn*, 23/11.

98 *el-Kehf*, /107.

99 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, VII, 339; Cevherî, *es-Sihâh*, III, 959; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI,163.

önüne alındığında bunun mümkün olabileceği kanaatindeyiz. Örneğin إبراهيم ke-
limesinden “İbrahîmî oldu, İbrahîmleştî” anlamında تبرهه sözcüğü türetilmiştir.

Sonuç

Arap dili Kur’ân-ı Kerîm sayesinde tarihinin hiçbir döneminde göremediği gelişmeyi görmüştür. Seslerin, sözcüklerin, cümlelerin hatta paragrafların oluş-
turulmasında Kur’ân-ı Kerîm Arapça üzerinde etkili olmuştur. Ayrıca Kur’ân-ı
Kerîm tarihi süreç içerisinde Arapçada birçok edebi türün kullanılmasına katkıda
bulunmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm’in Arapçanın üzerinde etkili olduğu bir alan da kelime türet-
medir. Kutsal kitabımızda isim olarak yer alan ancak tarihi süreç içerisinde Arap-
lar tarafından rubâ’î fiil kipiyle kullanılan kelimeler vardır. Bununla ilgili Kur’ân-ı
Kerîm’de birçok örnek görmek mümkündür. Bu kelimelerden bazıları türemiş
isimler iken bunların çoğu camid isimlerdir. Bu açıdan bakıldığında Arap dili
bunlardan bazılarının fiil kipiyle kullanımını Kur’ân-ı Kerîm’e borçludur denebilir.

Bu çalışmada öncelikle Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan ve Araplar tarafından rubâ’î
fiil kipiyle kullanılma olasılığı bulunan bu tür kelimeler tespit edilmiştir. Daha
sonra bu kelimelerin fiil olarak kullanılıp kullanılmadığı muteber sözlüklere mü-
racaat edilerek teyit edilmiştir.

Bu fiillerin tespiti için baştan sona kadar Kur’ân-ı Kerîm’e müracaat edilmiş ve
rubâ’î fiil olarak kullanılması muhtemel bütün isimler teker teker tespit edilmiştir.
Daha sonra bulunan bu kelimelerin Arap şiiri, hadis-i şerif ve Arap kelamı gibi
eski kaynaklarda kullanılıp kullanılmadıkları araştırılmıştır. Bunların hepsi için
ayrı ayrı örnekler vermek çalışmanın sınırlarını aşacağından misal olması babın-
dan çarpıcı bazı örnekler seçilmiştir.

Tespit edilen bu kelimelerin bir kısmı türemiş bir kısmı ise câmid isimlerdir.
Bu kelimelerden bazıları çok yaygın olarak kullanılıyorken, bazıları nadir olarak
kullanılmaktadır. Ayrıca az da olsa Kur’ân-Kerîm’de yer alan bu kelimelerin ses-
anlam ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Sonuç olarak bu makale ile kadim İslam kültürü ve medeniyetinin temel eseri
olan Kur’ân-ı Kerîm’deki farklı bir konu ele alınmıştır. Böylece kutsal kitabımızın
Arap dili üzerindeki bir başka etkisi tespit edilmiştir. Umarım bu çalışma daha
geniş başka çalışmaların kapısını aralamaya vesile olur.

Kaynakça

Adalı, Mustafa b. Hamza, *Netâicu’l-Efkâr Şerhu’l-İzhâr*, (Şuruhu’l-İzhâr) Medrese Kitabevi,
Birinci Baskı, İstanbul 1420/1999.
Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed’ Abdulgafûr Attâr, Dâru’l-İlm, Dördün-
cü Baskı, Beyrut 1987.
el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, Dâru İhyâu’t-Turâsî’l-‘Arabî, Birinci Baskı, Beyrut 2001.

- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî, Mektebetu Hilâl, yy., ty.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2009.
- el-Ğalâyînî, Mustafa, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1426/2005.
- el-Muberrid, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1997.
- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Daru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 2005.
- en-Nisârî, *el-Vâfiye Nazmu's-Şâfiye*, thk. Hasan Ahmed el-Osman, el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke 1995.
- er-Râcihî, Abduh, *et-Tatbîku's-Sarfî*, Birinci Baskı, Dâru'n-Nehdatî'l-'Arabiyye, Beyrut 2004.
- es-Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ty.
- es-Sâğânî, Radiyuddin eş-Şevârid, *el-Hey'etu'l-'Amme li Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye*, Kahire 1983.
- es-Seyyid Muhammed b. Seyyid Hasan, *er-Râmûz 'alâ's-Sihâh*, thk., Abdulkерim er-Radinî, Dâru Usâme, İkinci Baskı, Dımaşk 1986.
- es-Sobucevî, Muhammed b. Ahmed, *Fethu'l-Esrâr fi Kitabi'l-İzhâr*, (Şuruhu'l-İzhâr) Medrese Kitabevi, Birinci Baskı, İstanbul 1420/1999.
- es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, nşr. Fuâd Alî Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- ez-Zamehşeri, *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1998.
- ez-Zebidî, Muhibbuddîn b. Fayd Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, thk., Ali Şîrî, Beyrut 1414/1994.
- ez-Zeyyât vd., Ahmed Hassân, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Mısır, ty.
- İbn Durayd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan *Cemheretu'l-Luğa*, Dâru Sadır, Beyrut ty.
- İbn Fâris, Ebu'l-Husayn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk., Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1955.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'Azam fi'l-Luğa*, thk. Yahyâ el-Hişâb, Abdülfettâh Seyyid Avadullah, Kahire 1996.
- İbnu'l-Cevzî, *el-Mudhiş*, thk. Mervân Kobânî, Dâru'l-Kütüb'el-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1985.
- İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Muessesetu'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut 1992.
- Medkûr, İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vecîz*, Mısır, 1980.
- Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1988.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, hzr. Ahmet Altıntepe- Sadi Yüksel, İstanbul, ty.
- Zihni Efendi, Mehmed, *el-Muktadab ve'l-Muntahab*, Marifet Yayınları, İstanbul 2000.

Molla Hüseyin Bateyî'nin Çalışmalarında Kur'ân'ın Kaynaklığı Üzerine*

Mehmet Nurullah AKTAŞ**

Özet

Şırnak'ın yetiştirdiği önemli ilim adamlarından Molla Hüseyin Bateyî, 1680-1760 yıllarında yaşamıştır. Medreselerde eğitimini tamamlayarak Hakkâri Meydan Medresesinde müderrislik yapmıştır. Bateyî, elimizde mevcut bulunan en eski Kürtçe Mevlid-i Şerifiyle nâm salmıştır. Münacaât ve naat içerikli şiirlerin yanı sıra aşk ve sevgi ile ilgili manzum eserler de kaleme almıştır. Bu makalede, Bateyî'nin gerek Mevlid-i Şerif'te gerekse diğer çalışmalarında Kur'ânî temalar ve Kur'ân'dan yaptığı iktibaslar ele alınmış; Kur'ân'a ve Ulûmu'l-Kur'ân'a olan vukûfiyeti, Kur'ân'da zikri geçen bir kısım meseleleri ele alış biçimi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bateyî, Tefsir, 'Ulûmu'l-Kur'ân, Mevlid, Kaside.

The Reflection of the Source of the Qur'an in Molla Hussein Bateyî's Works

Abstract

One of the most important scholars of Şırnak, Molla Hussein Bateyî lived between 1680 and 1760. Accomplishing his education, Hussein Bateyî served as a mudarris and taught at the Hakkari Meydan Madrasah. Bateyî is best known for his famous Birth Sharif the oldest Kurdish Written Mawlid Sharif available to us. In addition to supplication (munajat) and exaltation (naat) Bateyî has also written poems of love and affection. In this article, we have reviewed Bateyî's Mawlid Sharif, the reflection of Qur'an and quotes from Qur'an in his works. His proficiency of Qur'an, 'Ulumu'l-Qur'an and his dealing with issues mentioned in Qur'an are discussed.

Key Words: Bateyî, Tafseer, 'Ulûmu'l-Kur'ân, Mawlid, Qasida.

* Bu makale, 20-21 Eylül 2014 Beytuşşebap ve Molla Hüseyin Batevî konulu Uluslararası Sempozyumda sunulan Molla Hüseyin-i Bateyî'nin Eserlerinde Kur'ânî Temalar" adlı tebliğin bazı ilavelerle geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A.B.D.
m.nurullahaktas@hotmail.com

Giriş

Melayê Bateyî olarak tanınan Molla Hüseyin Bateyî, 1680'de Şırnak ilinin Beytuşşebap ilçesine bağlı Batê köyünde dünyaya gelmiş ve 1760'da vefat etmiştir. İstisnai de olsa doğumu ve ölümü ile ilgili farklı görüşler dile getirilmiş,¹ Iraklı eski bakan Zeki Beg (ö. 1937), Bateyî'nin, 1417-1495 tarihleri arasında yaşadığını zikretmiştir.² Şırnak'ın yetiştirdiği önemli ilim adamlarından olan Molla Hüseyin Bateyî, Hakkâri ve Miks (Bahçesaray) medreselerinde eğitimini tamamlayarak 1700 yılında kurulan Hakkâri Meydan Medresesinde müderrislik yapmıştır.³ Melâyê Bateyî, hadis, tefsir, fıkıh, kelâm, belağat ve tarih ilimlerinde de kendisini yetiştirmiştir.⁴

Şark medreselerinde yetişen âlimler, genellikle eser kaleme almamış, sadece talebe yetiştirmekle meşgul olmuşlardır. Müderrisliğin yanında kitap yazan müderrislerden birisi de, ilk Kürtçe Mevlid-i Şerifin yazarı Bâteyî'dir. Bateyî, münacaât ve naat içerikli şiirlere ek olarak aşk ile ilgili manzum eserler de ortaya koymuştur. Bu medreselerde okuyup Kur'an-ı Kerim'i hatmeden talebeler, inanç esaslarının özetini teşkil eden Ahmed-i Xanê'ye ait Kürtçe yazılan *'Akida İmânê* adlı kitabı, ardından da Bateyî'nin *Mevlid'*ini okumaktadır.

Şark medreselerinde okutulan tüm dil ve din bilimleri kaynaklarının ve eserlerinin en önemli referans kaynağı hiç şüphesiz Kur'an âyetleridir.⁵ Klasik Kürt Edebiyatında önemli eserler veren Melâyê Cezerî (ö. 1050/1640) ve Ahmedê Xanê'nin (ö. 1119/1707) eserlerinde olduğu gibi Bateyî'nin çalışmalarında da bu özellik karşımıza çıkmaktadır. Bateyî bunu değişik vesilelerle bazen doğrudan

1 Sadını, M. Xalid, Mela Huseynê Bateyî, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 3. Baskı, 2013), s. 31; Jiyan, Rênas Melayê Bateyî, (Diyarbakır: Belkî Yayınları, 2013), s. 23-30.

2 Zeki Beg, Muhammed Emin, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2013), s. 310.

3 Sadını, *Bateyî*, s. 18.

4 Sadını, *Bateyî*, s. 32.

5 Çiçek, M.Halil, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), s. 74.

bazen de dolaylı olarak işlemiştir. Kısacası Bateyî'nin gerek Mevlid'inde gerekse diğer eserlerinde birincil kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Buradan hareketle çalışmamızda, Bateyî'nin gerek Mevlid'inde gerekse diğer çalışmalarında Kur'anî temalar ve Kur'ândan yaptığı iktibaslar ele alınmış; Kur'an'a ve Ulûmu'l-Kur'an'a olan vukûfiyeti tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bateyî'nin görüşlerini dört ana başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlar, “Kur'an'la İlgili Temel Bilgiler”, “Hz. Peygamber-Vahiy İlişkisi”, “Ulûmu'l-Kur'an” ve “Kur'ân'da Geçen Bir Kısım Meseleler” olup alt başlıklarla detaylı biçimde ele alınacaktır.

1. Kur'an'la İlgili Temel Bilgiler

Molla Hüseyin Bateyî, İslam bilimlerinin ana kaynağını teşkil eden Kur'an-ı Kerim'le ilgili temel bilgileri, Mevlid başta olmak üzere şiirlerinde ve kasidelerinde zikretmiştir. Bu başlık altında Kur'an'ın isimleri, sûreleri, cüz sayısı ve cem'i ile ilgili temel bilgilere yere verilecektir.

1.1. Kur'an'ın İsimleri

Kur'an-ı Kerim'in “Kur'an” isminden başka Kitab, Furkân, Zikir, Tenzil gibi meşhur isimleri mevcuttur.⁶ Bir kısım müfessir ise, bunların sayısını elli beşe kadar çıkarmıştır.⁷ Zerkeşi de, Kâdi Şeyzelâden (ö. 494/1100) naklen Kur'an'ın ellibeş isminin bulunduğunu zikretmiştir.⁸

Bateyî, Mevlid'inin “Merhaba” bahsinde Kur'an'ın isimlerinden Furkân ismini zikretmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Furkân olan Kur'an'ın sırlarına vâkıf olduğunu ifade ederek şöyle demiştir:

Merhaba ey sirrê Furqân merhaba

Merhaba ey derdê derman merhaba⁹

(Merhaba ey Furkân'ın sırrı merhaba

Merhaba ey dertlerin dermanı merhaba)

Bu beyitte geçen *furkân* kelimesi, *şukrân*, *buhtân* ve *kufrân* kelimeleri gibi masdar olup “hak ile batılı birbirinden ayıran” anlamına gelir.¹⁰

1.2. Sûre İsimleri

Sûre, en az üç âyetten oluşan Kur'an bölümleri¹¹ için kullanılan bir kavramdır.

6 Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrût: Dârul-ilm li'l-melâyin, 1988), s. 20-21.

7 Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrût: Dâr İbn Hazm, Birinci Tab', 1429/2008), s. 96.

8 Sâlih, *Mebâhis*, s. 21.

9 Sadinî, *Bateyî*, s. 197.

10 İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhîr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tûnus: Dâr Suhnûn, trs), X (26), s. 141.

11 Beydâvî, Nureddin Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, (Beyrût: Dârul-Ma'rife, 1434/2013), s. 54.

Önceleri sûre kelimesi, “Kur’ân” lafzı manasında kullanılmış olup vahyolunan küçük ve büyük her kısmına denilmekteydi.¹²

Kur’ân-ı Kerîm’de 114 sûre olup her sûrenin de bir veya birkaç ismi bulunmaktadır. Bateyî, “*Muhemmed Seyyîde ‘Alem*” adlı naatında Hz. Peygamber’i (s.a.s.) methederken Osman Mushafı’na göre 36. sırada yer alan Yâsin Sûresinin ismini zikretmiş ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu sûrenin sahibi olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Qureyşî bû penahê dîn
Xudanê sûretê Yasîn
Şivanê kodekê nûrîn
Melek hatin di fermanê¹³

(*Kureyş’ten idi dinin sığmağı idi
Yâsin sûresinin sahibi idi
Nurânî çocukların çobanı idi
Ferman ile melekler geldi*)

“*El-Wefa Bê Wesl û Canan*” adlı şiirinde Fetih sûresinin ilk âyetini¹⁴ zikrederek bu sûrenin her daim kendileri için kurtuluş vesilesi olmasını temenni etmiştir. Malum olduğu üzere Fetih Sûresi nâzil olduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.) sûre ile ilgili olarak “Geceleyin bana öyle bir sûre nâzil oldu ki bu, güneşin üzerinde doğduğu en hayırlı gün olmuştur.”¹⁵ şeklinde buyurmuştur. Bateyî, Hz. Peygamber’in hadiste geçen müjdesine işaret ederek Fetih sûresinin ehemmiyetini şöyle zikretmiştir:

Ma mededkarê me bit *İnnâ Fetehnâ* subh û dem¹⁶

(*Sabah akşam yardımcımız olsun “İnnâ Fetehnâ”*)

1.3. Kur’ân’ın Cüz Sayısı

Cüz kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’in yirmi sayfasına tekabül etmekte olup otuz bölümün her birisine denir. Tefsîr Usûlü kitaplarında Kur’ân-ı Kerîm’in sûre ve âyet sayısı ile ilgili bilgiler yer aldığı gibi kaç sayfa, hizip ve cüzden oluştuğu ile ilgili veriler de yer almıştır. Hatta bir kısım müfessir, Kur’ân’ın âyet, kelime ve harf sayısı ile ilgili istatistikî bilgiler de vermişlerdir.¹⁷ Molla Hüseyin Bateyî de, “*Ya İlahî Tu Kerîm î*” adlı münacâatında Kur’ân’ın otuz cüzden oluştuğunu şu şekilde ifade etmiştir:

12 Okiç, Tayyip, *Tefsîr ve Hadis Usulü’nün Bazı Meseleleri*, (İstanbul: Nûn Yay, 1995), s. 45.

13 Şadnî, Bateyî, s. 84.

14 اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا “Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik.” (Fetih 48/1).

15 İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, X (26), s. 141.

16 Sadnî, Bateyî, s.105.

17 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 122-133.

Tu bi navê xwe yî Rehman
Tu bi heq sih cuz'yê Qur'an
Bateyê jar tu bi xufran
Tu xeffarê xeta yî¹⁸

(Rahman olan ismin hakkı için
Kur'an'ın otuz cüz hakkı için
Bateyî perişan, onu başıyla
Sen hataları bağışlayansın)

Bateyî, yukarıdaki beyitte çaresizliğini Kur'an'ın otuz cüzüne yemin ederek ifade etmiş ve Allah'a olan yakarışını *Tu bi heq sih cuz'yê Qur'an* şeklinde dile getirmiştir.

1.4. Kur'an'ın Cem'i

Kur'an-ı Kerim, nâzil olduğu andan itibaren Hz. Peygamber (s.a.s.) evvela O'nu ezberlemiş, ardından vahiy kâtiplerine yazdırmış, daha sonra da onlara yazdırdığı âyetleri okutmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) bunun yanında değişik vesilelerle nâzil olan âyetleri sahabeye okumuş, bazen de onlardan Kur'an'ı bizzat dinlemiştir. Ramazan aylarında nâzil olan bütün âyetleri Hz. Cebrâil'den dinlemiş, ardından kendisi de O'na arz etmiştir. Son arzda ise bu mukabele, iki defa gerçekleşmiş ve vahiy kâtibi Zeyd b. Sâbit (r.a.) buna şahitlik etmiştir.¹⁹

Hicretin 12. yılında Yemâme savaşında yetmişe yakın Kur'an hâfızının şehit düşmesi, Hz. Ömer'in (r.a.) Halife Ebû Bekir'e (r.a.) Kur'an'ı cem' etme meselesini arz etmesine sebep olmuş ve sonunda ikna olmuştur. Hz. Ebû Bekir (r.a.), Zeyd b. Sâbit'i (r.a.) çağırarak oluşturduğu komisyonun başkanlığına atamış ve Kur'an'ı cem' etmesini emretmiştir. Zeyd b. Sâbit (r.a.), Medîne'de bulunan Mescid-i Nebevî'de başladığı çalışmalarına aralıksız devam etmiş ve hazırladığı çalışmayı Hz. Ebû Bekir'e (r.a.) teslim etmiştir. Hz. Ebû Bekir (r.a.) de vefat etmeden evvel Hz. Ömer'e (r.a.) emanet etmiştir. Hz. Ömer (r.a.) de ölümünden bir müddet evvel Hz. Peygamberin hanımlarından, kızı Hz. Hafsa'ya (r.a.) teslim etmiştir.²⁰

Hz. Osman (r.a.) döneminde genişleyen İslam coğrafyasının değişik noktalarına yerleşen sahabenin, gittikleri yerlerde farklı kıraatları da beraberinde götürmesi sebebiyle Kur'an öğrenenler arasında ciddi ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Hz. Osman tekrar Zeyd b. Sâbit'i (r.a.) çağırarak Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde yazılan nüshayı esas almasını emretmiştir. O da Hz. Hafsa'da (r.a.) bulu-

18 Sadî, *Bateyî*, s. 55.

19 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 79; Draz, Muhammed Abdullah, *Kur'ân'a Giriş*, çev: Salih Akdemir, (Ankara: Kitâbiyât, 2000), s. 32.

20 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 110; Draz, *Kur'ân'a Giriş*, s. 33.

nan nüshayı istemiş ve istinsah çalışmasını başlatmıştır. İstinsah edilen Mushaflar İslam coğrafyasının önemli merkezlerine gönderilmiştir.²¹

Bateyî, Hz. Osman (r.a.) dönemindeki Kur'an cem'i ile ilgili çalışmalara "Kân Me'dena Sıdq û Sefa" adlı kasidesinde şöyle zikretmiştir:

Kânê emîrunel zemân
Kân câmi'ê cümle Qurân
Kânê 'Usman binî 'Efân
Kânê Muhammed Mustefâ²²

(Hani Nerde Zamanın emiri
Hani Nerde Kuranın Cami'i
Hani Nerde Osman Bin Affan
Hani Nerde Muhammed Mustafa)

Yukarıdaki dörtlükte Bateyî, Hz. Peygamber'e olan hasretini dile getirirken sahabe neslinden olan ve Kur'an'ı cem' eden Hz. Osman'a olan muhabbetini, saha-benin fedakârlıklarını dillendirmiştir.

2. Hz. Peygamber-Vahiy İlişkisi

Bateyî'nin gerek mevlidinde gerekse yazdığı şiirlerde ele aldığı meselelerden birisi de Hz. Peygamber-vahiy ilişkisidir. Bu başlık altında Bateyî'nin, Cebrâil, vahiy ve Hz. Peygamber'in Kur'an esrarına olan vukûfiyeti zikredilmiştir.

2.1. Hz. Peygamber ve Cebrâil

Kur'an-ı Kerim, kendisinin vahiy kaynaklı olduğunu²³ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de doğru yoldan sapmadan²⁴ bunu tebliğ ettiğini beyan etmiştir. Kur'an, vahiy meleği Cebrâil'in, birkaç defa aslı suretiyle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) görüldüğünü şöyle bildirmiştir:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ "Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı."²⁵

Bateyî, Necm sûresinde geçen yukarıdaki âyeti iktibas ederek Mevlid'inin sonunda Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hitaben şöyle demiştir:

Ehmeda çavê te mâ zâğel besar
Yek îşarata te îneşeqqel qamer²⁶

(Ey Ahmed! Senin gözün kaymadı
Tek işaretinle kamer ikiye yarıldı)

21 Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, yy 1412/1991), I, 239-250.

22 Sadnî, *Bateyî*, s. 135.

23 Necm 53/3-4.

24 Necm 53/2.

25 Necm 53/17.

26 Sadnî, *Bateyî*, s. 224.

2.2. Hz. Peygamber ve Vahiy

Kur'an-ı Kerîm, Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vahyedilen, nâzil olduğu andan itibaren ezberlenen ve satırlara geçirilen bir kitaptır. Vahyin ilk dönemlerinde Hz. Peygamber (s.a.s.), Kur'an dışında herhangi bir şey yazılmamasını, yazılmış olanların da imha edilmesini emretmişlerdir.²⁷ Bateyî, "Hilo Rabe Ebu'l-Qasım" adlı kasidesinde peygamberlerin imamı sıfatıyla Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Kur'an'ı muhafaza ettiğini ve bu konuda ümmete rehberlik ettiğini şöyle ifade etmektedir:

İmamê enbiyani tu
Li Qur'anê xudanî tu
Pez in em xweş şivanî tu
Şivanê ümmetê yekser²⁸

(Enbiyaların imamısın sen
Kur'an'a sahip çıkansın sen
Biz sürü ne hoş çobansın sen
Tüm ümmetin çobansın sen)

Bateyî, Mevlid-i Şerifinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dünyaya gelişini anlatırken O'nun Kur'an-ı Kerîm'in sahibi olduğunu vurgulamış ve şöyle demiştir:

Hat xudanê seyf û Qur'ana mûbîn²⁹

(Geldi kılıç ve Kur'an-i mübin sahibi)

Ayrıca Molla Hüseyin Bateyî, Mevlid'inde Allah'a hamd ü senâ ettikten sonra Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerîm'i Müslümanlara miras olarak bahsettiğini şöyle ifade etmiştir:

Ew Xwedayê malikê mulkê 'ezîm
Daye me mirasa Qur'ana kerîm³⁰

(Mülk-i 'azîmin mâliki ve sahibidir o
Kur'an-ı Kerim mirasını bize veren o)

Yine Bateyî, "Muhemmed Seyyide 'Alem" adlı kasidede "vahiy" ve "furkan" kavramlarını ele alarak Kur'an'ın Hz. Muhammed'e (s.a.s.) vahyedildiğine işaret etmişlerdir:

Muhemmed seyyidê 'alem
Şefî'e roja mîzanê
Xwedanê wehy û Furqanê³¹

27 Salih, *Mebâhis*, s. 33.

28 Sadî, *Bateyî*, s. 90.

29 Sadî, *Bateyî*, s. 181.

30 Sadî, *Bateyî*, s. 167.

31 Sadî, *Bateyî*, s. 83.

(Muhammed âlemlerin efendisi
Mizan günü şefaathçısı
Vahiy ve Furkanın sahibi)

Bateyî, “Kân Me'dena Sıdıq û Sefa” adlı naatta ise “vahiy” ve “furkan” kavramlarını ele almış, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bunlarla ilişkisinin ele alındığı döneme olan hasretini şöyle dile getirmiştir:

Bi wehy û xwandin lamekân
Te'lim di furqanê heman
Bê herf û elfaz û ziman
Kanê Muhammed Mustefa³²

(Mekânsız vahiy ve okuma ile
Furkanda talim unsurları ile
Harf, lafız ve dil (unsurları) olmaksızın
Muhammed Mustafa nerede)

Bateyî, aynı kasidede “vahiy” ve “tenzîl” kavramlarını da zikretmiştir:
Xudanê wehy û tenzîlê³³

(Vahiy ve tenzilin sahibi)

Bu beyitte geçen *tenzîl* kelimesi, “tef'îl” vezninde olup “Kur'an'ın peyderpey inmesi”³⁴ manasına gelmektedir.

2.3. Hz. Peygamber ve Kur'an Sırları

Kendisine nâzil olan Kur'an'ı sahabeye aktaran Hz. Peygamber (s.a.s.), Allah'ın muradını kastederek aktarmış, gerekli açıklamalar yapmıştır. Bateyî, Mevlid'inin “Merhaba” bahsinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an'ın esrarına olan vukûfiyetini dolayısıyla onun müfessiri olduğunu ve onu beyân ettiğini şöyle ifade etmiştir:

Merhaba ey sirrê Furqân merhaba
Merhaba ey derdê derman merhaba³⁵

(Merhaba ey Furkânın sırrı merhaba
Merhaba ey dertlerin dermanı merhaba)

3. 'Ulûmu'l-Kur'an

Kur'an İlimleri manasına gelen 'Ulûmu'l-Kur'an', Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olan ilimleri ifade eder. Bateyî, Aksâmu'l-Kur'an, Hurûf-i mukataa, Kısasu'l-Kur'an, Sebeb-i nüzûl ve Nesh gibi ilimleri değişik vesilelerle ele almıştır. Bunları maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

32 Sadmî, *Bateyî*, s. 135.

33 Sadmî, *Bateyî*, s. 83.

34 İsfehâni, Râğib, *el-Mufredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk: Muhammed Seyyid Keylâni, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rifê, trs), s. 389.

35 Sadmî, *Bateyî*, s. 197.

3.1. Aksâmu'l-Kur'ân

“Aksâm”, “kasem” kelimesinin cem'i olup “yeminler” manasına gelmektedir. “Aksâmu'l-Kurân” terkihi ise, Kur'ân'da geçen yeminleri ele alan ilim dalıdır. Kur'ân'da yemin, on beş sûrenin başında muhatabın dikkatini celbetmek için gelmiştir.³⁶ Bateyî de, sûre başlarındaki yeminleri çalışmalarında zikretmiştir. Meselâ Bateyî, Mevlid'inin son kısmında “Duhâ” sûresinin ilk âyetinde geçen kasemi zikretmiş ve şöyle demiştir:

Ateşê Mûsa çi bû? Ruxsarê tu
Weddûha nûra dilê hişyarê tu³⁷

(Musa'nın ateşi neydi?

Vedduhâ yüreğin nuru)

Yukarıdaki beyitte geçen “Wedduhâ” ifadesi Mekkî bir sûre olan Duhâ sûresinde şöyle geçmektedir:

وَالضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾

“Kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye yemin ederim ki Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı.”³⁸

Benzer şekilde Bateyî, Leyl sûresiyle ilgili olarak Mevlid'inde şöyle demektedir:

Herdu âlem çi? Siha iqbalê tu
Sûndê welley bi zulf û xalê tu.³⁹

(Her iki âlem nedir? Sen gelecekteki gölgesin

Sen zülûf ve ben ile “We'l-Leyl” yeminisin)

Bateyî yukarıdaki beyitte Mekkî bir sûre olan Leyl sûresinin başında geçen “ve'l-leyl” kasemini iktibas ederek zikretmiş ve doğrudan atıfta bulunmuştur. Bu âyet, Kur'ân-ı Kerim'de şöyle gelmektedir:

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴿١﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴿٢﴾ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣﴾ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿٤﴾

“(Karanlığı ile etraftı) bürüyüp örttüğü zaman geceye, açılıp ağardığı vakit gündüze, erkeği ve dişiği yaratana yemin ederim ki işleriniz başka başkadır.”⁴⁰

Bateyî “Qısmet Jı Dîwana Ezel” adlı şiirinde ise Kur'ân'daki “âyetler”e ve “kasem harfleri”ne yemin etmiş ve şöyle demiştir:

Sundê dixwûm ez vê demê
B'âyât û herfêt qesemê⁴¹

36 Okıç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, s. 120-121.

37 Sadîmî, *Bateyî*, s. 224.

38 Duhâ 93/1.

39 Sadîmî, *Bateyî*, s. 224.

40 Leyl 92/1.

41 Sadîmî, *Bateyî*, s. 111.

(*Yemin olsun ki o ana*

Âyetler ve kasem hafleri ile)

Bateyî'nin yukarıdaki şiirde kasem harfleriyle yemin etmeyi tercih etmesi, meseleye ayrı bir vurgu katmasını sağlamış, edebî yönünü de ortaya koymuştur.

3.2. Hurûf-i Mukattaa

Bazı sûrelerin başında bir veya birkaç harften oluşan ve Arap Dili'nde muayyen bir manada kullanılmayan harf veya harflere hurûf-i mukattaa denir.⁴² Kur'an-ı Kerim'de 29 sûrenin başındaki bu harflerin hangi manaya geldiği konusunda farklı yorumlar yapılmıştır.⁴³

Bateyî, hurûf-i mukattaa olarak ifade edilen yedi "hâ-mîm" in sırrı ile Allah'a yalvarmış ve "*La havle La Quwwete*" adlı kasidede şöyle demiştir:

Ya Rebbî zatê ehed
Bi pâkiya Muhammed
Bi fedl û husnê bê hed
Bi sirrê heft Hâ Mîm⁴⁴

(*Yâ Rabbî! Zat-ı Ehed
Muhammed'in pâk hâliyle
Sınırsız güzellik ve iyilik ile
"Hâ Mîm" in yedi sırrı ile*)

Yukarıdaki dörtlüğün devamında yine "hâ" ve "mîm"lerin sırrına işaret ederek hurûf-i mukattaa konusunu ele almıştır.

Bi sirra Hê û Mîman
Bi pâkiya kerîman⁴⁵

(*"Hâ ve Mîm"lerin sırrı ile
Kerim olanların pâk hâliyle*)

Bateyî'nin bahsettiği yedi hâ-mîm sûresi, Mü'min (حَم), Fussilet (حَم), Şûrâ (حَم عَسَق), Zuhruf (حَم), Duhân (حَم), Câsiye (حَم) ve Ahkâf (حَم) sûreleridir. "Hâ-mîm" ile başlayan bu sûrelerin tamamı Mekkî sûrelerdir. Bu arada Hâ-mîm kelimesi ile başlayan yedi sûrenin Osman Mushaf'ındaki tertibi, nüzûl tertibi gibidir.⁴⁶

3.3. Kısasu'l-Kur'an

Kur'anî ilimlerden birisi de geçmiş milletler, peygamberler ve bazı önemli

42 Albayrak, Hâlis, *Tefsîr Usûlü*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011)s. 160-16; Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yay, 2. baskı, 2012), s.233.

43 Salih, *Mebâhis*, s. 234-246.

44 Sadmî, *Bateyî*, s. 77.

45 Sadmî, *Bateyî*, s. 77.

46 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 24/76.

tarihî olayları anlatan Kur'ân kıssalarıdır.⁴⁷ Bu kıssalarla iman esaslarını ispat edip açıklamak, başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün Müslümanlara teselli verip gönüllerini hoşnut kılmak, her devirde peygamberlerin ve tebliğ ettikleri dinlerin birliğini açıklamak, insanoğlunu şeytana karşı uyarmak gibi gayeler güdülmüştür.⁴⁸

Bâteyî, Kur'ân'da zikri geçen peygamberlerden Hz. Süleymân (a.s.),⁴⁹ Hz. Dâvûd (a.s.),⁵⁰ Hz. Yûsuf (a.s.),⁵¹ Hz. Yakûb (a.s.)⁵² ve Hz. İsâ'yı (a.s.)⁵³ değişik vesilelerle zikretmiştir. Meselâ “*el-Wefa bê Wesl û Canan*” adlı kasidesinde Hz. Yakûb (a.s.) ile Hz. Yûsuf'tan (a.s.) bahsederken şöyle demektedir:

Şubhî Ye'qûbî ji 'işqa Yûsufê gulpîrehan
Mûnisê derd û xeman im sakine beytul hezen
Tarûmar im întizar im şehsûwara min nehat⁵⁴

(Gül gömlekleli Yusuf'un aşkından Yakub gibi
Gam ve kederlerle yoldaş olmuşum, hüznün kapısı yanımda duruyor
Karmakarışık bekliyorum, benim o ata çok iyi binestim gelmedi)

Benzer şekilde “*Heqqa Tu Padîşah î*” adlı münacaatında tevhid inancına karşı mücadele eden, mal ve makamları ile kibirlenen Nemrûd ve Karun'dan bahsetmiş ve şöyle demiştir:

Karê Nemrûdî dîn e
Genca Qarûnî daket⁵⁵

(Nemrud'un işi alçaklıktır
Karun'un hazinesi çöktü)

Bateyî, “*Ey Ne'tê Tu Ez 'Erşî Heta Ferşî Şehîra*” adlı naatında ise Kur'ân'ın nüzûlüne ev sahipliği yapan, İslam toplumunun oluşmasına beşiklik eden Medine şehrini şöyle tavsif etmiştir:

Fexra melekan padişahê tex tê Medîne⁵⁶

(Medine tahtının padişahıdır, meleklerin iftihar mekânı)

3.4. Esbâb-i Nüzûl

Bateyî'nin ele aldığı Kur'ân ilimlerinden birisi de nüzul sebebidir. Sebeb-i nüzûl, bir âyetin veya sûrenin herhangi bir olay veya meseleyi açıklamak veya so-

47 Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, (İzmir: Işık Yayınları, 1994), s. 26.

48 Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 281-312 arası.

49 Sadmî, *Bateyî*, s. 67.

50 Sadmî, *Bateyî*, s. 73.

51 Sadmî, *Bateyî*, s. 80, 96.

52 Sadmî, *Bateyî*, s. 105.

53 Sadmî, *Bateyî*, s. 72.

54 Sadmî, *Bateyî*, s. 105.

55 Sadmî, *Bateyî*, s. 63.

56 Sadmî, *Bateyî*, s. 80.

rulan soruya cevap vermek üzere nâzil olması manasına gelir. Müfessirin esbâb-i nüzûl mevzusuna bigâne kalması mümkün görülmemiştir.⁵⁷

Bateyî, Cebrâil'in Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sinisini ikiye ayırdığı ile ilgili meselenin (şekku's-sadr) İnşirâh sûresi⁵⁸ ile vuzûhata kavuştuğunu şöyle zikretmiştir:

Melek hatin bi te'cîli
Du şeq kir sine Cibrîlî
Elem neşreh tê tenzîlî
Dikit tewzîh û tibyanê⁵⁹

(Melekler ertelenmiş olarak geldiler
Cebrail göğsü ikiye ayırdı
“Elem neşreh” ayeti iniyor
Dağıtılıp beyan ediliyor)

Bateyî, bu dördlük ile İnşirah sûresinin nüzûlü ile şekku's-sadr hâdisenin vuzuhata kavuştuğunu ifade etmiş, Kur'an'ın bu meseleyi “tevhîh” ve “tebyîn” ettiğini belirtmiştir.

3.5. Nâsîh-Mensûh

“Nesh” meselesi, Tefsir ve Fıkıh Usûlü açısından önemli bir mevzu olup üzerinde yoğun tartışmaların yaşanmış ve bu alanda müstakil eserler yazılmıştır. Nesh, “şer'i bir hükmün daha sonra nâzil olan şer'i bir hükümlle ortadan kaldırılması”⁶⁰ şeklinde tarif edilmiştir.

Bateyî, *Muhammed Seyyîde 'Alem*” adlı naatında şöyle demektedir:

Bi hukmê seyyîde mursel
Nebiyê axir û ewwel
Betal kir dîn ha mücmel
Bi ayat û bi Qur'anê⁶¹

(Gönderilmiş önderin hükmü ile
Önce ve sonranın Nebisi
Mücmel Dinleri iptal etti kısaca)
Ayet ve Kuran ile)

Benzer şekilde Bateyî, Mevlid'inde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gelişiyile evvelki şeriatların neshedildiğini belirtmiştir.

57 İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 46-47.

58 “1. Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?2. Belini büken yükünü senden alıp atmadık mı?4. Senin şânını ve ününü yüceltmedik mi? 5, 6. Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır. 7, 8. Boş kaldın mı hemen (başka) işe koyul ve yalnız Rabbine yönel.” (İnşirah Sûresi 94/1-8).

59 Sadmî, *Bateyî*, s. 84.

60 Zeydan, Abdulkerim, *el-Medhal li dirâseti'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye*, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1423/ 2002), s. 95.

61 Sadmî, *Bateyî*, s. 83.

Wextê rabit Ehmedê ‘alî ‘elem
Nasixê Tevrat û İncil û senem⁶²

(Âlemlerin Yücesi Ahmed’in Gelme Vaktidir
O Tevrat, İncil ve Putları neshedendir.)

3.6. Secde Âyetleri

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a secde etmeyi teşvik eden, secde edenleri öven ve secde etmeyenleri kınayan birçok âyet bulunmaktadır.⁶³ Bu âyetlerden birisi de Alak sûresinin sonunda yer alan

كَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ

“Hayır! Ona uyma! Allah’a secde et ve (yalnızca O’na) yaklaş!”⁶⁴ âyetidir.

Bateyî, *La Hewle La Quwwete* adlı kasidede Allah’tan bağışlanma dilerken sabah ve akşam ezanına, ‘Alak sûresinin sonundaki “veqterib” ile biten secde âyetine yemin ederek şöyle demiştir:

Bi bangê subh û mexrib
Bi sucdeya weqterib
Bi lewh û ‘erşê ‘ezîm⁶⁵

(Sabah ve akşam ezanıyla
Secdedeki “weqterib” ayetiyle
‘Arş-‘azîm ve lewh ile)

4. Kur’an’da Geçen Bir Kısım Meseleler

Bateyî çalışmalarında Kur’an’da zikredilen bir kısım meseleleri de başarılı bir şekilde işlemiştir. Bu mevzuları maddeler halinde şu şekilde ele almak mümkündür:

4.1. Esmâ’l-Hüsnâ

Esmâ-i hüsnâ terkibi, ismin çoğulu olan “*esmâ*” lafzı ile “güzel”, “en güzel” anlamına gelen “*hüsnâ*” kelimelerinden oluşur. *Esmâ-i hüsnâ* ifadesi, naslarda Allah’a nispet edilen ve daha çok doksan dokuz isimden oluşan isimleri içerir.⁶⁶

Melâyî Bateyî, şiirlerinde Kur’an’da geçen Esmâ-i hüsnâdan bazılarını zikretmiş, bunları özellikle de “*Ya İlahî tu Kerîm î*” ve “*Subhan Jı Mirê Qadirî*” adlı naatlarında ele almıştır.

Bateyî, naatlarında günahlarının bağışlanmasını Rahmân olan Allah’tan di-

62 Sadîni, *Bateyî*, s. 181.

63 Çetin, Abdurrahman, “Tilavet Secdesi”, *DİA*, XLI, 157.

64 Alak 96/19.

65 Sadîni, *Bateyî*, s.77.

66 Topaloğlu, Bekir, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, XV, 404.

lerken dua etme âdâbı, şan ve şöhretin dua etmeye mani olmaması durumu vb. hususlar üzerinde durmuştur. Bu çerçevede Allah'ın *kerîm*, *ğafûr*, *ğeffâr*, *azîm*, *kadîm*, *samed*, *hayy*, *mecîd*, *ehad*, *ferd*, *hamîd*, *kerem*, *rahîm* ve *emîn* gibi isim ve sıfatlarını ele almıştır.⁶⁷

Bateyî, “*Ya İlahî Tu Kerîm î*” adlı şiirinde şöyle demektedir:

Yâ ilahî tu kerîm î
Tu ğefûr î tu ezîm î
Ji ezel da tu qedîm î
Melikê seqfê sema yî⁶⁸

(Yâ İlahi! Sen kerimsin
Hem ğafûr hem de azîmsin
Ezelden beri kadimsin
Gökyüzü katmanlarının sahibisin)

Bateyî, bu beyitte Yüce Allah'ın, “*ilâh*”, “*kerîm*”, “*ğefûr*”, “*azîm*”, “*kadîm*” ve “*melik*” isim ve sıfatlarını zikretmiştir. Başka bir beyitte ise Esmâ-i hüsnâdan “*samed*”, “*hey*”, “*mecîd*”, “*ehad*”, “*ferd*”, “*hemîd*” isimlerini şu şekilde ele almıştır:

Samed û 'heyî û mecîd î
Qurbetê “heblu'l-verîd” î
E'hed û ferd û 'hemîd î
Layîqê hemd û senây î⁶⁹

(Hem Samed hem Hayy hem de Mecîdsin
Şahdamarından da yakınsın
Hem Ehad hem Ferd hem de Hamîdsin
Hamd ve senaya layıksın)

Benzer şekilde “*Heqqa tu Padîşah î*” adlı naatta Esmâ-i hüsnâ isimlerini “*kahhâr*”, “*allâm*”, “*kayyûm*” gibi mübalağa sıgalarla zikretmiştir. Meselâ bir beyitte şöyle demektedir:

Semî' î û besîr î
Qehharê la yezal î
Ellameyê qedîr î
Te'âlâ şe'nê 'alî⁷⁰

(Semi' olansın hem de Basîr
Kahhârsın yok olmazsın
Allâm olansın hem de Kadîrsin
Yüce olanın şanı ne yücedir)

67 Sadnî, *Bateyî*, s. 53-55.

68 Sadnî, *Bateyî*, s. 53.

69 Sadnî, *Bateyî*, s. 53.

70 Sadnî, *Bateyî*, s. 56.

Bateyî, “*Ya İlahî Tu Kerîm î*” adlı münacaatında Mü'min sûresinin 16. âyetindeki⁷¹ “*hükümrânlık kimindir*” manasına gelen “*limeni'l-mülk*” lafzını iktibas etmiş ve şöyle demiştir:

“*Limeni'l mülkû*” dibejî
Hâkimê şah û geda yî⁷²

(*Mülk kimindir? dersin
Sen Hâkimisin sultan ve çocukların*)

Bateyî, “*Subhan Jı Mirê Qadırî*” adlı münacâatında ise Allah'ın güzel isimlerini şöyle dile getirmektedir:

Zatê qadîm û pakî ye
Heyy û Elîm û Hadî ye
Navek 'ezîm û 'âlî ye⁷³

(*Zatı, Kadim ve Paktır
Heyy, Alîm ve Hâdî olandır
İsmi Yüce ve Büyüktür*)

Haşa hebin 'uzw û cesed
Tehwilê imkanê xired
We lem yekün kufwen ehed
Zatê qedim her dê hebi⁷⁴

(*Haşa varsa organ ile cesed
Değişimine İmkân Yok Elbet
“Ve hiçbir şey asla ona denk olmamıştır”
Kadim olan zatı hep olacaktır.*)

Bateyî, Mevlidinde de Esmâ-i hüsnâyî şöyle zikretmiştir:

Ya kerîmü ya ilahel 'alemîn
Ya rehîmü ya 'ezîmü ya metîn⁷⁵

(*Ey kerîm olan! Ey ilâhe'l-âlemin!
Ey Rahim olan! Ey azîm ve metin olan!*)

4.2. Müslümanların En Hayırlı Ümmet Oluşu

Son ilâhî mesaj Kur'an, Müslümanların beşeriyetin en hayırlı ümmeti olduklarını şöyle beyân etmiştir.

71 *يَوْمَ هُمْ بَارُزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَىٰ إِلَهِهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ ۚ لَئِنِ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ* “O gün onlar (kabirlerinden) meydana çıkarlar. Onların hiçbir şeyi Allah'a gizli kalmaz. Bugün hükümrânlık kimindir? Kahrâr olan tek Allah'ındır.” (Mü'min 41/16).

72 Sadîni, *Bateyî*, s. 54.

73 Sadîni, *Bateyî*, s. 65.

74 Sadîni, *Bateyî*, s. 65.

75 Sadîni, *Bateyî*, s. 225.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

“Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız.”⁷⁶

Yukarıdaki âyetle ilgili gelen bir kısım rivâyetlere bakıldığında “en hayırlı ümmet” ifadesinden sahabenin hususiyetle Mekke'den Medine'ye hicret edenlerin kastedildiği ifade edilmişse de diğer rivâyetlerde “iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız” şartlarını yerine getirmek kaydıyla bütün Müslümanları kuşatmış olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁷ Bununla birlikte âlimler, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ümmetinin, diğer bütün ümmetlerden daha faziletli olduğu, sahabenin de onların en faziletli nesli olduğu hususunda icmâ etmişlerdir.⁷⁸

Bateyî, Mevlid'inin başlangıç kısmında Allah'a hamd ü senâ ettikten sonra Yüce Allah'ın Müslümanları en hayırlı ümmet kıldığını şöyle dile getirmiştir:

Em kırîne ummeta xeyru'l- beşer
Tabi'è wi muqtedayè namiwer⁷⁹

(Bizi beşerin en hayırlı ümmeti kıldı
Uyulması gereken o ünlü zata tabi kıldı)

4.3. İslam Dinin Kâmil Din Oluşu

“Oku! Rabbinin adıyla oku!”⁸⁰ emriyle peyderpey nâzil olmaya başlayan vahiy, “Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım.”⁸¹ âyetiyle sona ermiş ve İslâm dini, kemâle ermiştir.⁸² Allah'ın bir nimeti olarak hak, batıla galip gelmiş; Mekke, müşriklerden temizlenmiştir.⁸³

Bateyî, Mevlidinde bu konuyu şöyle aktarmıştır:

Dînê me kir kâmil ü nîmet tamam
Ye'nî da me Ehmed ü dar-us selam⁸⁴

(Dinimizi kemâle erdirdi ve nimetini tamamladı
Yani bahşetti bize Ahmed ve Dâru's-Selâmı)

4.4. Sırat-ı Mustakîm

“Sırat-ı müstakîm” ifadesi, “dosdoğru yol” demektir. Bu kavram, Ali b. Ebi Talib'e göre Kur'an; Câbir'e göre ise İslam manasına gelmektedir.⁸⁵

76 Âl-i İmrân 3/110.

77 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Ta'vîli Âyi'l-Kur'an*, (Lübnan: Dâr İbn Hazm, 2002), III, 4/57-58.

78 el-Mazharî, Muhammed Senâullah el-'Usmâni el-Hanefî, *Tefsîru'l-Mazharî*, (Lâhur: Mektebetu Reşîdiyye), I, 531.

79 Sadîni, Bateyî, s. 167.

80 'Alak 96/1.

81 Mâide 5/3.

82 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 6/103.

83 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 6/105.

84 Sadîni, Bateyî, s. 167.

85 İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib el-Endulusî, *el-Muharreru'l-Vecîz*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1428/2007), I/ 74.

“Sırat-ı müstakîm” terkibi, Kur’ân-ı Kerîm’de başta Fâtiha sûresi olmak üzere otuz üç (33) defa gelmiştir. Bateyî, Fâtihâ sûresinde geçen اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ cümlesini iktibas ederek şöyle zikretmiştir:

Hêvîdar in em ji te Şahê Kerîm
İhdina ya Rab sırate'l-musteqîm⁸⁶

(Ey Kerîm Şah! Senden ummuyoruz
Yâ Rab! Bizi sırat-ı müstakim üzere sabit kıl)

Bateyî yukarıdaki beyitte kerim olan Allah’a yalvararak sırat-ı müstakimden ayırmamasını dilemiştir.

4.5. İsrâ ve Mi’râc

İsrâ, Hz. Peygamber’in Mekke’deki Mescid-i Haram’dan Kudüs’teki Mescid-i Aksâ’ya yapmış olduğu olağanüstü gece yürüyüşüdür.⁸⁷ İsrâ hadisesi, Mekke’de Hicretten bir yıl evvel vuku bulmuştur.⁸⁸ Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle bu-
yurmaktadır:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا

“Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm’dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir.”⁸⁹

Bateyî, “Muhammed Seyyîde ‘Alem” isimli kasidesinde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yukarıdaki âyette zikredilen İsrâ hadisesini şöyle ifade etmiştir:

Ke subhanellezî esra
Ji Qudsê çûye dîwanê⁹⁰

(Subhanellezî esra (âyeti) gibi
Kudüs’ten Allah’ın divanına çıkmıştı.)

Mi’râc ise, “Hz. Peygamber’in Mescid-i Aksâ’dan Allah katına yapmış olduğu olağanüstü yürüyüş”⁹¹ anlamına gelir. Bateyî, “Muhammed Sahîbê Tacê” adlı naatta Mi’rac hadisesini şöyle anlatmıştır:

Xuda perde hilanî bû
Hebîb du caran ew dî bû
Lê heqîqet nezanîbû
Munezzeh jî cism û canî⁹²

86 Sadîni, *Bateyî*, s. 168.

87 Karaman, Hayrettin, Çağrıci, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), III, 457.

88 İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, thk: Mustafa Abdulvâhid, (Beyrût: Dâru’l-Ma’rifte, 1403/1983), II/93.

89 İsrâ 17/1.

90 Sadîni, *Bateyî*, s. 87.

91 Karaman, *Kur’ân Yolu*, III, 457.

92 Sadîni, *Bateyî*, s. 94.

(Allah perdeyi kaldırmıştı
Sevgili onu iki defa görmüştü
Fakat hakikati bilmiyordu
Ki o can ve cisimden münezzehtir)

4.6. Allah'ın İnâyeti

Hz. Peygamber (s.a.s.), Mekke'den Medine'ye hicret ettikten iki yıl sonra Müslümanlarla Mekke şirk toplumu arasında Bedir Savaşı vuku bulmuştur. Bedir Savaşı, Kur'an'da Furkan Günü⁹³ yani hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün olarak nitelenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de, Yüce Allah'ın Müslümanlara olan inayeti ve yardımı değişik vesilelerle aktarılmıştır.⁹⁴ Meselâ bir âyette Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ

“(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu).”⁹⁵

Bateyî, Mevlid’inde yukarıdaki âyetten iktibasta bulunmuş ve şöyle demiştir:

Ma rameyte iz remeyte gûşidar

Destê wî deste Xweda der kar û bar⁹⁶

(Ey dinleyici!“Attığında sen atmadın, onu Allah attı”

İş güçte onun eli, Allah'ın elidir)

4.7. Hz. Âdem İle Havva

Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen meselelerden birisi, Hz. Âdem (a.s.) ile Havva'nın cennetten çıkma hadisesidir. Bâteyî, Bakara sûresinin 38. âyetindeki

فَلْنَا اهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا “Dedik ki: Hepiniz cennetten inin!”⁹⁷ emrini esas alarak bu konuyu ele almış ve Mevlid’inin sonunda şöyle zikretmiştir:

İhbitû minha cemî'en hate emr

Âdema dê bête ve lakin bi sabr⁹⁸

(“Birbirinize düşman olarak inin” ayeti emredildi

Ey Âdem haydi hep beraber inin ama sabırla)

Hz. Âdem (a.s.) ile Havva, yeryüzüne indikten sonra hatalarının farkına varmışlardır. Kur'an-ı Kerim, onların Allah'a olan yakarışlarını ve mahcubiyetlerini şöyle dile getirmiştir:

93 Enfâl 8/41.

94 Meselâ bkz. Enfâl 8/9-12, 26, 30, 42-44.

95 Enfâl 8/17.

96 Sadmî, *Bateyî*, s.169.

97 Bakara 2/38.

98 Sadmî, *Bateyî*, s.178.

قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَعْفُرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“(Âdem ile eşi) dediler ki: Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.”⁹⁹

Molla Hüseyin Bateyî, Mevlid’inde yukarıdaki âyetlerde zikredilen Hz. Âdem ile Havva’nın çaresizliğini şöyle aktarmıştır:

Pir girî û xweş girî bê hed gelek
Newheyê îna zelemna çû felek¹⁰⁰

(Sınırsızca, hadsiz hesapsız ve çokça ağladı
“Şüphesiz biz kendimize zulmettik” haykırışı göğe çıktı)

4.8. Hz. Peygamber’in Âlemlere Rahmet Olarak Gönderilişi

Kur’ân-ı Kerim’in ana konularından birisi de nübüvvettir. Nübüvvet, dinin esasıdır. Yüce Allah insanlara doğru yolu göstermek için din, dini tebliğ etmek için de peygamberler göndermiştir.¹⁰¹ Kur’ân, peygamberlik hâdisesini evrensel bir olgu olarak görmüştür.¹⁰² Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bî’seti, bu mevzunun merkezini teşkil etmektedir. Yüce Allah, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) gönderiliş gayesini anlatırken şöyle buyurmuştur:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“(Resûlüm!) Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik.”¹⁰³

Bütünyle Mekkî bir sûre olan Enbiyâ sûresinde geçen yukarıdaki âyet, şu mesajı vermektedir: Hz. Peygamber, toplumdaki haksızlıkları ortadan kaldırmak, sadece bir bölgeyi veya bir nesli değil, bütün insanları huzur ve sükûna kavuşturmak için barışı, yardımlaşmayı hâkim kılmak ve insanları kardeş yapmak için rahmet olarak bütün insanlara gönderilmiştir.¹⁰⁴

Bateyî, Mevlid’inin sonunda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) âlemlere rahmet olarak gönderilişini şöyle ifade etmiştir:

Merheba ey rehmeten li’l-‘alemin
Merheba ente şefîu’l-muznîbîn¹⁰⁵

(Merhaba ey âlemlere rahmet olan
Merhaba ey günahkârlara şefaati Olan)

4.9. Şakku’l-Kamer

Mekke döneminde çeşitli eza ve işkencelere maruz kalan Müslümanlar, başta

99 Arâf 7/23.

100 Sadîni, *Bateyî*, s.178.

101 Görgün, Tahsin, “Nübüvvet: İnsanlığa Rahmet”, *İslamî Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, editör: Bünyamin Erul, (İstanbul: DİB Yayınları, 2006), s. 159.

102 Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur’ân, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), s. 147.

103 Enbiya 21/107.

104 Şimşek, M.Sait, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), III, 399.

105 Sadîni, *Bateyî*, s. 198.

Kur'an-ı Kerîm olmak üzere mucizelerle teselli bulmuşlardır. Müslümanların iş-kenceye maruz kaldığı bir dönemde Mekkeliler, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) mucize göstermesini istemişlerdir. Hz. Peygamber de Medine'ye hicret etmeden evvel nübüvvetinin hakikatine ve sözlerinin sadakatine delil olmak üzere ayın iki parçaya ayrılma mucizesini göstermiştir.¹⁰⁶ Hatta Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber döneminde bu hâdise, iki defa vuku bulmuştur.¹⁰⁷

Kur'an-ı Kerîm, *şekku'l-kamer* mucizesini Kamer sûresinde şöyle zikretmiştir:
 اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَاَنْشَقَّ الْقَمَرُ “Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı.”¹⁰⁸

Bateyî, yukarıdaki âyetten iktibasta bulunarak Mevlid'inin son kısmında şöyle aktarmıştır:

Ehmeda çavê te ma zaxel beser
 Yek îşarata te îneşqel qamer¹⁰⁹

(Ey Ahmed! Gözünün bakışı şaşmadı
 Tek bir işaretinle ay ikiye ayrıldı.)

Sonuç

Hidayet kitabı olarak Hz. Muhammed'e (s.a.s.) vahyedilen Kur'an-ı Kerîm, tarih boyunca ilim ve irfana kaynaklık etmiştir. Medreselerde eğitim görmüş ve müderrislik yapmış olan âlim ve ârif Molla Hüseyin Bateyî de gerek yazdığı Mevlid'inde gerekse münacaat, naat ve kasidelerinde Kur'an-ı Kerîm'i birincil kaynak olarak almıştır.

İlk Kürtçe Mevlid yazarı olarak tarihe geçen Bateyî, çalışmalarında Kur'an'a giriş mahiyetinde temel bilgilere yer verdiği gibi 'Ulûmu'l-Kur'ândan bir kısmını ve Kur'ânda zikredilen bazı meseleleri ele almıştır. Bateyî, kaleme aldığı eserlerinde genellikle sade bir dil kullanmıştır. Kur'an kültürünü topluma mal etme gayesi güden Bateyî, Kur'an'a olan vukûfiyetini çalışmalarına yansıtmıştır.

Kaynakça

- Albayrak, Hâlis, *Tefsîr Usûlü*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011).
 Beydavî, Nureddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1434/2013), I.
 Celali (Geçit), Molla Musa, *Feydu'l-Kadîri'l-Mubdî Şerhu'l-Mevlidi'l-Kurdî*, (İstanbul: İhvan Neşriyat, trs).
 Çetin, Abdurrahman, “Tilavet Secdesi”, *DİA*, XLI.
 _____, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yay, 2. baskı, 2012).
 Çiçek, Halil, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009).

106 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 27/105.

107 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 27/106.

108 Kamer 54/1.

109 Sadmî, *Bateyî*, s. 224.

- Draz, Muhammed Abdullah, *Kur'ân'a Giriş*, çev: Salih Akdemir, (Ankara: Kitâbiyât, 2000).
- Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'ân, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), s. 147
- Görgün, Tahsin, "Nübüvvet: İnsanlığa Rahmet", *İslam'a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, editör: Bünyamin Erul, (İstanbul: DİB Yayınları, 2006).
- İbn 'Aşûr, Muhammed et-Tâhîr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tûnus: Dâr Suhnûn, trs), I-XII.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Çalib el-Endulusî, *el-Muharreru'l-Vecîz*, (Bejrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1428/2007), I-VI.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk: Mustafa Abdulvâhid, (Bejrût: Dâru'l-Ma'rife, 1403/1983), I-IV.
- İsfehânî, Râğîb, *el-Mufredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Keylânî, (Bejrût: Dâru'l-Ma'rife, trs).
- Jiyan, Rênas *Melayê Bateyî*, (Diyarbakır: Belkî Yayınları, 2013).
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), I-V.
- el-Mazharî, Muhammed Senâullah el-'Usmânî el-Hanefî, *Tefsîru'l-Mazharî*, (Lâhur: Mek-tebetu Reşîdiyye), I-VII.
- Okiç, M. Tayyib, *Tefsîr ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995).
- Sadîni, M. Xalid, *Mela Huseynê Bateyî: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2013).
- Salih, Subhi, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Bejrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1988).
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Bejrût: Dâr İbn Hazm, 1429/2008), I.
- Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, (İzmir: Işık Yayınları, 1994), s. 26.
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), I-V.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Ta'vîli Âyi'l-Kur'ân (Tefsîr)*, (Lübnan: Dâr İbn Hazm, 2002), I-XV.
- Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XV.
- Zeki Beg, Muhammed Emin, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, Çev: Vahdettin İnce, Mehmet Dağ, Reşat Adak, Şükrü Aslan, 2013).
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (trs: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412/1991), I-III.
- Zeydan, Abdulkereim, *el-Medhal lidirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye*, (Bejrût: Muessesetu'r-Risâle, 1423/2002).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Mesnevîhan Hâfız Feyzullâh Efendi'nin Hakâyık-ı Semâ İsimli Risâlesi Saint Hafız Feyzullah's Letters Called Hakâyık-ı Semâ

İbrahim BAZ*

Abdullah ŞİMŞEK**

M. Tayyip DURCEYLAN***

Mesnevîhan Hâfız Feyzullâh Efendi'nin Hakâyık-ı Semâ İsimli Risâlesi

[1]

HAKÂYIK-I SEMÂ*

Mesnevîhân-ı şehîr Hacı Feyzullah Efendi¹ merhûmun eseri bergüzide-i ârifâneleri olan *İşâretü'l-Mâneviyye fî Âyîn'il Mevleviyye* nâm risâle-i arabîyenin tercümesidir.

Mütercimi: Esbak Gümüşhane Sancağı Mutasarrıfı Mahmûd Celâleddîn

İstanbul 1334/1336

Şems Matbaası

[2]

Mukaddime

Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kuddise sırrıhu's-sâmî hazretleri *semâ muhibbe müstehab, âşika hayattır* buyuruyorlar. *جذبة من جذبات الرحمن موازي عمل* *الثقلين*² hadîs-i şerîfi mantûkunca semâ, cezebât-ı peyderpey ile hâyim ve hâbir olan âşıkların bilâ-ihhtiyar cevelân, neşât ve inbisâtıdır. Semâzen neşvedâr-ı mestî-i nîstî ile meslûbü'l-ihhtiyar olup ne semâından ne varlığından haberdâr olur.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf A.B.D.
ibrahim.baz@hotmail.com

** Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf A.B.D.
abdullahsimsek05@gmail.com

*** Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf A.B.D.
tdurceylan@yahoo.com

* Bu risâlenin transkripsiyonunda, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe ve Yabancı Dil Kitapları no. 1213'de kayıtlı nüshâ esas alınmıştır.

1 Hâfız Feyzullâh Efendi (ö.1867), Şeyh Murâd Buhârî Tekkesi meşâyihinden Şeyh Mehmet Esad Efendi'nin (ö.1844) oğludur. Babasından sonra on ikinci postnişin olarak tekkenin postnişinliğine geçmiştir. Meşhur bir mesnevîhan ve aynı zamanda Reîsu'l-kurrâ olan Feyzullâh Efendi'nin "*İşâretü'l-Mâneviyye fî Âyîn'il-Mevleviyye*" ve "*Ahsenü't-Tahâdis fî Rivâyeti'l-Hadîs*" gibi önemli risâleleri vardır. Bir dönem "Reîsü'l-Meşâyih" görevinde bulunan Hâfız Feyzullâh Efendi 1284/1867 yılında vefât etmiş ve postnişini olduğu Murâd Buhârî Tekkesi'ne defn edilmiştir.

2 Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, I,397.

Tesîr-i muhabbetle veya mütehâlikâne arzu ettiği bir ümniyenin neşvesiyle bilâ-ihhtiyar bazı harekât ve etvârî irâe edenlere dikkat olursa, o andaki vaziyetlerinde hüçûm-i şevk ü sürûr ile taklîdi gayrı mümkün bazı evzâ ve harekât meshûd olur. Mesrûriyyet-i sûriyye yani fevkalade sevinç kalb-i beşeri pek ziyade müteheyyic ederek gayri ihtiyari evzâ ve harekâtın zuhûruna bâdî oluyor.

[3]Eşvâk-ı mâneviyye ile meslûbu'l-ihhtiyar olan, eâzım-ı aşkın ezvâk-ı hestî sözüyle semâ ve deveran etmezler mi? Tarîk-i Mevleviyye'ye intisâb ile mübâhi olduğum cihetle âyin-i Mevleviyyeye dair bazı âsârî mütâlâa eylemiştim.

Cenâb-ı Hakk, garîk-i rahmet buyursun Mesnevîhân-ı şehîr Feyzullah Efendi'nin iş bu telif-i güzîn-i arabîyyesini bi'l-intihâb bizâemin killetine bakmayarak tercüme ettim. Ve erbâb-ı tetkîkin enzâr-ı ârifânelerine vaz' etmek cüretinde bulundum. [5]

Bismillâhirrahmânirrahîm

Mukaddime-i Risâle

Hamd u senâ, bizi îmân ve İslâm'a hidâyet buyuran Cenâb-ı Hâlık-ı Azîm'e lâyük u sezâdır ki kâffe-i enâma beşîr ve nezîr olan Habîb-i Ekrem'in idâd-ı ümmetine dâhil olmak şerefine mazhar buyurdu.

Salât ve selâm Seyyidü'l-beşeri'l-hâdî mükerrerem ve muvakkar mürşid-i âzam şefî-i cemî-i ümem Hz. Muhammed Mustafa aleyhi ekmelût-tehâyâ Efendimiz'e ahrâdır ki yevm-i kıyâmeti ikân için Kitab ve hikmeti ümmetine talîm ve tarîk-i Hak'da tezkiye ve irşâd ile mekârim-i ahlâk-ı insâniyyeyi tetmîm eyledi.

Selam-ı nâ-mahdûd, vâsıl-ı derecât-ı aliyye olan Ehl-i Beyt-i izâmına ve Ashâb-ı Kirâm'ına şâyândır ki Hakk Celle ve Alâ Hazretleri'ne ve Rasûl'üne îmân ve dinini tazîm ve tevkîr ve nûr-i Hakk'a tebaiyyet ettiler. [6]

Sebeb-i Tasnif-i Risâle

Vaktâ ki, nüfûs-i beşeriyye, bi-hasebi'z-zamân lezâiz-i dünyeviyyeye meyledip niam-ı uhreviyyeyi nisvân ve ekseriyeti, emr-i ahiret-i tehvîn ettiler. Ve bazıları da, dünya umûruna dalarak fart-ı iştigâl ile ve son derece gafletle umûr-ı ahiretten rû-gerdân oldular. Tarîk-i inkâra bile yaklaştılar. Ebnâ-yı nevimi bu halden tahzîr ve tenfîr için teşbîh ve temsîl tarîkiyle *ولنبشركه بالمتقين وتندر*, ³ *وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين* ⁴ *ان الدين النصيحة* ⁵ *hadîs-i şerîfi* mûcibince Hak ve hakîkati zikretmek murâd ettim. Şöyle ki:

3 "Sen yine de öğüt ver. Çünkü öğüt mü'minlere fayda verir." Zâriyât, 51/55.

4 *Metinde ayetin yazımında harf hataları vardır doğrusu şu şekildedir: قَالًا نَشْرِنَاهُ يَلْسَانِكَ لِنُتَقِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنذِرُ بِهِ قَوْمًا* ³ *لَأُ* "Ey Muhammed! Biz, Allah'a karşı gelmekten sakınanları Kur'an ile müjdeleyeyisin, inat eden bir topluluğu da uyararsın diye, onu senin dilin ile (indirip) kolaylaştırdık." Meryem, 19/97.

5 Müslim, İmân, I,74

Erbâb-ı tarîkattan bazıları âyîn-i tarîkat-ı âliyye-i Mevleviyyeyi lâykıyla takdîr edemedikleri gibi bir takımları dahi tarîkata bigâne olarak dergâhlara gelip esnâ-yı semâda hâzır buldukları halde adem-i intibâhları cihetiyle hiç zevk alamazlar. Hâlbuki eizze-i [7] kirâm (nevverallâhü mezâciâhüm ilâ yevmi'l-kıyâme) hazerâtı ⁶ اما الاعمال بالنيات hadîs-i şerîfi mantûk-ı âlisince âyîn-i âli-i Mevleviyyeyi müminlere mev'ize ve müttakilere tebsıra olmak üzere tertîb buyurdıklarına binâen ukûl-i hâlisâ ve efkâr-ı sâfiye ashâbına mev'ize ve tebsıra olmasını Cenâb-ı Rabbi'l-Erbâb'dan ümîd ve temennî eder ve zimâm-ı tahkîk yed-i izzetinde olan Allâh-u Teâlâ Hazretleri'nin tevfiğiyle maksadı ifadeye şurû eylerim.

Cenâb-ı Hak, Kelâm-ı Mecîd'inde buyurdıkları vechile ⁷ ونفخ - كما بدأكم تعودون في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون⁸ yani Cenâb-ı Hâlık-ı lemyezel insanları dünyaya âlem-i hayata getirmek hususunda nasıl bedâet ettiyse tekrar öylece avdet edeceksiniz ve Sûr'un nefha-i ûlâsında göklerde ve yerde mevcut olanların cümlesi o nefhanın sâika-i şiddetine tutulacaklar. Cenâb-ı Hakk'a takarrub-i mâneviyesi olanlar hâlin dehşetinden müstesnâdır. Ve ikinci nefhada hemân yevm-i kıyâmetin zâhir olduğunu görecektir. İşte bu sûretle îmân, tasdik-i erkânından bir kısmı emr-i ahireti yakînen bileceklerdir. [8]

[Tavzîh-i Mesele İçin İlâve-i Mütercim]

Mademki şuhûd-i hissiyemize göre hiç yoktan mevcut olduğumuzu yine mevcûdiyetimizle hissederek şehadet ediyoruz bu şuhûd-i hissiyemizden tecrîd ve hakikat-i asliyemize rücû ve tekrar tebeddül şuhûd-i hissiyemize avdet edeceğimize emin olmalıyız. “Zîrâ zâhir bâtının aynıdır” Nasıl ki, والذين يؤمنون بما أنزل إليك، ⁹ وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون yani Habîbim! O kimseler ki sana ve senden evvel geçen enbiyâya inzâl olunan kitaplara îmân ettiler ve mütehakkık olan yevm-i ahirette kemâl-i îmân ile yakîni hâsil ettiler. Nass-ı Celîli mücibince kıyâmette îkân ehl-i İslâm üzerine vacip olan şerait-i îmândan beridir. Şu sûretle yevm-i kıyâmetin tahakkuk-ı vukûu bilindikde mümin-i âkile vacip olan beyne'l-havf ve'r-recâ a'mâl-i sâlihaya mülâzemetir. Zîrâ havfa karşı mekr-i ilâhîden emîn ve recâya karşı da Rahmet-i Hak'dan me'yûs olmak [9] mugâyir-i şiâr-i îmân ve İslâm'dır. Benâberin insan, garip bir yolcudur. Sahib-i akl-ı selim olanlar bu hususu tefekkür ve tedebbür ederek daima müşâhede etmekte olduğu hemcinsinin mevî gibi kendisinin de bir gün gelip bu hâle munkalib olacağını düşünerek nefsinin bu yolda ashâb-ı kubûrdan addetmelidir.

¹⁰حاسبوا قبل أن تحاسبوا hadîs-i şerîfinde ¹¹يوم تبلى السرائر de çekileceğimiz hesaptan

6 Buhârî, Bed'u'l-Vahy 1.

7 Araf, 7/29.

8 Zümer, 39/68.

9 Bakara, 2/4.

10 Bu ifade Hz. Ömer(ra)'a âit bir sözdür.

11 “Bütûn sırların yoklanacağı günü hatırla!” Târîk, 86/9.

evvel hâl-i hayâtımızda, nefsinizin hesabını görüp fesâd-ı ahlak sebebiyle fitne-i nefsâniyyeye düşmeyiniz ve a'mâl-i sâliha ile tezeyyün-i zât ve sıfat etmenin çaresine bakınız buyuruluyor.

İlâve-i Mütercim

İnsan bir beden bir de ruhtan mürekkeptir. Sütün içindeki yağ, sütün kâffe-i cüz-i ferdine sâridir. Binâenaleyh ruh ve beden ayniyetinden ve gayriyetinden hâlî değildir. [10]Evet ayniyetinden hâlî değildir çünkü ¹² ارواحكم اشباحكم yani “ruhlarınız bedenlerinizin aynıdır” hadîs-i şerîf-i mûcibince ruh bedenin aynıdır. Zîrâ ruh eltâfiyetten letâfete, letâfetten kesâfete, kesâfetten şebâhete doğru derke derke tenzîl ederek bu şuhûd-i hissiyemizdeki şekl ü hâlî bulmuştur. Hattâ eşhâsın teşekkülâtı, ferdiyye-i husûsiyeleri, hep ruhun sûret-i isti'dâdı hakikisinden başka bir şey değildir. İşte şu haşr-i neşr hususunda Hak Teâlâ هذا القرآن ولو لقد ضربنا للناس في هذا القرآن 13 وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السماوات والأرض. وهو العزيز الحكيم 14ayet-i kerîmesi dahî Cenâb-ı Hâlık-ı Azîm'in Kudret-i sübhâniyesi halkı ibdâ' [11] etmiştir. Ve îade edecektir. Yani dünyaya gelen dârü'l-karâr olan âhirete gidecektir hikmet-i âliyesini muhtevîdir. (Ukûl-i beşeri hemzde-i hayret eden bu ibdâ ve îade kudret-i ilâhiyyeye göre pek kolaydır. Göklerde yerde gâyet ulvî misâlleri vardır. Cenâb-ı vâcibü'l-vücûd Azîz ve Hakîmdir.)

Kutbu'l aktâb nâtıku'l-hakk-ı ve's-savâb mülhemü'l-hikmeti ve'l-kitâb el ârif-i billâh ve'l vâsıl-i ilallâh ve'l mürşidü'l-mehdî ilâ tarîkullâhi'n nâhicî'l-menâhicî hayr-u sebîlillâh mazhar-ı esrârî'l-hakkı ve'l-yakîn Mevlânâ Muhammed Celâleddin kuddise sirruhu'l-metîn ve fâze aleynâ min berekât-i umlûmihi ve sakânâ min ke'si feyz-i husûsihi ve umûmihi hazretleri itikâd-ı ehl-i sünnet hükümünce meal-cesed vâkî olacak olan ve isti'dâd-ı avâma göre gayr-ı mahsûs olmak lâzım gelen haşr ve neşri temsil ve emr-i mânevî-i âhireti tebyîn ve hevli-i kıyâmeti tasvîr maksad-ı âlisiyle zîrde beyân olunan ve âdâb-ı şerîat ve esrâr-ı hakîkati câmî bulunan tarîkat-ı âliyye-i Mevleviyye âyîn-i şerîfini icmâlen tertîb buyurmuşlardır. Tafsîlen tertîb mümkün olmayıp tarîk-i terakkide dervîşin kalbinde derece-i hizmet ve ihlasına göre tafsîle ittîlâ hâsıl olâbileceği derkârdır.[12] Cenâb-ı mevlânâ lisân-ı hâl ile ¹⁵ فاعتبروا بأولي الأبصار nazm-ı celîline işâret buyuruyorlar.[13]

Keyfiyyet-i Âyîn-i Şerîf

Evvelâ cemâat-ı hâzıra ile salât-ı zuhr edâ olunur ve tesbîh çekilir, dua edi-

12 Kaynağı bulunamadı.

13 Zümer, 39/27.

14 Rum, 30/27.

15 “Ey basiret sahipleri ibret alın” Haşr, 59/2.

lir sonra kemâl-i edep ve huzur-i maallâh ve haşyetullâh ile kâde-i teşehhütteki usûl üzere semâhânedede umûm müntesibîn-i tarîkat halka olup oturuyorlar akvâl ü efâl-i seniyye-i nebeviyyeye ittibâen ve ahkâm-ı ilâhiyyeye münkâden ve mutîan gûyâ ki o mecliste o saatte nüzûl-i evâmîr-i ilâhiyyeye muntazır oluyorlarmış gibi bulunurlar ¹⁶ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان

Tavzîh-i Mütercim

Şu nass-ı celîl Cenâb-ı Risâlet ve kemâlât-meâb Efendimiz'in acz-i sürîdedeki kemâlât-ı ma'neviyyelerini ve kemâlât-ı ma'neviyye zımınıdaki [14] acz-i sürîlerini gösterir ki bu da Furkân-ı Kerîm'in ehl-i yakîne göre bir tavr-ı hakîkat-gûyâne ve îcâzkârânesidir. Lisân-ı Tasavvufda buna "acz içinde kemâl, kemâl içinde acz" denilir.

Müteâkiben âyin-hân mahfele çıkar ve merâtib-i tevhîdi yani tevhîd-i zât tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i ef'âli müştemil ve nu'ut-ı nebeviyye ve nasâyih u irşâdâtı ve fadâil-i tarîkat ve âdâb-ı tarîkati mütezammın bir nazm-ı belîğ kırâat eder ve huzzârı mecâzden hakîkate ve Hakk'ı ma'rifete da'vet eyler.

¹⁷ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد

İşte şu kitabda kalb sahibine mev'ize vardır. Yâhud o mev'ize öyle bir sem' ilkâ ederki Hak ve hakîkate şahiddir (Yani kalplere makâm-ı şühûdu ilkâ eder) âyet-i celîlesinin mefhûm-i münîfini ifhâm eder.

Ehl-i zikir ve inâbetin şu minvâl üzere olân hâl-i terakkub ve semâları Cenâb-ı Risâlet-penâh Efendimiz Hazretlerinin evâil-i nübüvvet-i celîllerinde Cebel-i Hirâda nüzûl-i kitâba müterakkıb bulunarak müteabbid oldukları hâl-i kemâlât-ı iştîmâl-i nebevî gibidir. Hattâ Cibrîl-i Emîn ¹⁸ اقرأ باسم ربك الذي خلق ile vahy-i tenzîl-i ilâhî ile ulu kat nüzul etti. [15] Şu sûretle o meclis-i feyz-i ünsîde kemâl-i edep ve huzûr-ı kalb ile müterakkıb olan müntesibinin kalbleri ¹⁹ ربنا آمننا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين yani ey Rabbimiz inzâl buyurduğun kitâba îmân ve Rasûl'üne ittibâ ettik. Bizleri varlığına ve vahdâniyetine Kitâb ve Rasûl'üne îmânen şahidlerden kaydeyle nazm-ı celîli hükmü ile meşbû olur.

Kalplerinde âyîn-i şerîfin berekâtiyle ²⁰ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين yani ey ittikâ üzere bulunan müminler sizler dâîmen sâdık kullarımla birlikte olunuz tâ ki onların hâl-i sadâkatleri ile sizler de halleşmiş olursunuz kavli-

16 "İşte sana da emrimizle bir ruh (kalpleri dîriltlen bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, îmân nedir bilmezdin." Şûrâ, 42/52

17 Kâf, 50/37

18 "Yaratan Rabbi'nin adıyla oku" Alak, 96/1.

19 Âl-i İmrân, 3/53.

20 Tevbe, 9/119.

kerîminin sırr-ı latîfi duyarlar. Nefs ve kalpler birlikte zâkir ve aşk-ı ilâhî ile meşbû ve meşhûn olduğu halde terakkub ve istimâ olunarak na't-i şerîf tamâm olur.

Sonra nefh-i nâyî ve darb-i kudûm başlar كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام²¹ (yani hayât sâhiplerinin kâffesi üzerine fânîlik muhakkaktır ancak bâkî kalacak Rabbin zül'celâl ve'l-ikrâm hazretleridir âyet-i kerîmesinin sırr-ı zuhûr ederek nefisleri müstehlik olur fi'z-zât ve's-sifât olur. [16] İşte şu vecd-i fânîyyette²² اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب (yani yâ Eyyûb olduğun yeri ayağınla hafret tâ ki zuhûr edecek ayn-ı mâ vücuduna şifâ-i muğtesel-i bârid ve şerâb verir) kavlı kerîmine işâreten umum sâmiîne nefislerini küdürât-ı beşerîyyeden tahallus ve hayât-ı mânevîyyeye nâiliyyet için ellerini yere vurarak mütefekkir oldukları فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة وحملت في الأرض والجبال فذكرنا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبنتم في-²³ الأرض والجبال فذكرنا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة (yani sûr bir nefha olarak²⁴ كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون üfürüldüğü ve yed-i kudretle arz ve cibâ üzerine serildiği vakit arz ve cibâ kum gibi dağılır ve dümdüz olur. İşte o gün kıyâmetin vukû' günüdür. Dünyâda iken kendilerine ilim ve îmân nasip olanlar berhayât olanlara hitâben Kitâbullâh'da bildirilen yevm-i muayyen-i inkâren tevakkufunuz muhakkaktı. İşte şu gördüğünüz vâkıa yevme'l bâs'dır ki şimdi görünüz lâkin sizler bunu bilmez idiniz. Nass-ı celilleri işâretiyle şeyhleri önlerine geçer ve يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من [17] يأنى "o günde ki Cebrâil ve melâike saf saf kâim olurlar taraf-ı Rahmânîden me'zûn olan bildikleri kadar söyleyebilip başka hiçbir şey söyleyemezler." nazm-ı celil-i misdâkıncı birlikte semâhânedeki sıra ile devr ederler. Tarikat-ı aliyenin libâs-ı feyz olan ferâcelerini telbis ve şer'-i şerîfin ahkâmıyla te-settîr ve âdâb-ı tarikatla teeddüp ederek şeyhlerinin eserine tebe'an bu sûretle يوم ندعوا كل أناس بإمامهم²⁶ yani "kıyâm-ı saatte hep nâs tabî oldukları muktedâlarıyla beraber davet ettiğimiz gün" akvâl-i kerîme mefhûm-i münîfince kemâl-i teslimiyet ve beyne'l-havf ve'r-recâ inkıyâd-ı tâm üzere meşyederek semâhânedeki "لولا الوساطة" vâsıta olmaya idi mevsût helâke giderdi yani halk ile Hakk arasında Nebiy-i zî-şân ve vârisleri olan mürşidler olmasaydı Hakk'a vuslat olunamazdı muktezâsınca kible cânibindeki makâm-ı şeyhe geldikleri vakit, muktedâlarının makâmına ta'zîm-kârâne bir vaziyetle selâm verirler ve şu sûretle esnâ-yı devrde mescidin yani semâhânenin kapısı hizasına geldiklerinde قل هذه سبيلي أدعو إلى الله وهذا صراط ربك مستقيما²⁷ على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين [18]²⁸

21 Rahmân, 55/26-27.

22 Sâd, 38/42.

23 Hâkka, 69/13-15.

24 Rûm, 30/56.

25 Nebe', 78/38.

26 İsrâ, 17/71.

27 De ki "işte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar bilerek Allâh'a çağırırız. Allâhın şanı yücedir. Ben Allâh'a ortak koşanlardan değilim." Yûsuf, 12/108.

28 "Bu Rabb'inin dosdoğru yoludur." En'âm, 6/126.

kavl-i kerîmi mefhûm-ı celilince tarikat-ı aliyyenin ve hakikat-ı seniyyenin ilk kapısı olan bâb-ı şeriat-ı Muhammediyye'ye inkıyâd ve tâzîme işâreten makâm-ı şeyhde yaptıkları gibi mescidin kapısı hizasında da vaziyet-i tâzîmiyye ile ser-fürû ederler. Zîrâ bâb-ı şeriat-ı garrâya girmeksizin tarikat-ı aliyyeye duhûl mümkün olmadığı gibi tarikat-ı aliyyeye intisâbdan evvel de iktisâb-ı irfân dahî kâbil değildir. Bu sûretle icrâ olunan tâzîmât ve teslîmâtta sonra semâhâne devresinde üç kere devr ederler. Ehl-i mahşerin istişfâları hakkında Enes ve Ebû Hureyre radiyallâhü anhümâdan rivâyeten vârid olan hadîs-i şerîfde buyurulmuştur ki, Allâh-u Zü'l-Celâl Hazretleri kıyâmette evvelin ve âhirin ümmetlerin kâffesini cem eder. Nâs birbirine girdiği vakit, yekdiğerinden istimdâd ve istişfâ ederler ve Ebu Hureyre radiyallâhü anhın rivâyet ettiği hadîs-i diğerde yevm-i haşirde şems nâsın üzerlerine yaklaşır ve nâs bir bulut altına cem olarak harâret-i şemse tâkat getiremez. Melekler derki “ görmüyor musunuz size şefaât edecek kimdir!” Nâs bazı ulu'l-azm enbiyâya bi'l-mürâcaa mazhar-ı kabûl olamazlar. Nihâyet nâlân ve ser-gerdân melcâ-i âsiyân olan Sultân-ı Enbiyâ Şeffî-i rûz-i cezâ Muhammed Mustafâ (sallallâhu aleyhi vesellem) Efendimiz [19] Hazretleri'nin mürâcaat ve şefâat ve himâyet-i seniyyelerine ilticâ ve dehâlet ederler. İmâm-ı Enbiyâ Efendimiz Hazretleri şefâat etmeye müstehak ancak benim buyururlar ve şefâat-i merâhim-kârâne-i nübüvvet-penâhileriyle ümmet-i merhûmeleri dâhil-i riyâz-ı cennet olur. Bu minvâl üzerine semâhânede üç defa devr tamam olduktan sonra herkes alâ merâtibihim makâmlarında sâkin olurlar ve şu sırada Cenâb-ı Hakk'dan ve habîbinden ve vârisleri olan mürşitlerinden başka melce' ve penâhları olmadığını niyâz-kârâne düşünürler. Sonra يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية ²⁹ yani “zikir ve ibâdet bereketiyle sâbit ve sâdık bir îmân ve musaddak bir îkân ile itmi'nân hâsıl eden ey nefis, sen Rabb'inden ve Rabb'in de senden râzı olarak yüzünü yani kalbini Rabb'in tarafına çevir” misdâk-ı âlisince kalben sıfât-ı beşeriyyeden ve tabiat-ı behîmiyyeden âzâde olurlar. ³⁰ فاخلع نعليك sırrına ittibâen arkalarındaki ferâcelerini çıkarırlar. Davet-i Hakk'a mutmainnâne icâbet ediyorlarmış gibi hazırlanırlar. ³¹ يوم تبلى السرائر فما له من قوة ولا ناصر. yani âfâkî ve enfûsî gizli kapaklı ne kadar sırlar varsa cümlesi o günde bilinir, herkes görür ki gizlemeye ne bir kuvvet ne de bir yardımcı yoktur. [20]

³² يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم yani “o günde ne mal ne evlat hiçbirisi fayda vermez ancak kalb-i selîmden yani a'mâl-i dünyeviyye şâibesinden sâlim bir kalpten başkasından menfaat yoktur” ve ³³ يوم جد كل نفس ماعملت من خير محضرا yani “o amansız günde hep nefisler hayır olarak işledikleri dünyâ amellerini kendileri-

29 Fecr, 89/30.

30 Meâlî (âyetin tamamı): “Şüpheli yok ki ben senin Rabb'inim. Hemen ayakkabılarımı çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâdasın.” Tâhâ, 20/12 .

31 Târık, 86/9-10.

32 Şu'arâ, 26/88-89.

33 Âl-i İmrân, 3/30.

ne meded-res olarak hazır bulurlar” ve لا تزر وازرة وزر أخرى³⁴ yani “hiç kimse diğerinin günahlarını yüklenmez” ve يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم³⁵ “ehl-i mahşer birbirlerini görmeleri emr-i zarûrî olan o günde insanlar hukûk-ı ibâd dâvasından korkarak birbirlerinden, yani kardeş kardeşten, evlat anne ve babadan ve dost dosttan, ana ve baba evlatlarından kaçacak gizlenecek yer ararlar fakat bulamazlar” maânîsini müstemil olan nusûs-ı celîleye işâreten ahvâl-ı hevelnâk-ı mahşeri mütefekhiren, eltâf-ı ilâhiyyeye müsteniden yed-i yemîn tazarrularını rahmet ve rızâ-i Hakk’a doğru kaldırıp açarlar ve sol ellerini de “ye’sen ammâ sivallâh” ümîd-i rahmet ve havf-ı azâb düşüncesiyle aşağı doğru tevcîh ederek semâ ederler nasıl ki ehl-i mahşer, me’yûs oldukları zaman huzûr-ı sâadet-nüşûr Cenâb-ı Şefâat-meâb’a giderler [21] ve sâhib-i şefaât Efendimiz Hazretleri de onlara şefaât ederek o sûretle hevl-i mahşerden emîn ve müsterih oldukları gibi ehl-i semâ da yeden bi-yedin silsile-i meşâyih ve pîrân vâsıtasıyla rûhaniyyet-i nebeviyyeden bâde’l-istimdâd meşfûan müsterih olurlar bu vecihle ehl-i mahşer nâil-i lütuf ve şefaât olduktan sonra ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا³⁶ yani biz azîmü’ş-şân adalet mîzanlarını yevm-i kıyâmette vaz’ ederiz bir hardal tanesi ağırlığında bile zulmedilmeyerek amelleri tartılır hesaplarında biz azîmü’ş-şân onlara kâfi geliriz herkes bir zerre ağırlığında hayır ameline mukâbil hayır görür ve bir zerre şer ameline mukâbil şer görür ve ينقلب ويقلب فأسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب فأسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا³⁷ yani o kimse ki amel defteri sağından verile hesabı kolaylıkla görülüp mesrûran emsallerine karışır gider ve o kimse ki amel defteri arka tarafından verile feryâd u figân ile cehennem atılır işte nâs bu hesâb işlerinde nasıl şaşkın kalırlarsa ehl-i semâ da bu hâle taklîden mütehayyir ve likâ ü rızâ-ı Hazret-i Hakk’a müteaşşık olarak devrederler ve esbâb-ı sûriye ve taallukât-ı vehmiyeden munkatî’ olurlar [22] ففروا الي الله³⁸ muktezâsınca cânib-i Cenâb-ı Kudse teveccühât-ı külliye ile müteveccih olurlar kalben o kudsiyet-i mâneviyyeye teveccüh ederler havf-ı ilâhîde müstağrak ve müstehlek oldukları وامن خاف مقام ربه جنتان³⁹ yani Rabb’isinin makâm-ı İzzet ve Celâl’inden havf eden için iki cennet vardır va’d-i celîli ile mübeşşer ve mev’ûd buldukları halde semâ ederler sâhib-i şefaât-i uzmâ aleyhi efdalü’t-tehâyâ Efendimiz عسى أن يعثلك ربك مقاما محمودا⁴⁰ yani Habîbim Rabb’in seni makâm-ı mahmûda ba’s etmesi me’mûldür ve ولسوف يعطيك ربك فترضى⁴¹ Rabb’in sana verecek sen de Rabb’inin verdiklerine razı olacaksın müfâd-ı âlîlerince işte bu gün nefis kendi için

34 Fâtır, 35/18.

35 Abese, 80/34-37.

36 Enbiyâ, 21/47.

37 İnşikâk, 84/7-12.

38 “O halde Allah’a koşun” Zâriyât, 51/50.

39 Rahmân, 55/46.

40 İsrâ, 17/79.

41 Duhâ, 93/5.

hazırlanan ne ise bilir nâs kendi amellerine göre cezalanırlar eğer amel-i hayr ise hayr bulur şer ise şer bulur o gün de haseb ve nesep sorulmaz insanlar o günde این امر kaçılacak yer neresidir?⁴² kaçılacak yer neresidir diye araştırırlar ey insan kendine gel o günde istikrar edilecek yer yok ancak kendisinden rıza gösterilenden başkasına şefaât edilmeyecek ehl-i mahşer o günün haşyetinden dehşetler hayretler işinde kalacaklar وكل إنسان أئزمناه طائرته في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه به⁴³ [23] yani insanların amel defterleri dağılmış kitab yaprakları gibi uçarak sahiplerinin boyunlarına yaftalar gibi takılacak o halde herkese defter-i a'mâlîni kendin oku kendin hesabını gör bu gün kendin kendine hesâb görmekte nefsin sana kifayet eder) denirecek işte o günde Cenâb-ı Peygamber Muhammed Mustafa sallallâhu aleyhi vesellem Efendimiz şefaât buyuracaklardır nasıl ki İbni Abbas radiyallâhu anhdan rivâyet olunan hadîs-i şerifte yevm-i mahşerde umûm enbiya için minberler vaz' olunup hep enbiya üzerlerinde otururlar benim minberim boş kalır ben Rabbimin yedin kudreti arasında muntasiben kâim olarak minberime oturmam o halde Hakk Teâlâ ve Tebârek Hazretleri buyururlar ki Habîbim murâdın ne ise, iste ümmetin yapayım ben de Ya Râb hesaplarını ta'cil buyur diye yalvarırım o anda ümmetim hesap başına çağrılırlar bazıları Hakkın rahmetiyle bazıları da şefaâtimle cennete dâhil olurlar tâ ki bir takım ricâl-i âhîret vâstasıyla amel defterleri verilmeye kadar şefaât hususunda devam ederim bâkıyeleri de nâra emrolunurlar nihâyet cehennem Hazîn'i yâ Muhammed gadab-i ilâhî ile cehenneme emr olunanları da terk etme der. Bunlar da şefaâtle kendilerine diğerleri gibi izin verilir cümlesi ehl-i cennet olurlar müsterih kalırlar [24]⁴⁴ وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا⁴⁵ kavî-i kerîmi ve medlûl-i celîli veçhiyle cehennem üzerine sırat köprüsü kurulur ehl-i mahşer tezelzûle varır herkes korkmaya başlar emr olundukları işi yapmaya çalışırlar işte ehl-i semâ bu minvâl üzere şuhûd-i ilâhîde garîk-i havf ve hirâs oldukları halde nezd-i Hakk'ta müstehleken dururlar ve mütevekkilen alellâh semâ ve isteşfâ ederler Cenâb-ı Şefî-i rûz-i cezâ Efendimiz de Ebû Dâvûd'un Hadîkası'nda rivâyeten ihraç ettiği ehl-i mahşer huzûr-ı Hazret'e gelirler o da şefaât eder sırat kurulur sırat üzerinden kimi şimşek gibi rüzgâr ve kuş gibi kimi de insanların şedd-i rahli gibi geçerler. Cenab-ı şefaât-meâb da Allâhümme sellim sellim diye dua eder nihâyet nas kâffeten geçerler müsterih olurlar bildiğimiz bilmediğimiz lisanlarla hamd ederler sonra Allah Teâlâ beyne'n-nâs adl ve Hakk üzere hüküm eder Hakk Celle ve alâ Hazretleri hâkimlerin hayırlısıdır dilediği gibi işler diler mağfîret eder, diler azâb eder Allah fazl-ı azîm sâhibidir nâsın bazısı بدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب [25] hadîs-i şerîfi muktezâsınca bilâ hisâb cennete dâhil olurlar bazıları da şefaât-i Nebî ile inde'l hesâb dâhil olurlar diğer bir kavle [25] göre bazıları adl-i ilâhî ile cehenneme

42 Kıyâme, 75/10

43 İsrâ, 17/13-14.

44 Meryem, 19/71.

45 Müslim, İmân, 371.

sevk olundukları vakit Cenâb-ı Peygamber şefaât eder nitekim hadîs-i şerîfde adl-i ilâhî ile bâkî kalan ümmetin cehenneme sevk olunduktan sonra secdeye kapanırım taraf-ı İlâhîden hitab vâkî olur ki yâ Muhammed başını secden kaldır talep et vereyim ben derim ki ya Rabbi ümmetî ümmetî derim merhamet-i sübhânîyeye iltica eylerim kimin kalbinde buğday ya arpa ağırlı îmân varsa âzât ederim hitâb-ı sübhânîsi şeref-zuhûr edince arz-ı mehâmid-i lâ-tühsâ ederim. İkinci defa evvelki gibi sâciden temennîmi tekrar edince kalbinde hardal tanesi ağırlığı kadar îmân olanlar affolunurlar. Çünkü defa da kalbinde hardaldan üç derece daha hafif îmân sâhipleri de affolunurlar dördüncü defa tekrarımda Habîbim başını kaldır senin sâhib-i şefaât-i uzmâ olduğuna sem'an îtikâd ve îtimâd eden mücrimîn ümmetini affettim fermân-ı ilâhîsi şeref-vukû bulur müteâkiben talep eyle vereyim buyurur. Kemâl-i tazarrû' ile derim ki ya Râb bana öyle bir müsâade ihsân buyur ki ömründe bir kere *Lâ ilâhe illallâh* diyeni dahi şefaât edeyim Hakk Celle ve alâ hazretleri buyurur ki affin bu derecesi sana mahsûs değilse de İzzetim hakkı için ömründe bir kere *Lâ ilâhe illallâh* diyenleri nârdan âzât ettim fermân-ı samedânîsiyle [26] mübeşşer olurum. Mefâhîm ve mezâmîni mûciblerince ehl-i semâ şu şefâât-ı uzmâyı tefekküren devrlere devâm ederek mübeşşer olurlar. Ke-enne كان ميتا ⁴⁶وأمن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها⁴⁶. Yani kimdir ki o meyyit idi de biz ona hayât-ı kâmile verdik ona mahsûs nûr-ı hidâyet halk ettik o da nâs arasında hayyen gezer o kimse gibi der ki zulümât içinde nûrânî gezdiği halde zulümâtтан hâriç değildir.

Mütercim

Bu âyet-i kerîme Cenâb-ı hidâyet meâb ve Risâlet-nisâb hazretlerinden kinayedir. Nur-i hidâyet ilm ve nübüvvet ile münevver olduğu halde zulmet, dalâlet ve cehâlet içindeki insanlar arasında bulundular kavli-i kerîm-i muktezâsınca ferahlanırlar ol vech ile semâda dördüncü devreyi tekmîl ettikten sonra herkes yerli yerinde [27] olarak Hakk'ın nimetlerine mukâbil şükrederek oturuyorlar ehl-i/i semâdan biri وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم ⁴⁷بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين ⁴⁸استجب لكم⁴⁸ yani benden isteyiniz ben de duanızı isticâb edeyim nass-ı celîlindeki emr-i ilâhîye imtisâlen ve sünnet-i Rasûlullah ittibâen, tahmîdât, taslîyât ve teslîmattan sonra dua ederler. Ve zıllullâhi fi'l-arz olan vaktin sultânına, ümerâsına, vükelâsına, asâkir-i İslâmiyeye ve huccâc-ı müslimîne ve cemi-i ehl-i îmân ve İslâm'a dua edilir. Âyîn-i şerîf miskü'l-hitâm olduktan sonra rızâen li'llâh ettikleri semâdan ibadetten hâsıl olan ecr-u sevâbı Seyyide'l-evvelîn

46 En'âm, 6/122.

47 "Melekleri görürsün ki, Rablerine hamd ile tesbih ederek Arş'in etrafını kuşatmışlardır. Artık aralarında adaletle hükümlenmiş ve «Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun» denilmiştir." Zümer, 39/75.

48 Mü'min, 40/60.

ve âhirîn ve Şefî'l-müznibîn ve rahmeten li'l-âlemin Efendimiz'in rûh-i mukad-
deslerine ve sâir ervâh-ı evliyâ ve mürselîne ve ervâh-ı eimme-i dîn ve ehl-i Hak ve
yakîn ve sâlihîn ve mukarrebîn ve cemî-i müminîn ve husûsan mazhar-ı feyzü'l-
füyûz muktedâ-yı tarîkat ve pîşvâ-yı ehl-i hakîkat Mevlânâ ve min külli'l-vücûh
evlânâ Celâlu'l-Hakkı ve'l-milleti ve'd-dîn Muhammed Celâleddîn Rûmî kuddise
sırrıhu's-sâmî hazretlerine hediye ederler.

آن فریدون جهان معنوی بس بود برهان قدرش مثنوی
من چه گویم وصف آن عالی جناب نیست پیغمبر ولی دارد کتاب

Ân feridûn-i cihân-ı Ma'nevî / Bes buved burhân-ı kadreş Mesnevî
Men çi gûyem vasf-ı ân âlî cenâb / Nîst peygamber velî dâred kitâb⁴⁹

[28] Hazret-i Câmî'nin şu kıtayı mülhemânesi Hazret-i Pîr-i destgîrimizin
ka'b-ı celîl-i mânevîsini bi-hakkın mübeyyin olup başka ta'birât-ı vâsîfâne bulmak
benim gibi âcezû'n-nâsa nasib olamayacağı der-kâr şu tercümeğe günlerce haşr-ı
inzâr ettiğime mukâbil istediğim mükâfât-ı teveccühât-ı mukaddese-i Sultân-ı
Âşikîne mazhariyyet-i ümniyyesine münhasırdır.

نی مثنوی نومید و خود را شاد کن
پیش آن فریادرس فریاد کن⁵⁰

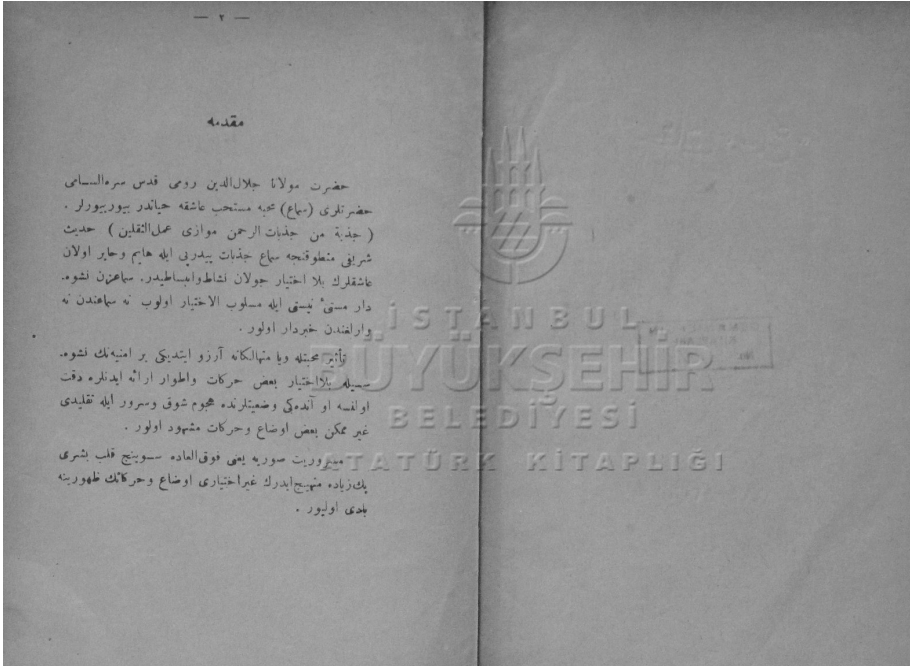
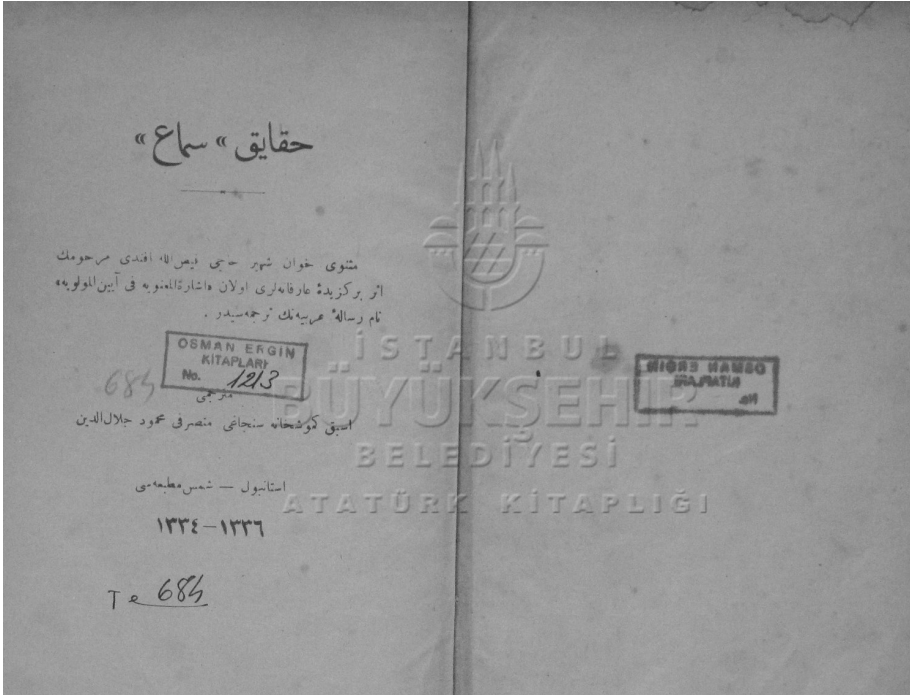
Âvâz-ı mesnevîsini ref-i Bârigâh-ı zü'l-Celâl ederek her hâl ve kârda eltâf-ı
mâ-lâ-nihâye-i Sübhâniye'den ümitvâr olurum.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail bin Muhammed (ö.1162/1652), *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs ammeştehera mine'l-Ehâdîsi 'alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabîyye, Mısır tsz.
Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l- Buhârî*, Dımaşk: Dâru İbn-iKesîr, 2002.
Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333
Çetin Nuran, *Eyüp Tekkeleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bi-
limler Enstitüsü, İstanbul 2012
Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî* çev. Deryâ Örs, Hicabi Kırlangıç, Ekim Yayınları, İs-
tanbul 2009.
Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim* I-II (Thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Faryâbî), Ri-
yad: Dâru Taybe, 2006.

49 Mollâ Câmî'ye nisbet edilen bu beytin açıklaması şöyledir: “ O mâneviyât cihanının benzersiz zâtının (Mevlânâ) kadrini anlatmaya Mesnevî yeterlidir. Ben O yüce zât hakkında ne diyebilirim ki! Peygamber değil-
dir ama kitâb sâhibi bir velîdir.”

50 “Hayır, umutsuz olma, kendini neşelendir; o feryâda erişen (Allâh'ın) önünde feryâd et.” Bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî* çev. Deryâ Örs, Hicabi Kırlangıç, Ekim Yayınları, İstanbul 2009, s.339



Din ve Rasyonel Seçim: Dinî Davranışın Ekonomik Açıklamasının Bir Eleştirisi*

Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanation of Religious Behavior

Steve BRUCE

Çev.: Talip DEMİR**

Yakın zamanlarda, Gary Becker'in çalışmasından esinlenerek, ekonomik bakış açısını dini davranış ve inançlara uygulamak isteyen bazı girişimler ortaya çıkmıştır. Bu yazı, dini davranışın akla yatkın ve makul olma anlamında genel olarak rasyonel olabileceğini, ancak bu durumun ekonomik rasyonalitenin ya da rasyonel seçim modellerinin beklentileri çerçevesinde gerçekleşen uygulamalar tarafından aydınlatılamayacağını savunmaktadır. Aslında, bu tür bir yaklaşım olsa olsa bütünüyle seküler olan bir toplumda anlamlı olabilir.

Din sosyolojisinde iki soru, her zaman gündemde olmuştur. Biz, insanların inandıkları şeylere neden inandıklarını ve ayrıca inançtaki değişimlerden kaynaklanan makro sosyal kalıpları açıklamak istiyoruz: Dinlerin önemi niçin artar ya da azalır? Bu çalışmada, bu iki soruya yaratıcı ve oldukça iddialı, ama bana göre esasında yanlış olan bir yaklaşımı eleştireceğim. Son zamanlarda çok sayıda Amerikan bilim adamı, Amerika'nın "serbest dini pazarındaki" kiliselerin göreceli gücünden etkilenerek, bu gizemlerden her ikisini ya da birini çözmeye çalışmak için ekonominin kavramlarını kullanmaya başladı. Genel olarak ele alındığında, ekonomiden ilham alan sosyolojilerde yeni olan hiçbir şey yoktur. Örneğin Simmel, her iki tarafla da ilgiliydi. Homans, fikirlerinin "alışveriş teorisi" adıyla anılmasından hoşnut olmasa da, bu kavramları en uygun şekilde kullandı. Hatta bir eleştirmen alışveriş kuramının, insan motivasyonu hakkında ekonomistler tarafından ortaya atılmış birçok varsayımının, insan eyleminin bütün açıklamalarında tamamen ortak bir geçerliliğe sahip olduğunu bile savunmuştur (Bredemeier, 1978: 418-30). Din sosyolojisinde Stark ve Bainbridge (1987), ana unsur olarak maliyet ve ödülü esas aldıkları genel bir teori ortaya koydular ve manidar bir bi-

* Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanation of Religious Behavior, *Sociology of Religion* (1993), 54: 2, ss. 193-205.

** Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A.B.D.
talipdemir83@gmail.com

çimde kitaplarını Homans'a ithaf ettiler. Yaklaşık on yıl önce Wallis ile birlikte, Stark ve Bainbridge'in teorisinin ana unsurlarını eleştiren ortak bir çalışmamız (1984) olmuştu. O yazıda, dini davranışa rasyonel seçim modelini uygulamanın genel bir hata olduğuna dikkat çekerek bu tartışmayla ilgili bir eksikliği düzeltmek istedim.

Son zamanlarda ekonominin sosyoloji içindeki uzantıları büyük oranda Gary Becker'in eserinden ilham almaktadır. Becker şöyle demektedir:

Ekonomik yaklaşım, para fiyatları ya da gölge fiyatlara atfedilen şeyleri, tekrarlanan ya da nadiren verilen kararları, büyük ya da küçük kararları, duygusal ya da mekanik sonuçları olan davranışlar dahil tüm insan davranışlarına uygulanabilen kapsamlı bir yaklaşımdır... Ekonomik yaklaşım, geçtiğimiz yirmi yılda geliştirilen; dilin evrimi, kiliseye devam, ölüm cezası, yasal sistem, hayvan neslinin tükenmesi ve intiharların yaşanma sıklığı gibi neredeyse sonsuz çeşitlilikteki bir dizi problemi analiz etmek için kendisini kullanan oldukça geniş bir literatür tarafından desteklenmiştir (1986:112, 114).

Her şeyden önce bu makalede ekonomik modellerin değeri göz önünde bulundurulacak, bu modellerin kullanışlı metaforlar sağladıkları ve bazen zemini kaygan olan konularda ekstra analitik dayanak noktaları sundukları, ancak sonuç olarak bu modellerin aydınlattıklarından daha fazlasını belirsizleştirdikleri ve vadettikleri şeyleri gerçekleştirme noktasında başarısız oldukları savunulacaktır. Özellikle kültürü göz ardı eden ekonomik yaklaşımın, ancak bütünüyle seküler olan bir toplumsal bağlamda geçerli olabilecek dini davranışların çarpıtılmış bir görüntüsünü ortaya koyduğunu belirtmek istiyorum.

Rasyonel seçimin dine yönelik bazı uygulamalarına geçmeden önce Becker'in "ekonomik yaklaşım" la neyi kastettiğini açıklığa kavuşturmak yararlı olacaktır, böylelikle aşağıdaki argümanlardan herhangi birinin gerçekten farklı bir yaklaşıma ne ölçüde dayandığı değerlendirilebilecektir. Becker'a göre, insan davranışlarına yönelik ekonomik yaklaşım aşağıdaki varsayımları ihtiva eder: insanlar "maksimize edilmiş davranış" la ilgilenirler ve

Farklı katılımcıların eylemlerini koordine eden çeşitli düzeylerde etkinliğe sahip pazarlar mevcuttur... Böylece insanların davranışı karşılıklı olarak dengelenmeye başlar ve bireylerin tercihleri de sabittir. Ekonomistler, tercihlerin nasıl şekillendiğini anlama noktasında çok az gayret sarf ettikleri için tercihlerin, ne zengin ve fakir insanlar arasında aşırı farklılaştığı ne de zaman içerisinde büyük ölçüde değiştiği varsayılmıştır.

Sabit olan tercihlerle kastedilen (örneğin mikrodalga fırından ziyade buzdolabını tercih etme) yüzeysel tercihler değildir; aksine bazı hususlarda belirleyici olduğu düşünülen alanlardaki- örneğin sağlık, itibar, tensel haz, yardımseverlik ve kıskançlık- bir dizi tercihtir. Son olarak Becker, "fiyatlar ve diğer pazar araçları,

toplumdaki kıt kaynakları paylaştırır” diye ekler. Maddi olmayan ürünler ya da ticari hizmetler söz konusu olduğunda klasik anlamda “fiyat” olarak düşündüğümüz şey geçerli olmayabilir; fakat biz bu durumda anlamlı olarak “gölge fiyatlar” dan bahsedebiliriz. Baba olmanın parasal açıdan olduğu gibi zaman ve enerji açısından da bir bedeli vardır (1986:110).

Ekonomik yaklaşım, Becker’ın her bir durum için “ekonomi dışı” örnekler vererek listelediği birkaç önerme ortaya koymaktadır:

(i) Fiyatlardaki artış talep miktarını azaltır, bu durum (eğer “gölge” fiyatlar artarsa) yumurtalar için geçerli olduğu gibi çocuk sahibi olma talebi için de geçerlidir.

(ii) Fiyatlardaki artış arz miktarını artırır, bu durum marketlere taşınan sığır eti miktarı için olduğu gibi kadının işgücü piyasasına katılımı için de geçerlidir.

(iii) Rekabetçi piyasalar, tekelci piyasalardan çok daha etkili bir biçimde tüketici tercihlerini karşılar- bu durum alüminyum piyasasında ya da fikir piyasalarında da böyledir.

(iv) Bir piyasanın çıktılarına uygulanan vergi, söz konusu “çıktıları” azaltır, bu durum benzin kullanımını azaltan benzindeki tüketim vergisinde ya da suçluların cezalandırılmasında (suçun bir ‘vergisi’ olarak) ya da piyasa sektörüne işgücü arzını düşüren maaşlar üzerindeki vergiler için de geçerlidir” (1986: 111).

Ekonomik yaklaşım belirginleştikçe dini davranışa dair bazı uygulamaların detaylarını değerlendirebilme imkânına kavuşacağız. Yazımızın kapsamı dar olduğu için söz konusu eserle ilgili madde madde eleştiri yapmayacağız; bu nedenle ekonomik yaklaşımın altında yatan varsayımlara geçmeden eserin en ayırt edici özelliklerini göz önünde bulunduracağız.

İlk olarak oldukça yaygın olan bir karmaşanın giderilmesi gerekmektedir: Benim ve bu konuyla ilgilenen diğer yazarların ilgisini çeken bir yaklaşım olarak dini davranışın ekonomik izahı, yukarıdaki kavramlar üzerine inşa edilen genel bir eylem teorisidir. Ancak bu, dini organizasyonlar içindeki birçok insanın parasal sıkıntılar ve ekonomik kaygılar yüzünden yapmış olduğu eylemlerle karıştırılmamalıdır. İnsanların ekonomik sorunlarla başa çıkmak için irrasyonel yöntemler kullanması oldukça muhtemeldir. Bir davranış kalıbının odak noktasının para olması, insan davranışının ekonomik bir yaklaşım açısından açıklanabileceği anlamına gelmemektedir. Mali/parasal kaygılar dini organizasyonlardaki davranışların içine ne ölçüde sirayet ederse etsin, eylemin hedefi ile değil de mantığı ile ilgilenen Becker’ın kapsamlı ekonomik izahlarıyla ilişkilendirilmeleri gerekmez.

Makro-Ekonomiler ve Dinî Pazar

Finke (1990) ve Iannaccone (1989a)’un son yazıları Amerikadaki yüksek din-

darlık oranlarının, orada serbest bir dini pazarın var olmasıyla açıklanabileceğini iddia etmektedir. Finke, sömürgeci Amerika'da dinin yapısında meydana gelen değişimlerin genel sonucunun şu olduğunu iddia etmiştir: "Dini pazardaki kısıtlayıcı düzenlemeleri kaldırmak (*de-regulation*) dini hareketliliğin artmasına neden olur" (1990:622). Onun, bu durumun neden böyle olması gerektiğine dair açıklamalarının çoğu Tocqueville'den ve Caplow'un çoğulculuğun dindarlığı azaltmaktan ziyade artırdığı yönündeki yakın zamanlarda yeniden şekillendirdiği görüşlerinden bu yana bilinen şeylerdir (1985). Burada tanımlandığı şekliyle çoğulculuğun etkisi hakkındaki tartışma oldukça karmaşıktır. Ancak ben, Tocquevilleci bakış açısına itiraz ettim ve Finke'le beraber yakın zamanda yayımlanacak olan çalışmada konu ile ilgili duruşumuzu yineledik (Bruce,1993; Finke, 1993). Burada Finke'in aşağıda tekrar ele alacağım açıklamasının bir ögesini ön plana çıkarmak istiyorum. Finke, yeni mezheplerin Amerika'da neden başarılı olduklarını açıklarken *de-regülasyon* kavramını "başlangıç maliyetlerini" azaltan bir faktör olarak tanımlıyor. Bu konu, her ne kadar Amerika ve İngiltere açısından karşılaştırmalı olarak ele alınmasa da önemli bir düğüm noktasıdır; çünkü erken dönem Amerika'sında olduğu gibi 18.yüzyılın İngiltere'sinde de muhalefetin tohumları vardı. Bunlar arasındaki en büyük fark, muhalif hareketlerin popülerliğidir ve "başlangıç maliyetleri" düzenli/düzenlenmiş ve düzensiz/düzenlenmemiş pazarlardaki (*regulated and unregulated markets*) muhalefetin konumlarında muhtemel bir etkin farklılık sunar. Aslında Finke, dini tercihin belirli bir modelini açıklamak için ekonominin "ucuz ürünleri daha çok insan satın alır" şeklindeki genel prensibini kullanıyor. Acaba böyle genel bir önermenin bu özel durum için uygulanabilir olduğunu kabul edebilir miyiz?

Erken dönem Hıristiyan Kilisesi oldukça fazla başlangıç maliyetlerine (*start-up costs*) sahipti; Hıristiyanlara eziyet ediliyordu ve bazıları aslanlara yem oluyordu. İlk zamanlar İngiliz Quakerlar' da eziyet gördüler fakat sonraları yayılıp geliştiler. Kuşkusuz eğer devlet Anglikan Kilisesini korumamış olsaydı bu hareketin bunu nasıl başarabileceği sorusu sorulabilir, ancak biz devletin; resmi kilisenin taraftarlarına oranla muhaliflerin yasal, politik, sosyal ve ekonomik haklarını sınırlandırarak Kilise karşıtı hareketin bedelini ağırlaştırma girişimlerinin başarısız olduğunu ve buna rağmen muhalefetin serpilip geliştiğini biliyoruz.¹ Bu noktada "maliyetler" ile bağlılık arasında bir bağlantının evrensel olmadığını belirtmek sınırlarım yeterlidir.

Finke'in eseri ekonominin diliyle tasvir edilmiş bir tarih sunarken, Becker ile birlikte çalışmış olan Iannaccone, aynı durumu, biçimsel açıdan oldukça fazla önermeden oluşan ekonomik bir üslupla tartıştı ki şimdi ele alacağım çalışma bu-

* 17. yüzyılın ortalarında İngiltere'de ortaya çıkan ve genel olarak inananların kendi kendilerinin rahipleri olduğu görüşünü benimseyen bir dini hareket. (ç. n.)

1 Resmi kilisenin muhalif hareketlere tepkisinin detaylı ve sosyolojik bir analizi için bkz. Bruce,1990.

dur.² Henüz yayımlanmamış bir çalışmada, pazar serbestliği ile dinin popülerliği arasında nedensel bir bağlantı kurmak için tasarladığı dini pazar kavramıyla ilgili- büyük ölçüde halkın eğitim koşullarına ağırlık vererek- birkaç ilginç önerme ortaya koydu. Çok fazla detaylarına girmeden, bu çalışmanın sadece en önemli önermelerini ele alacağız.

Iannaccone, dinin kamusal şartlarının (*public provision of religion*) yetersizliklerle karakterize edildiğini savunmaktadır:

Her bir fiili üyenin devlet kiliselerine daha pahalıya mal olacağı ve bu durumun ortalama dini inanç ve bilgi seviyesinin altında üyelerin ortaya çıkmasına neden olacağı beklenebilir. Yüksek maliyetlerin nedenlerinden birisi de muhtemelen her bir yeni üyenin maliyetinin, devlet kilisesindeki bir rahibin normal ücretinden ve papaz eğitimi için gerekli olan ücret seviyesinden daha yüksek seviyede olmasıdır (1989a:5).

Yukarıdakilerden hiçbiri bu durum için olmazsa olmaz değildir. Bu hususu tersten alırsak, papazlık eğitiminin süresi (ve dolayısıyla maliyeti) şu şartlar altında resmîyetteki halinden daha fazla olacaktır: (a) söz konusu kilisenin eklesiyolojisi** çalışmaları (Katolik Kilisesi, nadiren bir devlet kilisesi konumunda olmasına rağmen, uzun süreli eğitimleri sever) ve (b) onun sınıf tabanı (yeni gelen üyeleri daha üst sınıflardan toplayan kiliseler eğitilmiş papazlıktan yanadırlar). Örneğin 18. yüzyılda resmî İngiltere Kilisesinin bir hayli eksikliği vardı, fakat papaz eğitimine bir sürü para harcamak bunlardan biri değildi. Çünkü papazlara yönelik bir eğitim yoktu.³

Benzer şekilde kiliseler ile genel ücret düzeyi arasında da belirgin bir bağlantının olmadığı görülüyor. 19. yüzyıl ortalarında gerçekleştirilen reformlardan önce, İngiliz piskoposlar prensler gibi yaşardı, fakat birçok piskopos vekili ve yardımcısı asgari düzeyde maaş alıyordu. Trollope'nin *Barchester Chronicles* adlı eserinde belirtildiğine göre, yoksul Bay Quiverful, Baş diyakon**** Grantly'den ya da Piskopos Proudieu'den çok daha tipik bir Anglikan rahibiydi. Dahası, dini makamlara ödenecek vergi miktarlarının belirlenmesinde kiliseler arasında büyük oranda farklılık da söz konusuydu. 18.yüzyılda İskoçya devlet Kilisesi çoğu zaman zor durumdaydı; çünkü rahip maaşları, kilise ve okul inşaatı, fakirlere yapılacak yardımlar gibi konulara karar veren "arazi sahiplerinin" emlak vergileri tarafından finanse ediliyordu. Kirk'lere**** karşı çok az sempatisi olan, kendi sosyal ve dini yükümlülükle-

2 İannaccone'un yayımlanmış ve yayımlanmamış yazıları ağırlıklı olarak doktora tezi temellidir (1984).

** Kilise bilimi: Teolojinin bir branşı olup kilisenin doğası, fonksiyonları ve yapısını inceler. (ç. n.)

3 Eğitilmiş papazlığa atanmak için adaylarda aranan genel yeterlikler vardı, fakat onlar genellikle tüm erkekler gibi sosyal ve beşeri bilimler alanında eğitilirdi. Hususi eğitim, sadece 19.yüzyılın ortalarındaki reformlarından sonra özel teolojik bir müfredatın oluşturulduğu İngiltere Kilisesinde vardı. Elbette ki, farklı eklesiyolojiler açısından papazların eğitiminin maliyeti, genişliği ve doğasında önemli farklılıklar vardı, fakat bunlar makul bir biçimde ekonomistlerin modelinin gerekli gördüğü basitleştirmelere indirgenemez.

*** Piskoposun yetkisi altında, piskoposluğun belirli bir bölümünü yönetmekle görevli rahiylere verilen unvan (ç. n.).

**** İskoçya kilisesi ya da İskoç kilisesinde görevli papazlara verilen isim (ç. n.).

rinin pek bilincinde olmayan “arazi sahipleri”, vergi matrahını ve dini yardımların miktarını düşük tuttular.

Iannaccone’un ortalama dini bilgi seviyesi hakkındaki iddiasını anlamak neredeyse imkânsızdır. İlk olarak, insanların kilisede öğrendikleri şeylerle başka yerlerde edindikleri bilgileri birbirinden ayırmak mümkün değildir. İkincisi dini tekelleşmenin, cahilliğin her şey hakkında (sadece dinle ilgili değil) yetersiz bilgi sahibi olmak anlamına geldiği, modern öncesi toplumların karakteristik özelliği olduğu yönünde bir ilişki kurmanın tarihsel açıdan belirli sıkıntıları vardır. Yine de, Iannaccone’un iddiasını kabul ederken temkinli olmamız gerekmektedir. Gallup’un da işaret ettiği gibi (1985), günümüzde Amerikalılar -serbest dini pazardan istifade edenler- ne yazık ki çoğu zaman kendi inançlarının temel ilkelerinden habersizdirler.

Bu ve yukarıdaki diğer önermelerin ardından söz konusu modelin öngörülerini sınamak için ortaya konulan bir dizi veri sıralanmaktadır; fakat bunlar doğal olarak önermelere en iyi şekilde uygunluk gösteren dini davranışlardan seçilmiş bir indeksten oluşmaktadır. Kültürlerarası karşılaştırmaların birçoğunun temelinde Barrett’in *World Christian Encyclopedia*’sında (1982) ortaya konulan verilere dayandığını bir kenara bırakırsak, dini pazarın serbestleşmesiyle birlikte dini katılımın artacağına dair böylesi genel bir iddia oldukça sıkıntılıdır ve farklılığın boyutu, Roma Katolik kültürü örneği ile daha da karmaşık bir hale getirilmiştir. Iannaccone şunu itiraf eder: “Protestanlıktaki dini katılım oranları büyük ölçüde piyasa yapısıyla ilgilidir, fakat Katoliklerin durumu büyük oranda pazardan bağımsızdır”(1989a:11). Bu anormalliğin açıklaması, devlet destekli kiliseler (örneğin Lutheryan İskandinavya Kiliseleri) ile devletten bağımsız tekelleşmeler (Katolik Kilisesi gibi) arasındaki farklılıklar üzerine inşa edilmiştir. Bu önemli bir farklılıktır fakat Katolik Kilisesi örneği, modelin temel önermesine vermiş olduğu zararı azaltmaktan ziyade artırır. Ekonomik model, bu tür tekelleşmelerin yasal statüsüyle ve mevcut hegemonyasıyla değil, rekabet düzeyleri ile ilgilenmektedir. Gerçekte, İskandinav ülkelerinde Polonya’da olduğundan daha fazla dini çeşitlilik vardır. Dini fikirler açısından bir pazarın hemen hemen olmadığı ortamlarda gelişip serpiyen ve dünyadaki başlıca mezheplerden biri [olan Katoliklik] (genellikle Fransa, İspanya, Portekiz ve İtalya’daki sekülerist saldırılara rağmen), kuşkusuz toplumsal düzeyde karşılaştırmalar bakımından modelin doğruluğunun sorgulanmasına yol açmaktadır.

Bireysel Karar Alma

Makro-ekonomi ve mikro-ekonominin, ekonomik modelin farklı türlerini ihtiva ettiği tartışılabilir; bu nedenle bunlardan birinin eleştirisi diğerini geçersiz kılmaz. Burada ayrıntılara girmeyecek olsam da şunu söyleyebilirim: Tıpkı sosyal yapı hakkındaki hikâyelerin en nihayetinde meşhur kişilerin hipotezlerine dayan-

dırılması gibi (yani şahsen Durkheimcı bir sosyal-yapısal gerçekliğin olduğuna inanmıyorum), dini pazarlarla ilgili modeller de bireylerin rasyonel seçimiyle ilgili varsayımlara dayandırılmalıdır. Iannaccone “Dini Davranış: Beşeri Sermaye Modeli” (1990) adlı çalışmasında bireyin dini karar alma süreciyle yakından alakalı çeşitli olgulara dikkat çekmektedir. O, ekonomik yaklaşımın mezhepsel hareketliliği (*denominational mobility*), din değiştirenlerin ortalama yaşlarını, farklı dinler arası evliliğin genel kalıplarını ve farklı evlilik türlerindeki dini katılım seviyelerini açıklayabileceğini savunmaktadır (1990: 297).

Mezhepsel Hareketlilik

“Yatırım” kavramı, birçok Amerikalının neden içinde yetişip büyüdüğü kiliseye bağlı kaldığını, şayet kiliseden uzaklaştırılırsalar dahi neden tekrar döndüklerini (tipik olarak erken yetişkinlik döneminde yaptıkları gibi) ya da neden sadece çok az ayrı kaldıklarını açıklamak için kullanılmaktadır. Örneğin, Güneyli bir Baptist büyük ihtimalle Güneyli bir Baptist olarak kalacaktır, şayet farklı bir mezhebe geçse dahi büyük olasılıkla Amerikan Baptisti gibi benzer bir mezhepsel çerçevede kalacaktır. Iannaccone, tüm bu örneklerin; bir kişinin belirli bir dini geleneğin inançlarını benimseyerek ve o dini geleneğin ayinsel prosedürlerini iyice öğrenerek zaten belirli miktarda beşeri bir sermayeyle (zaman ve çaba) donatıldığı gerçeğiyle açıklanabileceğine inanmaktadır. Uzun vadeli yeni bir yola girmek epeyce yeni yatırımı gerektirmektedir ve bu ayrıca daha önce elde edilen birikimin de heba olması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Baptistler içinde sonradan Katolik olan çok fazla kişi yoktur.

Bu noktada “beşeri sermaye” yaklaşımının yanı sıra onun alternatif açıklamalarına da uygun düşün ve herkesin aşına olduğu bazı verilerin mevcut olduğunu ifade edebiliriz. İnanç “tortularının”, daha önce birçok din sosyoloğunun vurguladığı gibi, gelecekteki [dini] alternatiflere açık oluşumuza yönelik kavrayışımızı (*receptivity*) şekillendirdiği varsayılabilir. Bir süreliğine Baptist olan birinin dindarlığında bir aksama olmayabilir, fakat büyük ihtimalle, şayet bu kişi yaşamının daha sonraki evrelerinde dindar olarak kalırsa ya da doğaüstü başka bir inanca yönelmek isterse, inancının önceki evrelerinin kalıntılarıyla çok daha uyumlu makul inançlar bulacaktır. İnançların az ya da çok bir şeyleri makulleştirdiğini dikkate alırsak, Iannaccone tarafından ortaya konulan davranış kalıplarının ekonomik metaforlar olmadan da mükemmel bir şekilde anlaşılabilirliğini söyleyebiliriz.

Din Değiştirme Yaşları

Beşeri sermaye modeli din değiştirmenin, tıpkı iş değiştirme gibi, insanların dini mal (emtia) ürettikleri bağlam ile kendi yetenekleri arasındaki en iyi eşleşmeyi aradıkları bir dönem olduğu için, bireylerin yaşamlarının erken dönemlerinde meydana gelme eğiliminde olacağını öngörür. Ancak

zaman içinde bu eşleşmelerdeki potansiyel ilerleme ve birey için bu ilerlemenin sermayeye dönüştürüleceği yıllar azalacağı için ilerleyen yıllardaki din değıştirmeden elde edilecek kazançlar azalacaktır.

Hâlihazırdaki bu veri, beşeri sermaye modelinin “öngörüsüne” uygun düşmektedir; ancak bu öngörü, modeli ciddi bir şekilde test etmemize imkân vermez; çünkü aynı veri oldukça farklı bir açıklamayla da uyumludur: (a) inançların makuliyeti, aynı düşünceleri paylaşan diğer inananlarla kurulan sosyal bir etkileşimin ürünüdür ve (b) bu inançlar, bu dünyayı ve içindeki bireyin konumunu anlama noktasında bir dereceye kadar tatmin edici bir açıklama sağlar. Muhtemelen her ikisi de zamanla azalan bir makuliyet meydana getirecektir. Ellili yaşlarındaki İskoç Presbiteryenlerin, Moon tarikatının bir üyesi olması pek muhtemel değildir; bunun nedeni yeni yatırımlarının karşılığını alacakları yılların az kaldığını bilmeleri değil, Presbiteryanizme olan uzun vadeli bağlılıklarından dolayı Moon inancına ve onun temsilcilerine karşı soğuk ve mesafeli olmalarıdır.

Farklı Din Mensuplarının Evliliği

Bu noktada, ekonomik yaklaşımla fikir ayrılığı yaşadığım asıl konuya geliyoruz. Iannaccone şöyle diyor:

Bir hanede, karı ve koca aynı dini (inancı) paylaştığında çok daha verimli dini mallar (emtia) üretilebilir. Tek-inançlı hane halkı “ölçek ekonomisinden” istifade eder: herkes aynı arabayla kiliseye gider; böylece farklı dinlere zaman ve paranın nasıl paylaşılacağı konusunda sorun yaşanmaz; üstelik çocukların, eşlerden hangisinin dini geleneklerine göre yetiştirileceği ile ilgili bir tartışma da söz konusu olmayacaktır (1990: 301).

Eşler arasında dini inanç ve bağlılık konusunda yaşanan bir çatışmanın sıkıntı yaratabileceği muhakkaktır; bu nedenle Iannaccone’un, insanların kendileriyle aynı dini gelenekten gelen kişilerle evlenme eğiliminde olduklarını göstermek için ortaya attığı iddialar şaşırtıcı değildir. İnsanlar bu tür ihtilafları düşünüp bundan kaçınmak için bazı girişimlerde bulunabilirler. Bu durumun çok daha basit bir örneği ise kiliselerin, sadece din bakımından değil sosyal sınıf, kültür ve etnik köken bakımından da birbirine benzer olan gençlerin buluşması için mükemmel toplantı yerleri temin ediyor olmasıdır.

Iannaccone’un modelinin daha sağlam kanıtları, aynı inancı paylaşan çiftler arasında kiliseye katılım oranlarının farklı mezheplere sahip çiftlerden daha yüksek olduğunu gösteren verilerle birlikte ortaya konmuştur. Fakat yine de, bu “ölçüleri” ya da özellikle “Aynı dine mensup olan eşler çok daha verimli dini mal üretebilirler” şeklinde bir kalıp yargı ortaya koyan “beşeri sermaye” modelini destekleyen yeterince veri yoktur. Çünkü bu noktada Iannaccone’un “ortak inancın bireysel inançlar üzerinde sadece dolaylı bir etkisi vardır” derken göz ardı ettiği bir alternatif söz konusudur (1990: 303).

Bu noktada inançların gücü konusunu yeniden düşünelim. Bilindiği gibi sosyolojinin aksiyomlarından biri de gerçekliğin toplumsal olarak inşa edildiği, sürdürüldüğü ve değiştirildiğidir. Bir başka çalışmamda (1990), Berger ve Luckmann'ın çalışmasından yararlanarak, inançlar arasında fizik ve doğaüstü âleme ilişkin çok keskin ayrımlar olmamasına rağmen, birey için doğaüstüne yönelik önermelerin empirik açıdan test edilmesinin genellikle çok zor olduğunu savunmaya çalışmıştım. Dolayısıyla, bütün inanç sistemleri makuliyet açısından toplumsal bir desteğe gereksinim duymasına rağmen inançların doğaüstüne yönelik makuliyetinin sosyal etkileşim kalıplarına dayanması oldukça zordur. Kişinin içselleştirdiği inançlarını pekiştiren bir hayat arkadaşının olması ve söz konusu inançların müşterek söylemlerine katılması o kişinin inancının sağlamlığı ve şevki üzerinde oldukça etkili olacaktır. Bu iddianın içini doldurmak için kitap uzunluğunda bir değerlendirme gerekecektir. Ancak Iannaccone'un iddiasının aksine, şunu yeterince belirttiğimi umuyorum: Bir inancın paylaşılması, o inanca olan bağlılık üzerinde büyük ihtimalle kuvvetli bir etkiye sahip olacaktır ve ayrıca kiliseye katılım oranlarının aynı inanca sahip eşler arasında inançları farklı olanlara göre neden daha yüksek olduğunu da açıklayacaktır.

Üstelik bu nedensel ilişkinin yönü ile ilgili bir sıkıntı da söz konusudur. Iannaccone'un verileri ne aynı inancı paylaşan çiftlerin ne de yüksek dini katılımın öncelikli olduğunu ortaya koyuyor. Onun beşeri sermaye modeline göre, herhangi bir değer diğerinden öncelikli olmalı fakat değilse bile en azından eşit seviye olmalıdır. İnançlarına fazlasıyla adanmış insanların kendi inançlarını paylaşan kişileri yalnızca uygun evlilik partnerleri olarak dikkate alacakları son derece makul görünüyor. Çünkü Aziz Paulus'un "İnanmayanlarla evlilik bağı kurmayın" şeklindeki kesin emrini ciddiye alanlar ve "hakikati temsil eden inançlar"ın çeşitliliği konusunda çok daha dar görüşlü olanlar gerçek müminler olarak addedilmektedir.

Anlam, Belirsizlik, Totoloji ve Maliyetlendirme Problemi

Ekonomik yaklaşıma yöneltilebilecek en bariz eleştiri, insan davranışlarının anlamlarıyla çok az temas etmiş olmasıdır (*resonance with*). Üstelik sosyologlar, bu konunun önemi noktasında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ben burada, toplumsal yapıların bireylerin eylemlerinden bağımsız olmadığı görüşünü ele alacağım. Örnek davranış kalıpları çıkarmak için pozitivist araştırmalar (Durkheim'in *İntihar*'ı gibi) iyi bir başlangıç noktası olmasına rağmen, bu tür modellerin açıklamaları en nihayetinde bu ya da şu grubun üyelerinin kendilerini öldürmeye neden ya da çok meyilli olduklarına dair ikna edici açıklamalara dayanmaktadır. Ancak makro-ekonomik modeller insan güdülerini hakkında makul hikâyeler barındıran kalıplara sahip olmamalıdır. Bu nedenle biz, her şeyden önce akla yatkın olmayan "eylem türleri" üreten yaklaşımlara kuşkuyla yaklaşacağız.

Bu düşünceye en iyi cevap, sıradan insanların ekonomiyle ilgili olmayan çeşit-

li ortamlarda kendi davranışlarını tanımlamak için sıklıkla ekonomik metaforlar kullandıklarıdır. Çocuklarımızla birlikte “harcadığımız” zamandan bahsediyoruz! Burada tüketici dilinin popülerliği su götürmez bir gerçektir. Ancak bunun yeni bir durum olup olmadığı çok belirgin değildir; Zira İsa nimetlerle ilgili kıssalar anlatmıştır. Ayrıca “profan” olan metaforların kullanımının, aktörün tüketici davranışları konusundaki kendi görüşlerini yansıtıp yansıtmadığı da kesin değildir. Bu konuya ilerde tekrar döneceğim.

Bir aktör ile araştırmacının davranışa yükledikleri anlamlar (*account of behavior*) arasında bariz bir uyuşmazlık olduğu için, bu durum ikincisinin doğruluğu konusunda sorgulayıcı olmamızı gerektirmektedir ve bu tür bir şüphecilik, söz konusu modelin verilerle desteklenen önermeler üretmesiyle giderilebilir. Biz zaten serbest dini pazarlar ile kiliseye katılım oranları arasında ilişki kurmaya yönelik çabalarda büyük bir zayıflık olduğunu görebiliyoruz: örneğin Roma Katolikliğinin (çok da azımsanmayacak boyutta) sıra dışı durumunda.

Birtakım tartışmalı problemlere yol açan bu tür sıra dışı durumlar, önermelerdeki hoş karşılanmayan özgüllük eksikliğiyle kolayca bağdaştırılabilmektedir. Finke (1993), Amerika’daki dini hayatı anlamaya yönelik klasik sekülerleşme modelinin değeri üzerine yaptığı bir araştırmasında, üyelerinden gelen yüksek taleplerin bazı kiliselerin neden başarılı olduğunu açıkladığını ortaya koymaktadır. Kelley (1972) ise Amerika’daki muhafazakâr Protestan kiliselerin, üyelerinin taleplerini büyük ölçüde karşıladığı için liberal olanlara göre kısmen daha iyi durumda olduğunu belirten genel bir tablo ortaya koymaktadır. Ben de aynı durumu İngiltere bağlamında ele alan bir çalışma yapmıştım (1990). Ancak daha önce belirttiğim gibi Finke, düzenlenmemiş dini pazarların sonuçlarıyla ilgili açıklamasında, özgür bir pazarın daha fazla dini çeşitliliğe yol açacağını ve yeni mezhepler için daha düşük başlangıç maliyetleri oluşturacağını iddia etmektedir. Görünen o ki, hem düşük hem de yüksek maliyetler daha fazla dini çeşitlilik (*more religion*) üretebilmektedir. Bu nedenle İannaccone, kiliselerin kendi üyelerinden beklediği taleplerin, söz konusu kiliseye katılımlarından elde edecekleri faydadan daha yüksek olamayacağını öne sürerek bu paradokstan kurtulmaya çalışmıştır (1989b). Bu nedenle kiliseler talep ettiklerinden daha geniş ya da daha “iyi” ödüller sunmalıdır. Bu doğru, ama bizim ödüller ile talepler arasındaki dengenin ideal bir şekilde nasıl sağlanacağını önceden bilme şansımız yoktur. Pekâlâ, “Üyelerinden pek bir talebi olmayan (*undemanding churches*) kiliseler neden büyümüyorlar” sorusuna ekonomik yaklaşımı savunanların cevabını tahmin edebiliriz: Bu tür kiliseler düşük maliyetlerini bile telafi edecek derecede geniş çaplı ödüller sunmuyorlar; ancak liberal Protestanların büyük çoğunluğunun kiliselerine bağlı kalmaya devam ettiklerini görünce hiçbirimizin aklı almıyor.

Daha da kötüsü, İannaccone’un önermesinin yanlış olduğunu ispat eden

herhangi bir durumu düşünemeyiz, çünkü yararlılık kavramı farklı insanlar tarafından oldukça farklı anlamlar çıkarılan sosyal bir inşa meselesidir.⁴ Birisi için kiliseyle ilgili hiç bitmeyen aktiviteler bir “ödül” olabiliyorken; kimine göre ise bu durum katlanılmaz bir maliyettir. Kendi seçimlerini yapan bu kişilerin yanıtlarının dışında maliyet ya da ödülü tanımlamanın bir yolu yoktur, çünkü bunlar bizim tam da açıklamak istediğimiz seçimlerdir.

Bu durum bizi, rasyonel seçim modelinin yeteri kadar incelenmemiş bir problemine götürmektedir (hatta Wallis ve Bruce’un Stark-Bainbridge’in alışveriş teorisinin eleştirisinde bile): maliyetlendirme (*pricing*). Ekonomistler bir konuda anlaşmış gözüküyor: “Bir ekonominin mantığı, kabaca, alışverişin ve paylaşımın mantığıdır”. Paylaşımın rasyonelliği ise “ekonomik birimlerin sınırlarının tek bir ölçek üzerinde ölçülebilir ve kıyaslanabilir olmalarını” gerektirir (Diesing, 1973: 22). Ekonomik düşünme (*economizing*), kişinin gerçekten alternatifi olan uçlar/kutuplar arasında seçim yapabilmesini gerektirir.

Ekonomik düşünme, sadece alternatif uçların/kutupların bazı ölçekler üzerinden kıyaslanabildikleri ölçüde mümkündür. Böyle bir durum söz konusu olmadığında, hangi kutup ya da kutupların kombinasyonunun daha büyük getiri sağlayacağını keşfetmenin bir yolu yoktur ve bu yüzden onlar arasında ekonomik anlamda bir seçimden bahsetmemiz mümkün değildir (Diesing, 1973: 45).

Kiliseye gitme nedenlerinden bazıları (örneğin arkadaş edinme) seküler alternatifler tarafından karşılanabilse de, örneğin bowling oynamak, Tanrı’ya ibadet etmenin bir alternatifi değildir. Dahası, başka bir dinin bile kişinin kendi dini için bir alternatif olamayacağı vurgulanmalıdır (Ford’un Chrysler’e alternatif olamayacağı gibi). Bazı seküler ideolojilerde olduğu gibi (tüketim maddeleri benzemesi de) dinler de genellikle taraftarlarından tam bir bağlılık talep ederler. Modern liberal Protestanlık ve Budizm hariç büyük dinlerin hepsi, kurtuluş için yegâne hakikatin kendi anlayışları olduğunu iddia ederler. Roma ortodoksluğunun koruyucularına göre, Katolik Kilisesi dini hakikatin biricik kaynağıdır. Diğer dinler ise olasılıkları artırmak için incelenebilecek makul alternatifler değildir; onlar yanlış, gerçek-dışı ve sapkın düşüncelerdir. Ya da bir başka deyişle, her inançtan sadece ufak bir miktar alarak başarısızlık şansı en aza indirilemez. Farklı inançlara uyum sağlanabilir ve de birçok mümin çeşitli kiliselere katılmayı deneyebilir; ancak bu tür katılımların nihai getirisi hakkında bir kesinliğin olmaması, bu tür bir dini hengâmenin (*religious promiscuity*) bir tür rasyonel yatırım çeşitliliği olarak kabul edilemeyeceği anlamına gelir.

Alternatifler sorununu bir tarafa bıraksak bile, ekonomik düşünme için ge-

4 Stark ve Bainbridge’in din teorisindeki aynı hata, Wallis ve Bruce’un çalışmasında (1986) detaylı bir şekilde analiz edilmiştir.

reken ikinci unsurun- maliyetlerin kıyaslanması için nötr araçlar- yokluğu gibi bir sorunla karşılaşırız. Pentekostal kilisesinin potansiyel bir üyesi için iki saatlik bir dua meclisi ödenmesi gereken bir bedel olarak görülebilirken, bir başkasına göre sadece birlikte dua etmek anlamına gelebilir. Becker'ın belirttiğinin aksine bu problem, gölge fiyatlar olarak “zaman” kavramını kullanarak çözülemez, çünkü insanlar *tek başına* zaman harcamazlar. İnsanlar bunu ya da şunu yaparak zaman harcarlar ve yaptıkları şeye yönelik duygusal tepkileri, söz konusu şeyin maliyetini değiştirir.

Ekonomik modeller için önemi artan ancak şimdiye kadar üzerinde pek durulmayan bir boyut söz konusudur ki o da modelin “üreticiler” ve “tüketiciler” için farklı uygulanabilirlik derecelerinin olmasıdır. Kiliseye üye olma davranışını açıklama açısından ekonomik modellerin yararlılığı konusundaki tüm şüphelerim (*reservations*) normal karşılanabilir; ama bu genel modelin, dini malların üreticileri olarak dini organizasyonları açıklamada işe yaraması da beklenebilir. Her şeye rağmen böylesi bir umudun nasıl boşa çıkacağını göstermek için Becker'ın ikinci önermesine geri dönelim: Massey-Ferguson traktörlerinin distribütörü, John Deere'in şirketine transfer olabilir. Şayet tarım sektörü bir kriz yaşarsa bütün traktör sektöründen de çekilip bütün gayrimenkullerini elden çıkararak Japon Yeni satın alabilir. Demek istediğim şey, kiliseler ve Evanjelikler oldukça uzun bir ekonomik irrasyonel tarihinin sahiptir. Savunma Bakanlığı'na alınacak asker adaylarının sayısının belirlenmesinde askerliğin popülerliğinin etkili olması gibi, talebin arz üzerinde bir miktar etkisi vardır; ancak kiliselerin daha popüler olmak adına yapabilecekleri şeylerle ilgili muazzam kültürel kısıtlamalar söz konusudur. Anayol Lutheryan kiliseleri, daha muhafazakâr olan üyelerinin başarılarını kiskanabilirler, ancak inançlarını kolaylıkla değiştiremezler. Batı Avrupa Protestan kiliseleri Katolik Kilisesi'nin istikrarına imrenebilir, ancak traktör distribütörünün aksine, daha popüler bir çizgiye doğru evrilemezler. İdeolojilerin, kendi başarısızlıklarını ideolojik arınmanın (*purity*) bir “ödülü” ya da bu arınmanın bir kanıtı olarak sunma becerileri göz önünde bulundurduğumuzda ideolojiler ve tüketim malları arasında radikal farklılıklar olduğunu görebiliriz: Ford yönetimi Edsel⁵ üretmede ısrar etmez ve bu modele ilişkin talebin olmaması halinde, bu modelin yalnızca geçmişteki sıradan vatandaşlar için iyi bir araba olduğunu kanıtlayarak kendilerini teselli ederler.

Sonuç

Sonuca geçmeden önce iki şeyi belirtmeliyim. Birincisi, bu çalışmadaki hedefimin sınırlı olduğunun fark edilmesi gerekmektedir. Bu noktada, çalışmamızın diğer teorilere ya da belki de yalnızca tesadüfi koşullarla ilişkilendirilen gözlemlere getirilmiş bir eleştiri olarak ele alınması gibi bir tehlike söz konusudur. An-

5 1958-1960 yılları arasında geliştirilip üretilen Ford marka otomobil modeli (ç. n.)

cak bu, birçok davranışın rasyonel olduğu yönündeki düşünceye bir saldırı olarak görülmemelidir. Tam tersine, insan davranışlarının asgari düzeyde rasyonel olduğunu varsaymamız gerekmektedir, ta ki herhangi özel bir durumda bunun böyle olmadığına dair sağlam bir dayanağa sahip olana kadar. Kimileri daha da ileri gidebilir ve sosyal eylemin asgari düzeyde bile rasyonel olmadığını, dahası içeriğinin tam olarak tespit edilemeyeceği, kavranamayacağı ve de açıklanamayacağını savunabilir. Benim bu noktada itiraz ettiğim şey, ekonomik rasyonelitenin (sosyal, yasal ya da politik rasyoneliteden farklı olarak) dini inanç ve davranışları anlama noktasında kullanışlı bir model olmadığıdır.

İkincisi, kendi iddiam ile ilgili temel bir ön koşul ileri sürmem ancak dürüst bir davranış olur ki bu sayede ekonomistler bunu sosyologlara karşı kullanabilirler. Bu problemi tartışmanın yeri burası değildir, fakat tüm sosyal bilimsel “açıklamalar”, dolaylı olarak, ekonomik rasyonelite modellerinde açıkça görülen kar maksimizasyonu ve yararlılık varsayımına dayanır. Rasyonelliğin dört tipinin [ekonomik, sosyal, yasal ve politik] asıl yapıları farklı olabildiği halde, bu tipleri birleştirmede kullanılan temel yöntem aynı olabilir. Ya da sadece tek bir beşeri mantık da olabilir. Dolayısıyla, yukarıdaki eleştiri geçerli olduğu sürece, alternatifler üretebilir ve benim kendi çalışmamın temelini de çürütebilir. Burada ayrıntılarına girmek istemediğim nedenlerden ötürü, rasyonelliğin ekonomik ve diğer formları arasında var olan önemli farklılıkların birbirine karıştırılabileceğini düşünüyorum, fakat bu tür farklılıklar olmasa dahi, Berger’in dini davranışa yönelik “açıklamaları”, Iannaccone’un rasyonel seçim modeline oranla daha tercih edilebilir durmaktadır; çünkü Berger’in açıklamaları aktörlerin algılarıyla hem daha iyi bağdaşıyor hem de bizim bilgi durumumuzu dürüstçe gözler önüne seriyor.

Bütün bunları bir yana bırakırsak, bu çalışmanın sonuç kısmı oldukça basittir. İnsan davranışına yönelik ekonomik ya da rasyonel seçim modelleri, rasyonel seçimin ne olduğunu bildiğimiz varsayımına dayanır. Aynı kahvaltılık tahıl ürünlerini iki farklı yerden alma imkânımız olduğunda, ürünlerin fiyatlarını karşılaştırmayıp daha pahalı olanı almak ekonomik anlamda irrasyonel olacaktır. Ancak, “bu noktada rasyonel seçimin tam olarak ne olduğunu söyleyemememiz halinde, bu teori başarısız olmuş demektir... Kısaca rasyonel seçim teorisi, rasyonelliğin neyi gerektirdiğini belirtmediği için beklentileri karşılamayabilir” (Elster, 1986: 17).

Bu noktada, Diesing’in ekonomik rasyonelliğin sınırları ile ilgili çalışmasından alıntı yapmak istiyorum:

Kurtuluş, belirli ve kesin bir hedefdir, bu yüzden çeşitli araç ve yöntemlere sahip olabilir; ancak diğer hedeflerin alternatifi değildir. O, paha biçilemezdir. Bu noktada, “Kurtulabilmem için ne yapmam gerekir?” sorusu oldukça anlamdır ve cevaplanabilir; fakat ekonomiyle ilgili bir soru

olan “Kurtuluş senin için ne kadar değerlidir?” sorusu pek bir anlam ifade etmemektedir (1973: 63).

Bu teknik soruya verilebilecek cevaplar bir dini gruptan diğerine hatta bu gruplara üye olan ile olmayanlar açısından bile farklılık gösterecektir. Çünkü inançlar söz konusu olduğunda dramatik bir değişim gözlenmektedir. Örneğin, önceleri tamamen gereksiz olarak görülen şeyler gittikçe anlamlı bir aktivite haline gelmeye başlayabilir. Bu tür bir değişim, rasyonel seçim modelinin beklentilerini onaylamamızı engeller, ancak yine de ekonomik modeller bazı şeyleri açıklıyormuş gibi görülebilmektedir.

Son olarak yukarıdaki iddiaları evrimsel bir çerçeveye yerleştirmek ve ironik bir durumu belirtmek istiyorum. İnsanın faaliyet alanlarının çoğu toplumsal normlar tarafından kontrol edildiğinden, ekonomik düşünerek davranmaya (*economizing behavior*) uygun değildir. Kaba bir basitleştirme içermesine rağmen, modernleşmeyi tanımlamanın bir yolu da ekonomik aktiviteler üzerindeki kültürel sınırları yavaş yavaş kaldırması ve ürünlerinin “ticari bir mal” olarak görülmesidir (bu tanım Marksist perspektifin yanı sıra Weberci perspektif için de geçerlidir). Yakın zamanlarda Kanadada yapılan bir araştırmada Bibby (1987), dine yönelik modern bakış açısının tüketim-merkezli (*consumerist*) bir yaklaşım olduğunu savunmaktadır. Ancak bu bana biraz abartı gibi geliyor. Berger geleneksel toplumlardan farklı olarak modern dünyanın kültürel çoğulculuğunun, inandığı gibi yaşamak isteyen kişilerin varlığını zorunlu kıldığını söylerken kuşkusuz haklıdır. Onun ifadesiyle, hepimiz “kâfiriz”, çünkü Tanrı’nın bizi seçmesi yerine bizler Tanrı’yı seçmekteyiz. Doğru, fakat (çoğu zaman yetiştiğimiz bölgedeki gelenekleri devam ettirmek anlamına gelen) kendi seçimlerimizin olması, Marksistlerin “metalaşma” dedikleri sosyal psikolojik bir süreci ifade eder. Bizler seçimlerimizde özgür olduğumuzu inkâr eder ve eylemlerimizin doğal ve kaçınılmaz olduğunu varsayırız. Kuşkusuz yaşamın erken dönemlerindeki ilgilerimiz genellikle kararsız ve deneyimseldir, fakat bir seçim yaptığımızda ömür boyu sadakat yemini ederiz ve diğer alternatiflerle birlikte önceki ilgilerimizi gençlik deneyimleri olarak görüp kapı dışarı ederiz. Yani bulaşık makinemize, bilgisayarımıza ya da arabamıza karşı göstermiş olduğumuz ilgiden çok daha derin ve kalıcı bir bağlılık oluştururuz. Birçoğumuz bu bağlanmanın artık sonuncu olmasını umut etsek de, yine de ölümsüz bir aşk için yemin ederiz ve bunun ideal bir şey olduğuna dair kendimize söz veririz. Tüketicilik kavram olarak ne kadar popüler olsa da, modern dünyadaki birçok dindar insan tüketimci değildir. Dinini değiştirenler bile genellikle “rasyonalite”den ziyade “geleneğe” daha yakın durmayı isterler ve bu yönde kalıcı bir bağlılık oluştururlar.

Geleneksel dünyadan, ekonomik mantığın bütün yaşam alanlarında baskın davranış şekli olduğu modern dünyaya doğru büsbütün bir değişim sürecinde olup olmadığımız konusu burada cevaplandırılmayacak kadar geniş bir sorun-

dur. Yalnız şu kadarını söyleyebilirim ki din, ancak ve ancak tümüyle seküler olan toplumlarda “ticari bir mal” olabilirdi. Başka bir ifadeyle ekonomik modeller, dinin hiç olmadığı yerlerde dini davranışı çok iyi açıklayabilirlerdi. Amerikan toplumunun içeriden sekülerleştiğini iddia ederek sekülerleşme tezini ABD’ye uygulamaya çalışan Wilson ve diğerleri, aralarında Finke’in de bulunduğu bazı Amerikalı din sosyologları tarafından alaya alınmıştır (Wilson, 1975, 1982; Finke, 1993). Dini davranışa yönelik ekonomik ya da rasyonel seçim modellerinin son zamanlardaki popülerliği konusunda ironik olan nokta, Wilson’ın da belirttiği gibi, inananların tarafında olduklarını açıkça ima etmeleridir. Dolayısıyla rasyonel seçim modellerinin geçerliliği, basit bir metodolojik tartışmadan ziyade dini davranışın doğasıyla ilgili temel bir tartışma konusudur. Eğer ekonomik modelin ne tür toplumlarda işe yarayabileceği sorulursa cevap şöyle olmalıdır: dinin hiç mi hiç önemsenmediği toplumlarda.

Kaynaklar

- Barrett, D. B. (ed.) 1982. *World Christian Encyclopedia*, New York: Oxford University Press.
- Becker, G. 1986. “*The economic approach to human behavior*”, pp: 108-122, in Elster (ed.), q.v.
- Bibby, R. 1987. *Fragmented Gods*. Toronto: Stoddard.
- Bredemeier, H. 1978. “*Exchange theory*”, pp: 420-456 in T. Bottomore and R. Nisbet (eds.), *A History of Sociological Thought*. New York: Basic Books.
- Bruce, S. 1990. *A House Divided: Protestantism, Schism and Secularization*. London: Routledge.
- _____. (ed.). 1993. *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Oxford University Press.
- Caplow, T. 1985. “*Contrasting trends in European and American Religion*”, *Sociological Analysis* 46: pp. 101-108.
- Diesing, P. 1973. *Reason in Society*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Elster, J. (ed.) 1986. *Rational Choice*. Oxford: Blackbell.
- Finke, R. 1990. “*Religious de-regulation: origins and consequences*” *Journal of Church and State* 32: pp. 609-626.
- _____. 1993. “*An unsecular America*”, pp: 145-169 in S. Bruce (ed.) q.v.
- Gallup, G. 1985. *Religion in America 50 years: 1935-1985*. Princeton, NJ: Gallup.
- İannaccone, L. 1984. “*Consumption capital and habit formation with an application to religious participation*” Ph.D. dissertation, University of Chicago.
- _____, 1989a. “*The consequences of religious market structure*” Unpublished paper.
- _____, 1989b. “*Why strict churches are strong*” Unpublished paper presented at the SSSR annual meeting, Salt Lake City.
- _____, 1990. “*Religious Practice: a human capital approach*”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 29: pp. 297-314.
- Kelley, D. 1972. *Why Conservative Churches Are Growing*. New York: Harper&Row.
- Martin, D. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackbell.
- Wallis, R. And S. Bruce. 1984. “*The Stark-Bainbridge theory of Religion: a cultural analysis and counter proposals*”. *Sociological Analysis*45: pp. 11-28.
- _____, 1986. *Sociological Theory, Religion and Collective Action*, Belfast: Queen’s University.
- Wilson, B. R. 1975. “*The secularization debate*”, *Encounter*45: 77-83.
- _____, 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.



Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları Essays of the Science of Kalam on Being, Knowledge, Value and Politics

Fethi Kerim KAZANÇ

Araştırma Yayınları, Ankara, 2014, 464s.

Tanıtın: Saim GÜNDOĞAN*

Bu eser, kelâm ilminin kimi temel problemlerini daha yakından görmeyi ve anılan problemlere çözüm(ler) getirmeyi amaçlayan bir çalışmadır. Bu amaç doğrultusunda Allah'ın varlığının delilleri, Allah-âlem münasebeti, nedensellik düşüncesi ve cevher-araz metafiziği, bilgi sorunu, ahlâk problemi ve siyasal otorite anlayışı gibi birtakım meselelere yer verilmiştir.

Yazarın amacı klâsik dönemde siyasî, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisiyle tartışma konusu edilen kimi kelâmî sorunlara genel olarak nasıl yaklaşıldığını ortaya koymaktır. Bu bağlamda söz konusu eser, İslâm kelamcılarının itikadî sorunları nasıl çözüme kavuşturduklarını ve klâsik dönemde getirilen çözüm önerilerinin günümüzde ne ölçüde tutarlı, anlamlı, işlevsel ve geçerli olduğunu daha yakından tanıma, görme ve tespit etme imkânını elde edebilmek için kaleme alınmıştır. Bu yaklaşımlar ışığında şekillenen eserde ortaya konulan düşünceler, geçmiş ile günümüz kelâmî düşünce sistemi arasında bir köprü görevi üstlenmiş olmakla beraber devamlılığı da sağlar mahiyette bir öz taşıyacak olanlar seçilmiştir. Çünkü kültürel mirasla birlikte, kelâm disiplininin tamamen kopmadan, kelâmın klâsik yapı ve çözüm üretme modelinin ötesine geçerek günümüzün kelâmî sorunlarına daha gerçekçi, sade, sağlam ve bilimsel çözümler ortaya koyabilmek, bu eserin başlıca amacıdır. Nitekim dinamik bir kelâm bakış açısı, esas itibarıyla sabit ve dogmatik değil, canlı ve hareketli bir yaklaşımı öngörür. Bu öngörü bağlamında eser, mukayeselerle daha bir netlik ve belirginlik kazanmış olup, varlık-bilgi-değer organik bütünlüğü esas olmak üzere üç temel problem etrafında odaklanmıştır. Anılan bütünlük, varlık-bilgi-değer konularından herhangi biri tam anlamıyla kavranarak ve çözüme kavuşturularak diğerlerine vâkıf olmayı mümkün hale getirmesi açısından son derece önemlidir (s. 9-10).

Yukarıda ifade edilen bakış açısı ve özellikle bütüncül bir yaklaşımla kelâm problemlerinin okunması ve tartışılması gerektiği kanısını taşıdığımız için, bu eseri tanıtmayı ve dilimizin döndüğü kadar değerlendirmelerde bulunmayı uygun gördük. Anılan bu eser, giriş, üç bölüm ve eklerden oluşmaktadır.

* Arş. Gör., Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A.B.D.
saimgndgn@gmail.com.

Eserin *I. Bölümünde* anılan organik birliğin birinci basamağı olan varlık ve buna bağlı olarak neden ve yaratma ele alınmıştır. Bu çerçevede Allah'ın varlığına ilişkin dış âlemden çıkartılan tabii deliller ve eleştirileri ortaya konulmuştur. Tanrı'nın delilleri, genelde apriori delillerden ontolojik delil ve a posteriori delillerden kozmolojik delil ve bu delillerin uzantıları olduğu tespit edilen diğer bazı deliller, bu bölümde ele alınmıştır. Anılan delillerden kozmolojik (evren bilimsel) delil, evrenin varlığına dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek ister. Bu delilin dayandığı esas kaide, illiyet prensibidir. Kâinata bulunan illiyet sonsuza dek gidemeyeceği için, illeti olmayan bir ilk illetin kabulü kaçınılmazdır ki o da bizatihi var olan Tanrı'dır. Kozmolojik delil kapsamında hudûs delili, imkân delili, hareket delili ve ilk sebep delili ele alınmıştır (s. 17-18). Ayrıca kozmolojik delile ilişkin eleştirilere de yer verilmiştir. Hudûs ve imkân kavramlarından yola çıkılarak geliştirilen eleştirilere, İslâm düşünce tarihinde İbn Rüşd'de rastlanmıştır. İbn Rüşd, Allah'ın birliğini ve benzerinin bulunmadığını Kur'an'dan hareketle akıl yoluyla doğrular. O, Allah'ın bilinmesi hususunda ileri sürülen bu delillerin bilgi vermekten uzak olduğunu öne sürmüştür. Çünkü ona göre, Allah'ı tanımanın ve bilmenin en sade ve kolay yolu Kur'an'dır. Hudûs delili ile ilgili olarak, İbn Rüşd'ün bir başka eleştirisi de "cevâz delili"dir. Cevâz delili, "âlem bütünüyle caizdir, şimdiki halinden tamamen başka türlü de olabilirdi" biçiminde formüleleştirilmiştir (s. 24-29).

Ele alınan bir diğer delil, amaç ve düzen (tasarım) delilidir. İnayet, hikmet, nizam-ı âlem, illet-i gaiyye, ihtira delili adıyla anılan bu delil, hudûs ve imkân delillerine göre daha açık ve seçiktir. İbn Rüşd, "güneşin duyuya nispeti kadar açık olan delil" ifadesini kullanmaktadır. Temel önermeleri şunlardır: 1. Evren, birbirine uygun bir sebepler ve gayeler manzumesi arz eder. 2. Sebepler ve gayeler manzumesi olan her şey, âlim ve akıllı bir illetin eseridir. 3. O halde, evren de âlim ve akıllı bir illetin eseridir ki o da Allah'tır (s. 29-32). Teleolojik delil olarak da ifade edilen bu delile ilişkin eleştiriler, eserde dile getirilmiştir. Bu delili, William Paley gibi filozoflar savunurken, D. Hume ve Kant gibi filozoflar da eleştirmiştir. Hume'a göre bu delil, Tanrı'nın hem varlığını hem de birliğini kanıtlamada yetersizdir. Zira ona göre, bir binanın yapımında nasıl birçok usta çalışıyorsa, evrenin oluşumunda da neden birçok Tanrı birlikte çalışmış olmasın? Buna açıkça şöyle yanıt verilebilir: eğer evrenin nizamı bir tek Tanrı'dan değil de, daha çok Tanrı'nın elinden çıkmış olsaydı, o zaman âlemin farklı bölümlerinde değişik Tanrıların eylemlerinin farklı durumları görünürdü. Bir diğer eleştiri, evrenin tesadüfen veya şans eseri olarak var olmuş ve zamanla düzenli hale gelmiş olabileceği biçiminde Hume'un ileri sürdüğü itirazdır. Ancak bu itiraz, tutarlı görünmemektedir. Kant ise ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilleri ciddi bir şekilde eleştirir. Buna karşılık olarak "ahlâk delili"ni öne sürer (s. 32-37).

Bu bölümün devamında, Eşarilerin sebeplilik kavramına yaklaşımı doğrultusunda Allah-âlem münasebeti sorunu ele alınmıştır. Eşariler, ortaya öyle kurallar

koymuşlar ki, bu kurallar yüzünden bütün ilimler, fenler ve hikmetler değersiz ve anlamsız kalıyordu. Örneğin, sebepler ve o sebeplerin meydana getirdiği değişmez ilkeler hiçbir anlam ifade etmiyordu. Bu kuralı bir an için kabul etsek bile bütün ilim, fen, araştırma ve buluşlar, hatta bütün ilmî gelişmeler ve dönüşümler ister istemez sona erecektir. Eş'arilere göre Allah, tüm evrenin hareket etmesini sağlayan yasaların işleyişini ve âdetin akışını ters yüz edebilir. Onlar, kelâmî sistemleri içinde mucizenin, sonsuza dek geçerli olduğu düşünülen katı fizik yasalarının çığnenmesi ya da geçici bir süre askıya alınması anlamındaki alışagelmış kullanımına önemli bir yer verirler. Eş'arilerin düşünce sistemlerinde keyfice ve gelişigüzel hareket eden, mutlak manada hür ve her an doğrudan müdahaleci bir Allah tasarımı, üzerinde uzlaşmış bir esastır. Mu'tezile mezhebinin aksine, Eş'arilere göre, Allah'ın iradesi ve kudreti hiçbir illet, zorunluluk ve yasa altında bulunmadığı için O, tıpkı öteki âlemde cennetlikleri cehenneme; cehennemlikleri de cennete gönderebileceği gibi, öylece evrendeki fiziksel yasaların işleyişini ve gidişatını da bozup ters yüz edebilir (s. 40-97).

Eserin *II. Bölümünde* organik bütünlüğün ikinci basamağı olan bilgi ele alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle belli başlı bilgi türleri ortaya konulmuştur. Ele alınan bilgi türleri, gündelik bilgi veya sağduyu bilgisi (naiv hayat bilgisi), bilimsel bilgi (bu bilgi türü başlığı altında formel, doğa ve insan bilimleri incelenmiştir), teknik, felsefi, estetik ve dinsel bilgidir (s. 103-145).

Ayrıca bu bölümde İslâm kelâmında bilgi problemi de ortaya konulmuştur. Bu çerçevede bilginin imkânı ve nesnel gerçeklik tartışılmıştır. Bilginin imkânı ve hakikatin varlığı hakkında şüphe duyan ilk filozoflar Sofistler'dir. Maturîdî'ye göre inanç mümkünse, bilgi de mümkündür. Bilginin kaynağı konusu da ele alınan bir diğer meseledir. İslâm kelâmcılarına göre bilginin kaynakları deyince, duyular (ıyan=ayn=görme), haberler (vahiy) ve akıl (nazar) anlaşılır. Ayrıca ilham ve sezgi (kalbe doğma) de bilginin kaynaklarından kabul edilmektedir (s. 146-173).

Eserin *III. Bölümünde* anılan bütünlüğün üçüncü basamağı olan "değer" ortaya konulmuştur. Bu bağlamda hem değer statüsü ve siyaset, hem de klasik kelâmında ahlâk sorunu tartışılmıştır. Ahlâkî öznelcilik, ahlaki yargı ya da değerleri oluşturmanın rasyonel ya da nesnel bir yolunun bulunmadığını öne sürer. Ahlâkî nesnelcilik; iyilik, güzellik ve doğruluk gibi ahlâkî değerlerin, herhangi bir yargıcın ya da bu nitelikteki bir gözlemcinin arzu veya görüşlerini dikkate almadan, belli nesnelere ya da eylemlerde gerçek bir varlığa sahip olduğunu savunan görüştür (s. 175-190).

Mu'tezile kelâmcıları, eylemlerin ahlaki iyilik ve kötülük niteliklerini, Allah'ın emir ve nehiyelerinin belirlediğini öne süren Eş'arilere karşı çıkarken, Allah'ın bir şeyi yasaklamış olmasının, yasaklanan şeyin kötülüğüne; emretmesinin ise emredilen şeyin iyiliğine delalet ettiğini, yoksa birinin kötülüğünün diğerinin iyiliğini

vacib kılmadığını ileri sürerler. Dolayısıyla Mu'tezile kelâmcılarına göre, bir şeyin Allah'ın emir ve nehiyelerinden ötürü ahlâken vacib olması imkânsızdır. Buna örnek olarak Nahl Sûresi 90. ayet gösterebilir. Mu'tezile davranışların ahlâkî değerlerinin vahiyle belirlendiği görüşünü kabul etmemekte; iyilik, kötülük, adalet, zulüm gibi değerlerin vahiyden önce de fiillerde ontolojik anlamda nesnel bir hakikat olarak bulunduğunu savunmaktadır. Maturidî irade, kader ve ahlâkî değerler konusunda Mu'tezile'ye yakın bir görüşü benimsemektedir. Eş'arilere göre iyi, kötü, adalet, haksızlık gibi Allah'ın iradesinden ayrı ve bağımsız nesnel ahlâk değerlerinden söz edilemez. O halde iyi ve kötü gibi ahlâkî kavramlara muhteva kazandıran güç, Allah'ın emir ve nehiyeleridir. Buna göre, Allah tarafından emredilen davranışlar ahlâken iyi; yasaklananlar da ahlâken kötüdür. Yalan, sadece Allah onu kötü kıldığı için kötüdür; eğer Allah yalanı iyi kılsaydı, iyi olurdu (s. 191-202).

İnsanın filleri ve ahlâkî sorumluluğu tartışmaları bağlamında Cebriyye görüşünü benimseyen âlimlere göre, insan nekudrete, neiradeye nede fiile sahiptir. Kaderiyye görüşünü benimseyen âlimlere göre ise insan eylemden önce, kendi nefsinde bir kudret ve iradeye sahiptir. Yani insan tercihlerinde tamamen hürdür. Maturidî'ye göre Allah insana aklı, doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü, yararlı ve zararlıyı ayırt etme gücünü; düşünme, hissetme, arzu etme, muhakeme etme gibi kabiliyet ve yeteneklerini bahşetmiş ve insanları doğru yola iletmek için peygamberler ve kitaplar göndermiştir (s. 202-220).

Aynı bölümde Sünni kelâmcıların değer nazariyelerinin toplumsal, kültürel ve siyasal sonuçlarının neler olduğu irdelenmiştir. Sünni kelâmcıların ortaya attıkları değer nazariyesi donuk, statik, durgun, durağan ve gelişmeyen, içine kapanık ve ihtiyaçları hep aynı kalan bir sosyo-kültürel yapının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları, kişiyi kader kurbanı halinde tutup bireysel ve toplumsal anlamda onun özgürlükçü ve girişimci bir dünya görüşü oluşturmasını engellemiş gibi görünmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının siyasal öndere mutlak itaat ilkesinin, bu tür bir siyasi dogmanın İslâm toplumunun benliğine yerleşmesine zemin hazırlamış olduğu tarihsel ve kültürel bir vakia olarak ortadadır. Ehl-i sünnet kelâmcılarının ahlâkî değer nazariyesi, demokratik, özgürlükçü-çoğulcu-katılımcı bir siyasi yapının kurulamamasına ve işlememesine sebep olmuştur (s. 221-230).

Ayrıca bu bölümde siyasal otorite anlayışının temelleri tartışılmıştır. Ulul-emre itaat kavramı Sünnilikte devlete itaat; Şiiilikte ise İmam'a itaat olarak algılanmıştır. Gazzalî'ye göre din ile devlet ikiz kardeş gibidir. Din temel olduğu halde devlet bekçidir. Temeli olmayan bir yapı yıkılmaya mahkûm olduğu gibi, bekçisi olmayan bir şey de kaybolmaya mahkûmdur. Devletin temel görevi güvenlik, adalet ve refahın artırılmasıdır. Gazzalî'ye göre, eğer bir devlet danışmayı terk eder, kötü yönetime kayar, yöneticilerde bilgisizlik ve gurur artar, iş ehline verilmezse

artık bozulma ve çöküş başlamış demektir. İbn Teymiyye, Gazzali gibi, dünyevî olanı gerekli ama uhrevînin emrinde görür (s. 221-282).

Siyasal otorite anlayışının meşruiyet temellerinin ne olduğu, tartışılan önemli hususlardan biridir. Eş'ari mezhebine mensup kelâmcılar, kayıtsız-şartsız itaat ekseninde siyasal otorite kavramını, onun kaynağı ve meşruiyetini çeşitli faktörler ışığında ele almıştır. Bu faktörler şunlardır: 1. Dini naslar ve inançlar. 2. Mutlak ilâhî kudret ve doktrini. 3. Cebir ideolojisi: Cebriyeci anlayış ve yoruma göre, insanın başına gelen her şey, onun iradesinin ve gücünün etkinliği dışında gerçekleşir ve son tahlilde bütün olup bitenler, tamamen her şeye gücü yeten Allah'ın mutlak meşietinden doğmaktadır. 4. İmamet etrafında yürütülen siyasi tartışmalar: Ehl-i sünnet düşünce sisteminde insan, tek başına bireysel olarak bir şeyler üretemez; bireysel varlığını, kimliğini ve entelektüel gücünü ortaya koyamaz. Ancak kimi dinsel otoritelere başvurmak suretiyle birtakım bilgiler elde ederek aydınlanabilir. İşte buna bağlı olarak İslâm medeniyeti, maalesef, kâinata hâkim olup onun sınırlarını, yasalarını, düzenliliklerini ve kâinattaki nesnelere ve olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisini araştırmaya, bulmaya ve keşfetmeye çalışmak yerine, nasçı ve fıkha ağırlık veren şekilci bir medeniyet olmaktan öteye geçememiştir. 5. Mürciî tutum: ılımlı, uzlaşımçı ve hoşgörü esasına dayalı bir teolojik iman nazariyesini temsil eden irca düşüncesi, İslâm toplumunda sabır ilkesinin ve buna bağlı olarak fitneden uzak durma, fiilî olarak mevcut yönetime muhalefet etmekten çekinme ve tam bir pasiflik anlayışının yerleşmesini sağlamıştır. 6. Yabancı menşeli sosyo-kültürel faktörler (s. 283-346).

Sonuç itibarıyla tanıtımını yaptığımız bu eserde varlık, bilgi, değer ve siyaset konuları bir bütünlük halinde ortaya konulmuş olup klâsik kelâm problemlerine yönelik olarak ortaya konulan eski ve yeni çözüm modelleri esas alınarak yeni bir bakış açısı geliştirmek amaçlanmıştır. Dolayısıyla Kazanç tarafından hazırlanan bu eserde varlık, bilgi, değer ve siyaset felsefesi alanında hem birtakım boşlukların doldurulduğu, hem de anılan konuların bir bütünlük içinde sunulduğu görülmektedir.

Batılı Gizli Servislerden IŞİD'e Giden Yol The Road toward ISIS from Western Secret Services

Jürgen ELSASSER

Çev. Emre ERTEM

Kaynak Yayınları, İstanbul, 2015, 357s.

Tanıtıcı: İsmail KURT*

Kitabını 10 yıllık gazeteciliğinin bir ürünü olarak gören yazar Batılı gizli servislerin “İslamcı terörün” (IŞİD’in) palazlanmasının arka planı üzerindeki rolünü, özellikle Balkanlar geçmişini ayrıntılı olarak ele almaktadır. Kitap önsöz, giriş ve yirmi bölümden oluşmaktadır. Saraybosna, 11 Eylül, Terörizmin korkutan boyutları, Gizli servislerin savaşı, El Kaide hayaleti, Cihad için para, Teröristler ajanlar çift taraflı çalışanlar gibi başlıklar bazı önemli bölüm başlıklarıdır. Yazarın kitap-taki genel yaklaşımına göre terörizm birkaç kızgın adamın işi değil, tersine büyük devletlerin organize suçudur.

Yazar önsözüne Siyonistlerin Gazze’de işlemiş oldukları savaş suçunu ve kendi devleti olan Almanya’nın ve Merkel hükümetinin İsrail’e vermiş olduğu silah ve para desteğini eleştirmekle başlar (s.17-18). Yazarın burada, kendi devleti olmasına rağmen Almanya’yı tarafsız bir gözle eleştirmesi takdire şayandır. Yazar daha sonra kasıtlı yapıldığını iddia ettiği sivil uçak düşürmelerinin perde arkasındaki savaş çığırkanlığını, ABD’nin yalanlar üzerine kurulmuş dış politikasını ve Almanya’nın buna alet olmasını eleştirmekte ve Türkiye-Suriye dostluğundan gözü korkan Batı’nın Suriye’de iç savaşın çıkmasının esas nedeni olduğu üzerinde durmaktadır (s.18-24). Bununla beraber yazarın burada Suriye’deki Esed karşıtı grupları terörist, ABD ve Türkiye’yi bu teröristleri destekleyen ülke olarak göstermesine karşın, halkını katleden Esed rejimini halk kahramanı –ki yazar Suriye iç savaşından önce halkın üzerindeki istihbarat baskısından ve daha önce Hama ve Humus’ta yapılan katliamlardan habersiz gözüküyor- ve bunu destekleyen İran ve Rusya’yı da özgürlükleri destekleyen ülke (s.22-24) gibi göstermesinin, haklı bir eleştiri olmaktan öte, yazarın kapitalizm karşıtı bir solcu olmasından kaynaklandığı gözükmektedir.

Alman solunun “hırçın çocuğu” olarak bilinen yazar kitabın girişinde temel tezi olarak şu soruyu sorar: “Terör örgütleri ve savaşçıları gizli servislerin -başta CIA olmak üzere- ortaya çıkardığı yaratıklar mıdır?” (s.30). Yazar daha sonra bir zamanlar Yugoslavya’nın efsanevi bir ülke olmasına, tarihin üç defa Balkan

* Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A.B.D.
ismailkurt1000@hotmail.com

halklarını birbirinin karşısına çıkardığına ve 1980’lerde Afganistan’daki ABD-Mücahitler ilişkisine kısaca değiniyor (s. 31-36).

Yazar 11 Eylül’ün en önemli zanlılarının Bosna’da olduğunu (7 kişiden 4’ünün Bosna gazisi olduğunu) fakat ABD’nin, Saddam’ın Ladin’i desteklediği iddiasını öne sürerek Dünya kamuoyunu Irak işgaline hazırladığını dile getirmektedir (s. 43-44). 11 Eylül Araştırma Komisyonu’nun 567 sayfalık raporunda da bu mücahitlerin Balkanlar bağlantısına sadece birkaç kez değinildiğini belirtmektedir (s. 49). Yazar bu bağlantılara değinilmemesinin nedeni olarak Mücahitlerin Yugoslavya’da da ABD ve NATO tarafından tıpkı 1980’lerde Afganistan’da desteklendiği gibi desteklenmesini göstermektedir (s. 49). Yazarın bu iddialarından ABD’nin 11 Eylül’ü ve faillerini aydınlatmaktan ziyade kararttığı ve 11 Eylül saldırılarında ABD’nin Afganistan ve Irak işgallerine zemin hazırlamak için işin içinde olduğu izlenimini vermektedir.

Yazar bu bağlantılara işaret ettikten sonra bunun arka planına değinmek için Balkanların 20. Yüzyıldaki tarihine kısaca dikkat çekmektedir (s. 53-68). Yazar burada II. Dünya savaşı sırasında kurulan Hançer Birliği’ne (s. 55), Osmanlı vilayeti olan Bosna’nın kısa bir geçmişine (s. 57), İzzet Begoviç’in Müslüman Kardeşler ile irtibatına (s. 64) ve onun “İslami Deklarasyon”una (s. 66) dair bilgiler vermektedir. Yazar Yugoslavya’nın dağılma sürecinde ayrılıkçı güçlerin (Sırp, Hırvat) ve Müslüman fanatiklerin Batı’nın -özellikle ABD ve Almanya- yardımıyla başarılı olduklarına değinmekte, İzzet Begoviç’in partisindeki ılımlıları tasfiye ettiğini ve ABD’nin desteği ile bağımsızlık yanlısı bir politika izlediğini iddia etmektedir (s. 71-83). Ayrıca Bosna savaşı sırasında Boşnaklara gönderilen kaçak silahlardan, bunların gönderilmesindeki ülkelerin, yardım kuruluşlarının, gizli servislerin ve silah kaçakçılarının rolünden bahsetmektedir (s. 87-100).

1992 Haziranından itibaren – ki bu tarih Sovyetlerin yıkılması ve Bosna savaşının başlama yıllarıdır- mücahitlerin İran ve Afganistan’dan yavaş yavaş İzzet Begoviç’in saflarında savaşmak için yasadışı yollardan Bosna’ya gelmeye başladıklarından bahsetmektedir. Bu savaşçıların sayısı hakkında ise ihtilaflar vardır. Bu sayının 1500 civarında olduğunu söyleyen BM’nin yanı sıra Sırp kaynakları bunu 40000’e kadar çıkarmaktadır (s. 105). Yazar bu mücahit grubuna Ladin’in finans destekçisi olduğunu ancak bunun kanıtlanmasının zor olduğunu dile getirmektedir (s. 109). Yazar “Uçurulan Kelleler” başlığı taşıyan 6. Bölümde mücahit savaşçıların yaptığı infazlardan ve bunların kayda alınıp propaganda videosu olarak kullanılmasına değinmektedir (s. 117-121). Yazarın bu bölümdeki en önemli iddiası ise Boşnaklara karşı işlenmiş olan “Pazaryeri Katliamı” gibi bazı katliamların Batı’nın desteğini almak için Boşnaklar ve bu mücahit savaşçıları tarafından yapıldığını ve bunun delillerinin ise ABD görevlileri tarafından ortadan kaldırıldığını iddia etmektedir (s. 124-128). Yazarın Bosna savaşına kitabın konusu gereği tek tarafı yani sadece Müslüman Boşnaklar ve mücahit savaşçıları açısından yaklaş-

ması zaruri bir durum iken sanki Sırları destekler ve över bir görünüm arz etmesi ise yazarın tarafsız yaklaşımının paradoksunu gösterir.

Yazar Bosna-Gate (Bosna Kapısı) bölümünde ABD'nin tıpkı 1980'lerde yaptığı-hem İran hem de Irak'a silah satması- gibi 1990'larda da İran üzerinden Bosna'daki Müslümanlara silah ulaştırdığına değinmekte (s. 131-133), hatta bu silahların ulaştırılması esnasında bazı raporların karartıldığını ve bazı tanıkların susturulduğunu iddia etmektedir (s. 145-150).

Yazar özel askeri şirketlerin ABD ordusundaki oranının günden güne arttığını, bunun nedeninin ise hem ABD ordusuna daha ucuza mal olduğuna hem de bu özel askerlerin ABD'nin kirli işlerinde daha rahat kullanıldığına değinmektedir. Çünkü bu askerler ne ABD ordusundaki yargılama usullerine ne de buldukları (operasyon yaptıkları) ülkelerin yargılama usullerine tabidirler, yargılanmaları ancak ABD yönetiminin izni ile mümkün olabilmektedir (s. 155). Bu özel askeri şirketlerin hem I. Körfez Savaşında hem Balkanlarda hem de Irak işgalinde yer aldıklarına değinmekte ve bu şirketlerin varlığının savaş ekonomisinin önemli nedenlerinden biri olduğuna dikkat çekmektedir (s. 156-166).

Yazar Bosna savaşının ardından, Bosna gizli servisi üzerinden CIA ve İran'ın hâkimiyet kavgasına ve Bosna Gizli servisinin iki numaralı adamının öldürülmesine (s. 171-176) ve mücahitlerin savaş sonrasında yeniden konumlandırılmasına değinmektedir (s. 176-184). Daha sonra Almanya'nın Arnavutluk'taki terör ağını desteklediğini, Arnavutluk'ta Ladin ve El Zevahiri'nin çok etkin çalıştığını dile getirmektedir (s. 187-193). Nairobi'deki ABD elçiliğinin bombalanmasına, ABD ile İslami cihad arasındaki anlaşmanın bozulmasının nedenlerine ve Ladin'in ABD'ye karşı cihad çağrısında bulunmasına da değinilmektedir (s. 197-204). Bodanski'ye göre anlaşmanın bozulmasının nedeni Bosna'daki mücahitlerin ABD kuvvetlerine saldırmamasına karşılık ABD yönetiminin Mısır'da İslamcıların yönetime gelmesine karışmaması ya da engellemesidir (s. 199).

Yazar ABD gizli servisinin UÇK'nın (Kosova Kurtuluş Ordusu) kontrol noktalarına mücahitler yardımıyla sızması esnasında UÇK'nın ABD tarafından terörist örgüt listesinden bir süreliğine çıkarıldığına (s. 208) ve bu sızma sırasında ABD'nin özel askeri şirketleri kullandığına değinmektedir. ABD ayrıca bazı mücahitlere, hava harekâtında kullanmak üzere pilotlar için yerdeki hedefleri gösteren lazer silahıyla hedefleri aydınlatmayı öğretmiştir (s. 209). Yazar El Kaide ile UÇK bağlantısına da değinmekte fakat bu bağlantının bir ideolojik benzeşme ya da yakınlaşmadan ziyade, İnterpolun raporunda da belirttiği üzere, doğrudan ticari amaçlarla bağlantılı olduğunu –Kabil-Priştina eksenindeki uyuşturucu trafiği için- söylemektedir (s. 216). Yazar Kosova ve Makedonya'daki mücahit savaşçılarda Ladin'in kontrolünün olmadığını bilakis ABD gizli servisinin kontrolünde olduğunu söylemekte (s. 221), 2001 Eylül'ünde Makedonya'da barışın sağlanmasını

dan sonra 160 mücahidin bir gecede kaçırıldığını, operasyon sırasında kullanılan Sioux helikopterlerine ise sadece ABD yönetiminin sahip olduğunu dile getirmektedir. (s. 222). Bu tarihin 11 Eylül 2001 ile aynı tarih olması ise dikkat çekicidir.

Yazar Balkanlarda en az 10 yıllık geçmişi olan terörün desteklenmesi meselesi -buna ABD tarafından mücahitlerin ABD çıkarları için kullanılması demek daha doğru olur- üzerine ancak 11 Eylül'den sora yoğun bir ilgiyle gidildiğini söylemektedir (s. 226). Yazar 11 Eylül soruşturmasında Suudi bağlantısının pek araştırılmadığını, bunun nedeninin ise John O'Neil'in¹ ifadesiyle "İslami terörizmin soruşturulması karşısındaki en büyük engel ABD petrol şirketlerinin çıkarları ve Suudi Arabistan'ın rolü" olduğu kanaatindedir (s. 231). Yazar 11 Eylül sonrası Guantanamo'ya götürülen ve insanlık dışı muameleye maruz kalanların ise Suud-Amerikan sermayesinin işlerliğini devam ettirebilmek için kurban edildiklerini dile getirmektedir (s. 237).

Yazar Bosna'daki mücahitlerin savaş sonrası Bosna pasaportu ile Avrupadaki bazı patlamalarda rol alan El Kaide bağlantılarına değiniyor (s. 255-262). Yazar El Kaide Hayaleti başlıklı bölüme ise "Batı tarafından yönetilen terör ağı" alt başlığı ile devam etmektedir. Yazar burada 1998'den önce El Kaide kavramının kullanılmadığından, farklı kişilerin El Kaide'ye bakışlarından, El Zevahiri ile Ladin arasındaki bağlantının Ladin'in finans desteği ile "İslami Cihad"'ın askeri desteğinin birleşmesinden (s. 271) ve ABD ile mücahitler arasında çalışan çift taraflı ajanlardan bahsetmektedir (s. 265-275).

Yazar 11 Eylül zanlılarının ABD Gizli servisinin kontrolünde olduğunu hatta birçoku eski Bosna gazisi olan bu zanlıların ABD gizli servisiyle aydınlatılmamış bir ilişkisi olduğunu iddia etmektedir (s. 281). Yazar ABD'nin 11 Eylül'le ilgili açıklaması olan "Usame B. Ladin ve 19 saldırganla ilgili büyük hikâyeyi (büyük yalan)" destekleyecek hiçbir delil bulunmadığını dile getirmektedir. Çünkü bu 19 zanlının hiçbirinin parmak izleri uçak biletlerinde, biniş kartlarında ya da uçaklarda bulunamamıştır. Ayrıca saldırganlardan cesetlerine ulaşılan dokuz zanlının DNA testleri bu güne kadar hiç yapılmamıştır (s. 293). Ladin'in suçu kabullendiğine dair biri Afganistan işgalinin ardından 2001 Kasım'ında ABD askerleri tarafından bulunmuş, diğeri 2004 Başkanlık seçimleri öncesi yayınlanmış iki videokaseti vardır. İçeriği tam olarak belli olmayan bu videoların aksine Pakistan gazetesi Ummat'ta 28 Eylül 2011 tarihinde -saldırıdan iki hafta sonra- Ladin'in katliamla ilgisinin olmadığını söyleyen bir röportajı yayınlanmıştır. Röportaj "...bu saldırılarla ilgili bir bilgim yok ve suçsuz kadınların, çocukların ve diğer insanların öldürülmesini sorumsuz bir davranış olarak görüyorum" şeklindedir (s. 294). Yazar Batı'nın cihadı Rusya'ya karşı kullandığını söylemekte ve Batı tarafından, ABD'ye

1 2001 Ağustosundan önce New York'taki FBI'nın iki numaralı ismi, bu tarihten sonra Dünya Ticaret Merkezi'nin güvenlik şefi olmuş ve 11 Eylül'de yıkıntılar altında hayatını kaybetmiştir.

karşı savaşılanların terörist, Rusya'ya karşı savaşılanların ise gerilla olarak görülmesini eleştirmektedir (s. 311).

Yazar “Son Söz” üne başlarken İslam'ın Batı tarafından radikalleştirildiğini ve kullanıldığını dile getirmektedir (s. 311). Ortaçağlardan beri ideolojik söylem ile savaşların gerçek nedenlerinin aynı olmadığını (s. 313), paranın Tanrı'nın yerini almasından ve artan sayıda insanın Altın Buzağıya (para) tapmasından beri dünyayı uçuruma sürükleyen şeyin din değil ekonomi olduğunu savunmaktadır (s. 316). Yazar Balkanlar, Afganistan, Şattülarap ve Kafkaslardaki çatışmanın nedeninin petrol rezervleri olduğunu, ABD'nin Afganistan ve Irak işgalinin nedeni olarak da Basra Körfezi ve Hazar Denizi havzasındaki petrol ve doğalgaz kaynaklarını kontrol etme arzusu olduğunu söylemektedir (320-321).

Kendisi de bir Avrupalı olan yazar, “Avrupa neden kendi kendiyi yetinmiyor ve kendine şunları söylemiyor: yaşayalım ve yaşatalım, neden kendi küçük evimizi sağlamlaştırıp dünyanın başka yerlerinde yaşayan insanları rahat bırakmıyoruz... Yugoslavya bize dışarıya karşı tarafsız ve barışçıl, içeride ise hoşgörülü ve çok çeşitli olmanın ve bunu yaparken de kendi gelenekleriyle gurur duymanın mümkün olduğunu gösteren bir örnekti. Peki, bu yüzden yerle bir edilmek zorunda mıydı?” diyerek hem arzuladığı ‘ideal devlet’ özlemiyle hem de sitemiyle kitabını tamamlıyor (s. 324).

Kitabın isminin “Batılı Gizli Servislerden IŞİD'e Giden Yol” olarak isimlendirilmesi kısmen doğru olmakla beraber tamamen yayın evinin dikkat çekme ve pazarlama stratejisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kitabın üzerinde durduğu dönem kısmen 90 öncesi ve 2005 sonrasına değinse de genel olarak 1990-2005 arası, özellikle de 92 Bosna savaşı- 11 Eylül 2001 tarihlerini kapsamaktadır. Bundan dolayı kitabın isimlendirilmesinin “Batılı gizli servislerden IŞİD'e giden yolun Balkan ayağı ve 11 Eylül senaryosu” şeklinde isimlendirilmesi kitabın içeriği açısından daha doğru bir isimlendirme olurdu. Yazarın orijinali Almanca olan kitaplarının içinde ismi bu şekilde olan bir kitabının olmaması ve kitabın içeriğinde IŞİD isminin de hiç geçmemesi bunun diğer kanıtıdır. Yazarın özellikle CIA'i cihatçı savaşçıları önce Afganistan sonra Balkanlar ve şu anda Irak'ta kullanmakla eleştirmesi, savaşların asıl nedeninin ekonomi, günümüz açısından söylemek gerekirse, petrol ve doğalgaz rezervlerini kontrol etme arzusu olduğunu belirtmesi dinin ve etnisitenin bunun görünen yüzü olduğunu söylemesi doğru bir yaklaşımdır. Bununla beraber yazarın İzzet Begoviç gibi birini radikal İslamcı sayması, Esed muhaliflerini isyancı kabul etmesi, bunun aksine Esed'i halk kahramanı olarak görmesi, Sırp'ları sanki yurtlarını savunan özgürlük savaşçıları gibi göstermesi ve geçmişte Afganistan'ı işgal eden Rusya'yı barışçıl bir ülke gibi göstermesi yazarın tarafsızlığına gölge düşürmüştür. Bütün bunlara rağmen kitap özellikle Bosna savaşı-11 Eylül arasını kapsayan ABD'nin uluslararası çıkarları için -CIA aracılığıyla- Cihatçı grupları kullanmasını detaylı bir şekilde ele alan kaynak bir eserdir.

