

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ISSN: 2147-2521 | EYLÜL 2018, SAYI 13 | SEPTEMBER 2018, ISSUE 13

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Şevket YAVUZ
Dekan / Dean

Editörler / Editors

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ • Dr. Öğretim Üyesi Hülya ÇETİN

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Rananur FIRAT

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Serap USLU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şevket YAVUZ • Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Doç. Dr. Nimetullah AKIN

• Doç. Dr. Mehmet Ali YARLI • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ • Dr. Öğr. Üyesi Ahmed AL-ADAWY

Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ • Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR • Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTI

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, *Cumhuriyet Üniversitesi* • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi* • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, *Süleyman Demirel Üniversitesi* • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali COŞKUN, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi* • Prof. Dr. Alim YILDIZ, *Cumhuriyet Üniversitesi* • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Baki ADAM, *Ankara Üniversitesi* • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Bülent UÇAR, *Osmanbucuk Üniversitesi* • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi* • Prof. Dr. Celal TÜREK, *Ankara Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Cemal Abdullah AYDIN, *İstanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Hakkı ACUN, *Gazi Üniversitesi* • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Haniifi ÖZCAN, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, *Sakarya Üniversitesi* • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, *Atatürk Üniversitesi* • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. İsmail KÖZ, *Ankara Üniversitesi* • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, *Uludağ Üniversitesi* • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, *Sakarya Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, *Ankara Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, *Şehir Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, *Kastamonu Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet KATAR, *Ankara Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KAYA, *Atatürk Üniversitesi* • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Osman BİLEN, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, *Erciyes Üniversitesi* • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, *İstanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, *Sakarya Üniversitesi* • Prof. Dr. Remzi KAYA, *Uludağ Üniversitesi* • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi* • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, *Marmara Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Talat ALFARHAN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Doç. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU, *Uludağ Üniversitesi* • Doç. Dr. Vejdi BİLGİN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Veli URHAN, *Gazi Üniversitesi* • Prof. Dr. Veysel UYSAL, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Ziya KAZICI, *Marmara Üniversitesi*

Basım / Printing

Pozitif Matbaa

Çamlıca Mah. 145. Sk. No: 10/19 Yenimahalle/ ANKARA

Tel: 0312-3970031 E-posta: pozitif@pozitifmatbaa.com İnternet: www.pozitifmatbaa.net

İletişim / Corresponding Address

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel: 0286-2180018 (çhat: 6194) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/>

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Adem Dölek, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi* • Prof. Dr. Halim Öznurhan, *Erciyes Üniversitesi* • Prof. Dr. Abdullah Karahan, *Bursa Uludağ Üniversitesi* • Doç. Dr. Aytekin Özel, *Bursa Uludağ Üniversitesi* • Doç. Dr. Nimetullah Akın, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Doç. Dr. Ali Öge, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* • Doç. Dr. Necmettin Pehlivan, *Ankara Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Zikri Yavuz, *Ankara Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Gökdemir, *Kırklareli Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Hülya Çetin, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Necmettin Tan, *Fırat Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Yılmaz, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Haydar Dölek, *Fırat Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat Deniz, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Mansur Koçınkağ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Hüsamettin Yıldırım, *Fırat Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Yüceer, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğretim Üyesi Süleyman Sayar, *Bursa Uludağ Üniversitesi*

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 203. sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER

Osman Murat DENİZ "Dini Plüralizm: Dinler Yoluyla Kurtuluş mu, Dinlerden Kurtuluş Mu?"	7
Alpaslan ALKIŞ "Genetiği Değiştirilmiş Organizmaların (GDO) İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi"	31
Mehmet KARA "İbnü'l-Cezerî'nin Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşımı"	55
Fahri HOŞAB "Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi"	77
Aziz ESE "Karâfî ve Edilletü'l-Vahdâniyye fi'r-Red ala'n-Nasrâniyye İsimli Eseri"	97
Remziye SELÇUK "İzmirli İsmail Hakkı'da "Tasavvur"un Anlamı"	129
Osman Murat DENİZ "John Calvin'in Vahiy ve Kutsal Kitap Anlayışı"	139
Adnan ARSLAN "Endülüs Şairlerinden Hazim El-Kartâcennî'nin Sübhâniye Kasidesinde Yapısal Bütünlük"	169
KİTAP TANITIMLARI	189

Osman Murat DENİZ Mortimer J. ADLER, <i>Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği (Din Felsefesi İle İlgili Bir Deneme)</i>	191
Abdullah ÖZKAN Harun YILMAZ, <i>Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)</i>	195

MAKALELER

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2018, Sayı 13

Dini Plüralizm: Dinler Yoluyla Kurtuluş Mu, Dinlerden Kurtuluş Mu?

Osman Murat DENİZ*

Özet

Dini plüralizm günümüz din felsefesinin en canlı ve tartışmalı konularından biridir. Bunun nedeni kısmen de olsa din felsefesinin uygulandığı ve öğretildiği çevrenin artan bir şekilde çok kültürlü, çok inançlı, çok dinli bir ortama dönüşmesidir. 21. yüzyılın başları değişik dini geleneklerin farklı teolojilerinin dini plüralizmin meydan okumasına şahitlik ettiği bir dönem olmuştur. Dolayısıyla, dini plüralizm bir şekilde bütün teolojilerin ilgilenmek ve baş etmek durumunda olduğu bir olgudur. Bu makale dinlerdeki hakikat ve kurtuluş fikrinden hareketle dini plüralizm meselesine ışık tutmayı ve küreselleşme kapsamında metafiziksel dini plüralizmin nihai amacına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dini Plüralizm, Çeşitlilik, Hakikat, Kurtuluş, Küreselleşme, Deizm

Religious Pluralism: Salvation Through Religions or Salvation from Religions?

Abstract

Religious pluralism is one of the most vibrant and moot topics in the contemporary philosophy of religion. This is in part due to the increasingly multicultural (multi-faith, multi-denominational) environment within which the philosophy of religion is now practiced and taught. The beginning of the 21st century witnesses that religious pluralism is one of the most basic challenge for different theologies of various traditional religions. Thence, religious pluralism is one with which all theologies are somehow expected to cope and deal. The aim of this article is to shed on light to the problem of religious pluralism with reference to the idea of truth and salvation in religions and to bring some remarks to the ultimate aim of metaphysical religious pluralism within the context of globalisation.

Keywords: Religious Pluralism, Diversity, Truth, Salvation, Globalisation, Deism

Giriş

Sosyal ve kültürel bir olgu olarak dini plüralizm, “farklı dinlerin bir arada yaşamak durumunda kaldığında birbiriyle olan münasebetlerinin ne şekilde gerçekleşeceği” sorunudur. Herhangi bir dinin diğerinden üstün olduğunu ya da kendi paradigmasının mutlak hakikati bildirdiğini ve dolayısıyla tek kurtuluş yolunun tek bir dinde bulunduğunu iddia ettiği durumlarda dini plüralizm teolojik

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

ve felsefi bir problem haline dönüşmektedir. Dini plüralizmin çözülmesi zor bir problem haline dönüşmesi hakikatin ve kurtuluşun bütün dinlerde var olabileceği iddiasında kendini göstermektedir.¹ Bir başka deyişle, dinlerin hakikat iddialarının ampirik olarak doğruluğunun ve/veya yanlışlığının gösterilebilir olmayışı; yaşayan dünya dinlerinin hakikat iddialarının çatışması, dolayısıyla “bir yandan dinlerin metafizik farklılık ve çelişkileri diğer yandan müntesiplerinin kurtuluşu meselesi” dini plüralizm sorununu doğurmaktadır.² Din ile hakikat alanı arasında bir bağ görmeyenlerin dini plüralizm ile ilgili bir sorunu yoktur. Dinlerin çeşitliliği karşısında doğruluk ve yanlışlık ile ilgili sorular varsa, işte o zaman ‘dinlerin plüralizmi ve hakikatin birliği’ hakkında bir sorununuz var demektir. Bu sorun, “dini özgürlük, ibadet özgürlüğü ile dini kurumların, toplumların, pratiklerin ve belirli bir toplumdaki veya dünyadaki inançların çeşitliliğinin” hoş görülmesini ya da tahammülünü temin etmeye ilişkin değil; şayet dinde herhangi bir hakikat varsa, bu çeşitlilik içerisinde söz konusu hakikatin nerede bulunduğu ile ilgilidir.³

Bilişim teknolojilerinin hızlı gelişimi ile birlikte küreselleşmenin ivme kazandığı günümüz dünyasında farklı dinlere mensup insanların birbirleriyle olan temaslarının ve ilişkilerinin yeni bir çehre kazandığı açıktır. Ekonomi, sanat, kültür ve bilim alanındaki gelişmelerin uluslararası aktarımı, bilgi toplumu olma yolunda yaşanan değişimler, küreselleşme sürecinin yarattığı medeniyetler arası karşılaşma, ticaret, turizm ve eğitim ilişkilerinin artması kültürel bir bütünleşme düşüncesini tartışılır hale getirmiştir. Çeşitlilik ve çoğulculuk, yeni toplumun sık kullandığı iki kavram haline gelmiştir. Bununla birlikte elbette ki çeşitli dinlere mensup insanların birbirleriyle temasa geçmeleri yeni bir fenomen değildir. Her din farklı dini inançların hüküm sürdüğü bir ortamda doğmuş ve yayılmıştır.⁴

20. yüzyılın ortalarından itibaren uluslararası bilgi alışverişinin ve karşılıklı ilişkilerin etki alanının genişlemesi sonucu dini plüralizm modern bir problem olarak gündemdeki yerini almıştır. Zira plüralizm meselesinin gündeme gelişi tek başına dinlerin ya da din mensuplarının birbirleriyle olan ilişkileri ile sınırlı olmamıştır. 1960'lardan itibaren kendini açıkça gösteren temel mesele kültürlerin ve ülke

¹ Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s. 10.

² M. Kazım Arıcan, “Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Cilt: XV, Sayı: 1, ss. 71-98, s.72.

³ Mortimer J. Adler, *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, *Din Felsefesi ile İlgili Bir Deneme*, çev. Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014, s. 20.

⁴ Michael Peterson ve diğerleri., *Reason and Religious Belief*, Oxford University Press, New York, 2003, s. 268.

halklarının karşılaşması ile sonuçlanan ve dünya toplumunu gittikçe birbirine yakınlaştıran kültürel küreselleşmedir.⁵ Dolayısıyla plüralizmi toplumları kültürel anlamda birbirine benzeten ve dünyayı tekleştiren küreselleşmenin içeriğinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Bugün herkesin dilinde olan küreselleşme kavramı, Anthony Giddens'ın ifadesiyle, "bizlerin giderek artan bir biçimde tek bir dünya içinde yaşadığımız, öyle ki bireylerin, grupların ve ulusların birbirine bağımlı hale geldiği olgusuna" işaret etmektedir.⁶

Küreselleşmenin getirdiği dini problemler çeşitli şekillerde kendini göstermektedir. Öncelikle eski dini problemler tekrar tartışılmaya ve bir sorun olarak görülmeye başlanmıştır. Buna verilebilecek en güncel örnek, dinlerin 'kurtuluş' öğretisini öne çıkaran söylemleridir. Buna göre, büyük ve kadim dinlerin tümü, müntesiplerine sahip oldukları inanç sisteminin dünyevi ve uhrevi kurtuluşuna götüren yegâne yol olduğunu ısrarla vurgular. Dinler arası iletişim ile birlikte öteki dinler hakkındaki güvenilir bilgilerin artmasıyla, kurtuluş hareketinin tek olmadığını söyleyen dinî çoğulculuk ve küresel ahlak tezleri öne sürülmüştür. Bu yaklaşımlar, kadim dinlerin süregelen varlığı ve tüm dinlerin doğru olabileceği tezi üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda, dünyevileşmenin ve bireyselleşmenin bir sonucu olarak değerlendirilebileceğimiz ve kurtuluş motifi ile bezenmiş Yeni Çağ Dini akımların dini plüralizm sorununun bir parçasını oluşturduğunu belirtmek gerekir.⁷ Bu noktada, dinî çokluk ile dinî plüralizmi birbirinden ayırt etmek önemlidir. Dinî çokluk, dinî farklılık ve çeşitlilik gibi olgusal ve doğal bir durum belirtirken; dinî plüralizm bütün dinlerin teolojik açıdan eşdeğer olduğunu söylemektedir."⁸

Toplumsal bir olgu haline gelmiş olan dini çeşitlilik ve etkileşim meselesine nihai çözüm yolu olarak nihai gerçekliğin aşkın birliğini savunan dini plüralizm tezini öneren küreselleşme; böylece dini değerleri yeniden yorumlamakta ya da onların yerine Amerikan veya Anglosakson Protestan değerlerle uyumlu yeni değerler ikame etmektedir. Böylece dinleri tek bir çatı altında toplama yolunda ciddi

⁵ Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, s. 10.

⁶ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 83; Adnan Mahiroğulları, "Küreselleşmenin Kültürel Değerler Üzerine Etkisi", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı 50, 2005, ss. 1275-1288.

⁷ Ramazan Biçer, "Küreselleşme: İslam Teolojisi Bağlamında Bir Yaklaşım", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18, Yıl: 2008, ss. 49-88, s. 71.

⁸ Ancan, "Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik", s. 98; Bkz. Recep Kılıç, "Dini Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, sayı:19, 2004.

bir mesafenin alınmış olacağı söylenebilir.⁹ Fransız misyoner Maurice Borrmans'ın (1925-2017) şu ifadeleri meseleyi açıklamaktadır:

Kur'an'ın ve Yeni Ahit'in belirli temel ayetleri üzerinde daha derin bir tefekkür ve daha manevî düşünmek yeni bakış açılarına kapı açacaktır. Eski Ahit ve Kur'an tarafından sunulan katî cevaplar yeniden yorumlanmak ve onların iletildikleri tarihsel kontekstle ilgili olarak mukayese edilmek zorunda olacaktır. Öte yandan bu temel ayetler güvenilir ve sosyal ve siyasal eşitlik veya hiyerarşik dini çoğulculuğu garanti edecek bir tarzda, dinî gruplar arasında organize edilecek yeni ilişkilerin modern bir değerlendirilmesi için genel prensipler temin edilebilir. Bu tüm insanların huzurunda, bazen de Tanrı'nın huzurunda yapılan insan haklarına saygıyı bütün vatandaşlarına garanti etmek zorunda olan modern bir devletin yapısı altında olacaktır.¹⁰

Küreselleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve bir din yorumu olarak nitelendirilebileceğimiz dini plüralizm, günümüz dünya dinlerini Tanrı'ya eşit seviyede ulaştıran yollar olarak kabul eden modelin adıdır ve hakikat değeri açısından aralarında epistemolojik bir ayrımı kabul etmez. Tanrı'ya ulaştıran yollar çeşit çeşittir.¹¹ Dini plüralizmin hakikat konusundaki bu söylemi onu, günümüzde revaçta olan çok kültürlülük, görecelilik ve postmodernizm gibi akımlara yaklaştırmaktadır. Plüralistler, değişik dinlerin hakikat iddiasında bulunmaları sorununun çözümünde küreselleşme sürecine uygun olarak, özgürlük, eşitlik, çoğulculuk gibi demokrasinin evrensel değerlerini bir araç olarak kullanmaktadırlar. Bu noktada, basitçe, her bakımdan birbirine rakip çeşitli dinlerin bir arada barış ve güven içinde yaşamaları anlamında “kültürel dini plüralizm” ile söz yerindeyse hakikat değeri bakımından dinleri birbirinin rakibi görmeyen ve bir balkıma dinlerin aşkın birliğini savunan “metafizik dini plüralizm” arasında önemli bir farkın olduğunun altı çizilmelidir.¹² Birincisinin doğru olması, ikincisinin de mantıken

⁹ Recep Kılıç, “Küreselleşme ve Değer İlişkisinde Dinin Yeri”, *Felsefe Dünyası*, 2005/1, Sayı 41, ss. 79-90, s. 84-85.

¹⁰ Maurice Borrmans, “Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Dini Çoğulculuk ve Sınırları”, Çev. Süleyman Turan, *Marife Dergisi*, Yıl 4, Sayı 2, Güz 2004, ss. 267-278, s. 278.

¹¹ M. Kazım Arıcan, “Dini Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XV, Sayı 2, 2011, ss. 21-38, s. 23.

¹² Kılıç, “Dini Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?”, s. 14; Recep Kılıç, *Dinî Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 62. Kültürel Dini Plüralizm ve Metafizik Dini Plüralizm arasındaki ayrım için bkz. Osman Murat Deniz, “The Possibility of Religious Pluralism in Turkey at the Crossroad of the Traditional and Global Existences”, *Danubius - The Journal of the History Museum from Galati*, no. XXXIII, 2015, s. 7-8. Dini Plüralizmin kavramsal bir analizi için bkz. Elise Roumeas, “What is Religious Pluralism”, *Religious Pluralism*,

doğru olmasını gerektirmese de, kültürel plüralizmin, metafizik plüralizme ortam ve zemin hazırladığı söylenebilir.

Dini plüralizmin bir mesele haline gelmesinin bir nedeni de yine 1960'lı yıllardan itibaren Roma Katolik Kilisesi'nin diğer dinlere olan yaklaşımının değişmesidir. Sübjektif ve önyargılı yaklaşımlar yerine bilimsel objektifliğe ve tarihi gerçeklere uygun bir biçimde kaba oryantalist bilgilerin yeniden değerlendirilmesi ve bunun sonucunda İslam'ın özellikle bilim ve felsefe alanındaki mirasının takdir edilmesi Kilise'nin İslam dinine bakışını yeniden gözden geçirmesinde etkili olmuştur.¹³ 1965'teki II. Vatikan Konsili tarafından yayınlanan, "Hıristiyan olmayan dinlerle kilisenin ilişkisi" üzerine sunulan deklarasyonda, İslam dini hakkında olan bölümde, Kilise'nin tek, var olan, merhametli ve her şeye gücü yeten, yerlerin ve göklerin yaratıcısı ve insanla konuşan Tanrı'ya ibadet eden Müslümanları takdirle kabul ettiği bildirilmiş ve Kilise, Müslümanları barışı, sosyal adaleti ve ahlaki değerleri korumada birlikte çalışmaya çağırmıştır.¹⁴ Dolayısıyla dini plüralizm problemi dinlerin diğer dinlere bakışının yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliğine işaret eder ki, öncelikle ilahiyatçıların diğer dinlere bakışlarını yeniden düzenlemeleri sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte, farklı dini inanç sistemlerinin doğurduğu birbiriyle çatışan hakikat iddiaları sorunu da din felsefesinin ana konularından biri haline gelmiştir. Fakat öyle görünüyor ki dini plüralizm probleminin çözümlenmesinde dinler tarihi, din psikolojisi, din sosyolojisi gibi din bilimlerinin yanı sıra diğer felsefe disiplinlerine de gereksinim vardır.¹⁵

Din fenomenolojisi ve dinler tarihi çalışmaları göstermiştir ki, çeşitli dinlerin inançları, ritüelleri ve uygulamaları arasında önemli benzerlikler vardır. Fakat "bütün dinler için ortak bir öz var mıdır?" sorusunu yanıtlamayı zorlaştıran derin ve dikkate değer farklılıkların mevcudiyeti de inkâr edilemez.¹⁶ Örneğin, Tanrı fikrine yer vermeyen Theravada Budizmi teist değildir. Geleneksel Hıristiyanlık teslise inanır. Hinduizm politeisttir. Oysa İslam ve Yahudilik katı birer monoteist dindir.

A Resource Book, ed. by, Aurélie Bardon, Maria Birnbaum, Lois Lee, Kristina Stoeckl, European University Institute, Italy, 2015, 11.

¹³ Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, s.12.

¹⁴ W. Montgomery Watt, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, çev. Fuat Aydın, Birey Yay., İstanbul, 2000, s. 212.

¹⁵ John Hick, "Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 195.

¹⁶ Bkz. Şevket Özcan, "Dini/Dinleri Boyutsal Açından İnceleme Modelleri: Ninian Smart, Frank Whaling ve Bryan Rennie Örneği", *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2, 2017, ss. 61-80.

Daha birçok derin özsel farklılıklar zikredilebilir.¹⁷ Öyle ki, nihai gerçekliğin doğası, ilahi fiillerin nasıl gerçekleştiği, insanın evrendeki yeri ve amacı hakkında dinlerin birbirinden farklı ve uzlaştırılması güç kurtuluş ve doğruluk iddiasında buldukları görülür. İlahi doğa zati midir, gayri zati midir? İlahi varlık insanda bedenleşir mi? İnsan öldükten sonra tekrar dünyaya gelir mi? Kitab-ı Mukaddes, Kur'an-ı Kerim, Bhagavad Gita Tanrı kelamı mıdır? Hıristiyanlığın insanın mutluluğu ve kurtuluşu için söyledikleri doğru ise, Hinduizm'in söyledikleri büyük ölçüde yanlış olmak zorunda değil midir? İslâm'ın bildirdiği iman esasları doğruysa, bu diğer dinlerin iman esaslarının yanlış olduğu anlamına gelmez mi?¹⁸ Dolayısıyla muhtelif dinlerin hem benzer hem de farklı doğruluk iddialarında bulunması, temel bir soruyu ortaya çıkarmaktadır. Bir dinin savunucusu diğer bir dinin doğruluk iddialarına nasıl yaklaşmalıdır? Ya da şöyle de sorulabilir: Bir din mensubu diğer bir din mensubunun savunduğu inançlara nasıl bakmalıdır?¹⁹

Günümüz din felsefesinde dinlerin ya da farklı din mensuplarının birbirine bakışı dışlayıcılık/tekelcilik, kapsayıcılık/inhisarcılık ve plüralizm/çoğulculuk şeklinde üçlü bir kavramsal tasnife tâbi tutulmaktadır. Bir başka deyişle dinlerin birbirlerine bakışlarını bu üç kavram temelinde geliştirilen teolojik ve felsefi yaklaşımlardan biri ile açıklamak mümkündür.²⁰ Bu noktada vurgulanması gereken en önemli husus bu kavramsal tasnifin neye göre yapıldığıdır. Her üç kavram, bütün dinlerin insana yönelik temel çağrısını oluşturan uhrevi felah ve kurtuluş fikri esas alınarak oluşturulmuştur. Burada kastedilen kurtuluş hiç şüphesiz, insanlığın yeryüzündeki problemlerini çözerek barış, mutluluk, esenlik ve refah içerisinde yaşamasını içermekle birlikte, asıl olarak ölüm sonrası hayata ilişkin kurtuluştur. İnsanın varoluşsal anlam arayışına cevap veren ve hayatına anlam kazandıran bu fikre/meseleye değinmeyen bir din olmadığı gibi, dinlerin asli gayelerinden birisi insanlığın kurtuluşuna yöneliktir. Amacını kurtuluşa yöneltmeyen hiçbir din olmadığı gibi, bu mesele insanın var oluşuyla yakından ilgilidir. Dolayısıyla, bir dinin diğerine bakışında kurtuluş düşüncesi etrafında kurgulanmış bir inanç ağını

¹⁷ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 269

¹⁸ Hick, "Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç", s. 196.

¹⁹ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 269.

²⁰ John Hick, "Religious Pluralism", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, Cilt 12, New York, 1987, s. 331.

esas almasının boşuna olmadığı açıktır.²¹ Buna göre, ileride detaylandırılacağı üzere, dışlayıcılık yalnızca bir tek dinin kurtuluşa ulaştırabileceğini öngörür.²² Plüralizm bütün dinlerin insanı kurtuluşa ulaştırabileceğini iddia eder.²³ Bütün dinlerin ya da büyük dinlerin inançlarının aynı gerçekliğe delalet ettiğini ve böylece her birinin insanları eşit ölçüde kurtuluşa götürebileceğini ileri sürerek dini inançlar arasındaki farklılıkların aşılabileceğini ileri süren bir yaklaşımdır. Buna göre her dini gelenek, kendi taraftarlarını kurtuluşa ulaştırma noktasında eşit geçerliliğe sahip olmaktadır.²⁴ Bu ikisinin arasında muğlak bir yerde duran kapsayıcılık ise, diğer dinlerde manevi bir derinlik olduğunu kabul etmekle ve böylece onlarda ilahi bir unsurun var olduğunu onaylamakla birlikte, kurtuluş için yeterli olmadıklarını kabul eder.²⁵ Bu kısa tanımlardan da anlaşılacağı gibi, sadece dini plüralizm metafizik içeriklerine bakmaksızın tüm “dinler yoluyla kurtuluş” fikrini savunmaktadır.²⁶ Buna karşın, bu fikrin örtülü bir biçimde “dinlerden kurtuluş” idealini ilan ettiği ve yerleşen dinlerin üstünde tek, birleştirilmiş, küresel bir din modelini içerdiği savunulabilir. Buraya kadar kısaca dini plüralizm problemini ve teolojik implikasyonunu göstermeye çalıştıktan sonra, meselenin teorik boyutunun ve plüralistlerin ortaya serdikleri hipotezlerin incelenmesine geçebiliriz.

Hakikat ve Kurtuluş Ekseninde Dini Plüralizme Bir Bakış

Dini plüralizmin başta gelen savunucularından Hıristiyan din felsefecisi ve teolog John Hick'e (1922-2012) göre dini plüralizm tabiri, fenomenolojik açıdan bakıldığında ve dinler tarihinin gösterdiği gibi hem dini geleneklerin çokluğunu hem de her bir gelenek içerisindeki değişimlerin çokluğunu ifade eder. Felsefi olarak ise, dini plüralizm bu geleneklerin farklı ve rekabet eden iddialarıyla birlikte, aralarındaki ilişkiyi dile getiren şu teoriyi ifade eder: “Büyük dünya dinleri, tek bir tane olan Nihai, gizemli, İlahi Gerçekliğin çeşitli şekillerde tasavvur edilip, farklı

²¹ Michael Peterson ve diğerleri, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford University Press, New York, 1996, s. 514; Fuat Aydın, “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)” *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, Yıl:1, Cilt:1, Sayı:1, ss. 71-101, s. 98; Şevket Özcan, “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Haziran 2016, Cilt: 19, Sayı: 48, ss. 203-224, s. 221; Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, s. 12-13.

²² Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 270.

²³ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 273.

²⁴ M. Kazım Arıcan, “Dini Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi”, s. 23

²⁵ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 270.

²⁶ John Hick, “Religious Pluralism and Salvation”, *Faith and Philosophy*, Vol. 5, No. 4, October 1988, s. 366

kavramlarla dile getirilmesinin ve O'nun karşısında neler yapılabileceğinin birer ifadesi ve örneğidir."²⁷ Hick, insanın kurtuluşu noktasında büyük dünya dinlerinin Tanrı'ya ulaştırabileceğini belirtirken, "plüralist hipotezin mevcut dinlerin yerine geçmeye çalışan yeni bir din" olmadığını, bunun yerine "küresel dini durumun felsefi bir yorumu" olduğunu ifade eder. Her bir dini gelenek her nasılsa öyle kalacak, yerel anlamda yaşamaya devam edecektir.²⁸ Bu hipotezi öncelikle rakibi diyebileceğimiz dışlayıcılık ile karşılaştırıp aralarındaki farkı göstererek meseleye yaklaşabiliriz.

Dışlayıcılık, tek bir dinin hakikati öğrettiğini ve kurtuluşa götüren yolu gösterdiğini belirten görüştür. Bu görüşe göre, kişinin dinin nihai gayesi olarak düşündüğü kurtuluş, felah ya da necat yalnızca belli bir dinin içinde veya vasıtasıyla elde edilebilir. Diğer dinlerde belli belirsiz hakikatler bulunuyorsa da kurtuluş veya necat tek başına belli bir dinle sınırlıdır ve sadece o din bu yolu sağlayabilir. Diğer dinlerin mensupları, hak dinin mesajını açık bir biçimde almaları koşuluyla, dindarlıklarında samimi ve ahlaki davranışlarında dosdoğru olsalar bile kendi dinleri aracılığıyla kurtuluşa ulaşamazlar. Kurtuluşa nail olmaları için tebliğ muhatap olmaları ve yegâne yolun doğruluğunu kabul etmeleri gerekmektedir.²⁹

Monoteist dinlerin doğaları gereği dışlayıcı bir tutum içinde olduklarını söylemek mümkündür. Çünkü dışlayıcılık, yeni bir vahyin ürünü olarak ortaya çıkmaya başlayan ve kendisine yayılma zemini bulabilecek bir çevrede yerleşmeye çalışan herhangi bir dini hareketin ilk başta doğal olarak takınması gereken bir tavrıdır. Hristiyanlar, Yuhanna İncilinde Hz. İsa'ya atfedilen "yol ve hakikat ve hayat benim, ben vasita olmadıkça, Baba'ya kimse gelmez."³⁰ şeklindeki sözlerini önemle vurgularlar. Hristiyan dışlayıcılığı M.S. 3. yüzyılda 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' (*extra ecclesiam nulla salus*) dogmasını kabul ederek zirvesine ulaşmıştır.³¹ İslamiyet'te bu görüş 'kurtuluş İslam'dadır' şeklinde formüle edilir. Hz. Muhammed tüm insanlığa gönderilen rahmet peygamberidir. Sadece, ona verilen Kur'an-ı Kerim insan sözü karışmamış Allah kelimadır. İki dünya mutluluğunu kazanmak isteyen

²⁷ Hick, "Religious Pluralism", *The Encyclopedia of Religion*, s. 331.

²⁸ Paul E. Krisak, "The Religious Pluralism of John Hick: a Critique" *Masters Theses*, 37, Liberty University, 2000, s. 3.

²⁹ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 270.

³⁰ Yuhanna, 14:6.

³¹ Bkz. Baki Adam, "Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslam'a Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 41, Sayı 1, Yıl 2000, ss. 195-224, s. 197.

her insanın Kur'an-ı Kerim'in ve İslam peygamberinin bildirdiklerini kabul ederek hayatına tatbik etmesi gerekir. Çünkü, "Allah katında tek din İslam'dır."³² Hinduizm ve Budizm gibi monoteist olmayan dinler de insanlığa evrensel ahlaki ve dini bir mesaj iletmeyi amaçlar. Örneğin Budizm'de, sadece Buda'nın öğretisinin insanlığı içinde bulunduğu ızdırıp ve yanılsamadan kurtarabileceğine inanılır.³³

Dışlayıcılığın çelişmezlik ilkesine dayanan en temel iddiası, dinlerin birbirine uymayan doğruluk iddialarına sahip olduğu, dolayısıyla birbiriyle uzlaştırılmayan doğruluk iddialarının her ikisinin birden doğru olamayacağıdır. Zira, "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" itiraf etmemiz gerekir.³⁴ Çelişmezlik ilkesini dine uyguladığımızda, her din "ben doğruyum, hakikat benim, diğerleri yanlış" diyeceğinden dışlayıcı olmaya mecburdur.³⁵ Bu yüzden dinlerin hakikat iddialarının çatıştığı yerde en azından bir iddianın yanlış olması gerekir. Ayrıca dışlayıcı yaklaşımı benimseyenlerin çoğu, kurtuluşun Tanrı'nın ilahi inayetine bağlı olduğuna inanır. Dinin içeriğini oluşturan inançlar, değerler ve pratikler dini tecrübenin, ilahi olanla karşılaşmanın dolayısıyla ilahi vahyin/esinin ürünüdürler.³⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere dışlayıcılığın temel mantığı Tanrı'nın kurtuluş için insanlara tek veya son bir din gönderdiğidir. Dolayısıyla dini çoğulculuğu savunanların göreceli hakikat anlayışını benimsemekten başka bir seçeneği yoktur. Böylece dini çoğulculuk modelinde göreceli dini hakikat anlayışı hem dışlayıcı hakikat iddialarını eleştirmede hem de küresel bir teoloji oluşturmada merkezi öneme sahip gözükmemektedir.³⁷

Dün olduğu gibi bugün de Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sih Dini, Konfüçyanizm ve Taoizm gibi milyonlarca müntesibi olan yaşayan inanç sistemlerine sahibiz. Birbirine rakip dinlerin varlığı gerçeği, küreselleşme ile birlikte günümüz insanını plüralizm problemi ile yüz yüze

³² Al-i İmran, 19. Diğer ayetler ve İslam'ın dışlayıcı tutumunun değerlendirilmesi için bkz. Mesut Erdal, "Kur'an'a Göre Ehl-i Kitab'ın Uhrevi Felah ve Kurtuluşu Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 1, 2002, s. 2-3.

³³ Hick, "Religious Pluralism", *The Encyclopedia of Religion*, s. 331.

³⁴ Mehmet Şükrü Özkan, "Paul F. Knitter'in Tanrı Merkezli Dini Çoğulculuk Modeli ve Hristiyanlık Yorumu", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt VI, Sayı 12, 2015/2, s.13.

³⁵ Mehmet Şükrü Özkan, *Başarısız Bir Hipotez Dini Çoğulculuk*, Mardin, 2017, s. 64.

³⁶ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 270-271.

³⁷ Özkan, "Paul F. Knitter'in Tanrı Merkezli Dini Çoğulculuk Modeli ve Hristiyanlık Yorumu", s. 13. Küresel bir teolojinin imkânı ve küreselleşme ile ilişkisi için bkz. Şamil Öçal, "Küreselleşme ve Küresel Teoloji Arayışları", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 4, Sayı 1-2, Bahar-Güz 2009, ss. 103-122.

getirmekte ve cevabı aranan bazı soruları ön plana çıkarmaktadır: “Kendini bu dinlerden sadece birine teslim etmek makul müdür? Son doğruluğu tek bir din içerebilir mi? Sadece tek bir din mi kurtuluşu sağlar?”³⁸ Plüralistler elbette ki bu sorulara olumsuz cevap verirler. Plüralizmin görüşüne göre, günümüz yaşayan dünya dinleri, Nihai'nin (Ultimate) veya Gerçek'in (Real) farklı algılayışlarını ve kavrayışlarını ve de O'na verilen farklı cevapları temsil ederler. Her bir din ben-merkezcilikten gerçeklik-merkezciliğe doğru insanın varoluşsal dönüşümünde bağımsız bir yerde dururlar. Böylelikle büyük dini gelenekler, insanların kurtuluşu için alternatif yollar olarak kabul edilebilirler.³⁹

Paul Tillich (1886-1965) ve John Hick gibi Hristiyan teolojisi bünyesinde kalarak, plüralist perspektife en önemli katkıyı yapanlardan birisi olan Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), birbiriyle çatışan dini hakikat iddiaları probleminin temelinde yatan yaygın ve bilinen anlamıyla “din” kavramına karşı çıkar. Ona göre din diye kavramsallaştırdığımız gelenek tarihi gelişimi izlenebilen ve coğrafi haritası çıkarılabilen ampirik beşerî bir olgudur.⁴⁰

Tarihsel fenomenoloji çerçevesinde dinleri değerlendiren Smith, bütün dinlerin aynı oranda kurtuluşa götürebileceğini öngörürken, dinler arasındaki farklılıkların ve hatta çelişkilerin birikimli/kümülatif gelenek kavramına başvurularak çözülebileceğini iddia eder. Buna göre, dinlerin zahiri yönünün içerisine dahil edilebilecek olgular, tarihi süreç içerisinde çevreden etkilenerek şekillenmiş ve son haline mevcut dinlerde ulaşmıştır. Kümülatif geleneğin sebep olduğu bu değişikliklerin hiçbir önemi yoktur ve herhangi bir dinin insanı kurtuluşa ulaştırmasına engel teşkil etmemesi gerekir.⁴¹ Meseleye epistemolojik bir perspektiften yaklaşan Smith, dini hakikati önermesel terimlerle düşünmek yerine doğru ve yanlış insanın bireysel yaşamında aramayı ve değerlendirmeyi önerir.⁴² Smith'e göre hakikat önermesel olarak anlaşılabilir; çünkü önerme zamandan, onlara inanan bireylerden ve bakış açılarından ayrılmış gibi yanlış veya doğru şeklinde düşünülemez. Aksine önermelerin ve inançların tek tek kişilere ne anlama geldiğine bakılarak hakikat insanca görülmelidir. Doğruluk belli bir zaman ve mekânda, belli

³⁸ C. Stephen Evans, “Tek Bir Din Doğru Olabilir mi?”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, der. ve çev., Cafer Sadık Yaran, Etüt yayınları, Samsun, 1997, s. 211.

³⁹ Hick, “Religious Pluralism”, s. 331; Hick, “Religious Pluralism and Salvation”, s. 366-367.

⁴⁰ Hick, “Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç”, s. 197.

⁴¹ Peterson, *Philosophy of Religion*, s. 515-516.

⁴² Evans, “Tek Bir Din Doğru Olabilir mi?”, s. 212.

bir tarihsel perspektif içinde gerçeklik bize nasıl görünüyorsa öyledir. Doğru yaşamlara neden olabilmeleri anlamında dinlerin hepsi doğru olabilir. Dolayısıyla hakikat insanca bir anlayıştan ibaret olduğundan, istenildiğinde yanlış istenildiğinde doğru gösterilebilir.⁴³ Smith'e verilebilecek en kestirme cevap, o halde onun bu tezinin de istenildiğinde yanlış olduğunun gösterilebileceğidir.

Dini hakikatin kişisel olarak kendimize mal edilmiş olması gerektiği hususunda Smith'e hak verilebilir. Fakat başka dinlerin inanç önermeleri yanlışken bir dinin önermesel iddialarının doğru olması mümkündür. Nesnel hakikat iddiası eleştiriye açık olmakla birlikte yine bir dinin nesnel olarak doğru olduğu savunulabilir. Nesnel hakikat önemsiz bir mesele de değildir. Örneğin bir Hıristiyan Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna inanıyorsa, bu inancı içselleştirmesi onun için her şeyden önemliyse de kendisi için doğru bir önermedir.⁴⁴ Dahası, Kierkegaard gibi fideistler dinî imanda gerekli buldukları hakikati içsel bir bağlılığı ilgilendiren öznel bir mesele olarak görmelerine karşın mutlak hakikat iddiasından vazgeçmezler.⁴⁵ Kierkegaard'a göre, "Yeni Ahit, en yüksek hakikatin, insanı kurtuluşa götüren hakikatin, insana dışarıdan geldiğini, önceden verili olmadığını öğretir."⁴⁶ Tanrı, hakikati ve kurtuluşu insanlara vermek zorundadır. Tanrı sadece hakikati değil, onunla birlikte hakikati anlamak için gerekli koşulu, yani imanı da bahşeder.⁴⁷ İster nesnel hakikatten ister öznel hakikatten bahsedelim, iman edilen hükmün modalitesi zorunludur. Dinin içerdiği tüm bilgiler o dinin taraftarlarınca doğru olarak kabul edilir. Bu kabullere ters düşen diğer dinlerin tüm bildirdikleri yanlış olmak zorundadır. Aksi halde bu hususta çoğulculuğun kabulü Tanrı'nın sıfatlarına ters düştüğü gibi, inanç bağının da zayıflığını gösterir. Bu yüzden imanının onu kurtuluşa erdireceğinden emin olan bir kimsenin inançlarının doğruluğundan şüphe etmesi ve başka alternatiflere yönelmesi beklenemez.⁴⁸ Kuşkusuz tek bir hakikat vardır fakat bir dini inanç önermesi bir birey için Smith'in belirttiği gibi sadece doğruluğunun basitçe kabulü ve içselleştirilmesi ile doğru olamaz. Hz. İsa gerçekten Tanrı'nın oğlu değilse, ne kadar samimi olursa olsun,

⁴³ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 275.

⁴⁴ Evans, "Tek Bir Din Doğru Olabilir mi?", s. 213.

⁴⁵ Peterson, *Philosophy of Religion*, s. 57.

⁴⁶ Osman Murat Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa, 2012, s. 254.

⁴⁷ Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, s. 255-256.

⁴⁸ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s. 211.

ebedi kurtuluş söz konusu olduğunda bu sözde hakikati içselleştirme ya da kendine mal etme o kişi için ölümcül bir hatadır.⁴⁹

Plüralizmi Hıristiyan geleneği çerçevesine formüle etmeye çalışan isimlerin başta gelenlerinden John Hick, dinlerin nesnel hakikat iddiasında bulduklarını ve iddiaların görünüşte çatıştıklarını kabul etmekle Smith'ten ayrılır. Meseleye yaklaşımı daha çok ontolojik bir karakter arz eder ve tümevarım yöntemini kullanır. Birbirinden farklı dini tecrübe ve düşünce akımlarından yola çıkarak geleneklerin tek bir *Nihaî Gerçeklik*'in farklı farkında oluşlarını temsil ettiği teorisine varılabileceğini iddia eder.⁵⁰ Hick'i dini plüralizmi savunmaya götüren nedenlerin başında, *Faith and Knowledge* başlığıyla yayımladığı doktora tezinde de belirttiği üzere, dini geleneklerin kaynağını oluşturan dini tecrübe meselesi gelmektedir. Hick bir başka neden olarak da “doğuştan getirdiğimiz dini temayüllere” işaret etmektedir.⁵¹

Dinlerin kurtuluşa ulaştırma noktasında eşdeğer olduğunu savunanlar içerisinde meseleyi daha sistemli ve felsefi bir zeminde ele alan Hick'e göre, dinin özünde yer alan ana unsur, bir takım teolojik hakikatler değil, dinin insan ve toplum hayatında yol açtığı ahlaki dönüşümler ve değer dünyasındaki sonuçlarıdır. Hiçbir dinden hak ya da batıl olarak bahsedilemeyeceğini iddia eden Hick'e göre, dinin temelinde hakikat değil kurtuluş fikri bulunmaktadır.⁵² Fakat öyle görünüyor ki Hick, görüşünü oluştururken semavi dinlerin geleneksel öğretisini değil kendi kurtuluş anlayışını esas almaktadır. Şekilsel farklılıklara rağmen Smith ve Hick'in her ikisinin de kurtuluşa götürme noktasında dini gelenekler arasındaki çatışmayı gidermeyi amaçladıkları söylenebilir. Şöyle ki; onlara göre dini geleneklerin bahsettiği kurtuluş anlayışından farklı bir kurtuluş yorumunda bulunulabilir. Bu anlayış temelinde “Smith bireysel imanı Hick ise ben-merkezlilikten gerçek-merkezliliğe dönüşümü kurtuluş ilkesi olarak” benimsemiştir. Kısacası, “Smith, her dini gelenek içerisindeki dindar bireyin, bireysel imanından yola çıkarak eşit kurtuluş imkânına sahip olduğunu, Hick her dini gelenek içerisinde meydana

⁴⁹ Evans, “Tek Bir Din Doğru Olabilir mi?”, s. 213.

⁵⁰ Hick, “Religious Pluralism”, s. 333.

⁵¹ Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 98.

⁵² Latif Tokat, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?” *Milîl ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, Mayıs – Ağustos 2007, s. 58; Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, s. 18.

geldiğini düşündüğü dönüşüm sebebiyle aynı şekilde dinlerin kurtuluş açısından eşit imkâna sahip olduğunu düşünmektedir.”⁵³

Hick, Hristiyanlıktaki dini tecrübenin Tanrı hakkında insanların uydurduğu düşsel ve kurgusal bir tasarım olmadığına ve Mutlak ile karşılaşma ve O'na karşılık verme olduğu düşüncesine tüm kalbiyle inandığını söyler. Diğer büyük dünya dinleri de aşkın varlık ya da nihai gerçeklik olarak nitelendirilen doğüstü gücü kendi tecrübe biçimlerinde nakletmektedirler. Dolayısıyla onların bu tecrübesi insan hayatına aynı tarzda ahlaki ve dini etkide bulunduğundan Mutlak olana gerçek cevap teşkil ederler.⁵⁴ Dinler en temel ahlaki sezgi düzeyinde ortak bir ölçüt kullanmaktadırlar. Özgeci bir bilinçle, sevgi ve merhamet hisleri duyarak başka insanları umursamak bütün dinlerin ahlak geleneğinde merkezi ve normatif bir rol üstlenmektedir. “Kendimize değer verdiğimiz gibi başkalarına da öyle değer vermek ve onlara bu doğrultuda davranmak” tüm dinlerde farklı cümlelerle ifade edilen ortak bir ilkedir.⁵⁵ Bununla birlikte Hick, günümüzde ahlaki davranış modelleri sunan dini geleneklerden herhangi birinin diğerleri açısından ahlaki bir üstünlüğünün bulunduğunu iddia edecek bir konumda olmadığını belirtir.⁵⁶ Hick'e göre, dini tecrübenin çeşitli biçimleri içinde insanların nihai gerçeklikle karşılaşmaları sonucu, bu karşılaşmanın anlamını kavramsallaştırmak için teolojik kuramlar veya öğretiler geliştirilmiştir. Dinlerin her biri insanlık tarihinin farklı bir coğrafyasında ortaya çıkan ve farklı kültürel bir havzada kendi kavramsal benlik bilincini oluşturmuş farklı dini tecrübe akımlarıdır.⁵⁷ “Musa, İsa, Muhammed ve Buda gibi hassas ruhlu yüce şahsiyetler Mutlak'ın tesir alanında gerçekleşen yoğun bir dini tecrübe anında hissettikleri manevi etkiyi kendi toplumlarındaki kavramlarla ifade etmişlerdir. Bu yoğun dini tecrübelerin neticesinde dinler oluşmuştur.”⁵⁸ Hick'in bu yaklaşımı, ne monoteist dinlerde bir Kişi/Zât olarak tasavvur edilen Yehova, God (Kutsal Üçleme) ve Allah'a, ne de Hint ve Çin kökenli dinlerde zâti

⁵³ Özkan, *Başarısız Bir Hipotez Dini Çoğulculuk*. s. 242-243; Mehmet Şükrü, Özkan, “W. C. Smith ve J. Hick'in Dini Çoğulculuk Hipotezlerinin Değerlendirilmesi”, *İLTED, İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Erzurum 2016/2, sayı: 46, ss. 269-301, s.282-283.

⁵⁴ Adnan Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 1997, ss. 175-188, s. 177.

⁵⁵ Hick, “Religious Pluralism and Salvation”, s. 367.

⁵⁶ Hick, “Religious Pluralism and Salvation”, s. 369.

⁵⁷ Hick, “Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç”, s. 202; Hick, “Religious Pluralism and Salvation”, s. 366.

⁵⁸ Adnan Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım” *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, 2000, 17-30, s. 27; Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı” s. 177.

nitelikleri bulunmayan Şiva, Vişnu, Brahma, Nirvana, Dharma, Tao, Sunyata'ya yer vermektedir. Bunların tümünü kapsayan ve hiçbir niteliği olmayan bir üst kavrama, "basit bir nihai ve ilahi hakikat" kavramına dikkat çekmektedir.⁵⁹

Hick, Gerçek (Real) terimini kullanmasının nedenini dini plüralizm meselesini Hıristiyan topluma daha rahat anlatabilmek olarak açıklar. Çünkü Tanrı (God) terimi teizmi ve teslisi çağrıştırmaktadır.⁶⁰ Ayrıca Hick'e göre, yaşayan dünya dinlerinin tümü, beşerî tecrübemizin sosyal ve doğal dünyasına ek olarak, aşkın ve/veya içkin en mükemmel diye kabul ettiğimiz ve bizimle ilişkisi bulunan, sonsuz sınırsız, en büyük ve en yüce Gerçekliğin varlığını tasdik eder. Kurtuluşun kaynağı nihai olarak Gerçek ve nihai olarak değerli bu Bir'dir. Her dini gelenek bu Nihai Gerçekliğin beşerî dilin ve düşünmenin sınırlarını aştığını kabul eder. Bu yüzden belli isimler yerine, her birinin inancına uygun düşecek bir tabiri, Nihai Gerçeklik ve Gerçek tabirini kullanmamızın daha doğru olacağını savunur.⁶¹

Bu noktada akla gelebilecek ilk soruların hakikat ve kurtuluş meselesi ile ilgili olacağı açıktır: Hick'in bu yaklaşımı birbiriyle taban tabana zıt bütün insanlara kurtuluş vadeden uluhiyet anlayışlarını uzlaştırabilir mi? Hepsine birden doğru olduklarını nasıl söyleyebiliriz? Nihai Gerçeklik dediğimiz tüm dinlerde kaynağını bulan bir kavram mıdır? Bütün dinler tek bir kurtuluş yolu mu önermektedir? Dinler nihai kurtuluş için farklı reçeteler sunarken, tümünün kaynağı tek bir Nihai Gerçeklik nasıl olabilir?

Hick, bu türden sorulara bir grup kör adam ve fil benzetmesini kullanarak cevap verir.⁶² Farklı dinlerin Tanrı hakkında geliştirdikleri ve görünüş itibarıyla çatışan görüşler, bir grup kör insanın yaptığı görünüşte çatışan fil tasvirleri gibidir. Bu tasvirlerin hepsinin doğru olduğu söylenebilir; çünkü her birisi filin değişik bir uzvuna dokunarak, külli gerçekliğin sadece bir veçhesine değinmişlerdir. Aynı şekilde değişik dinlerin her biri O'nun bir yönünü ifade eden ama yine de hiçbiri tek başına tam ve yetkin olarak Nihai Gerçekliğin sonsuz evrenine tekabül etmeyen Tanrı tasavvurları sunarlar.⁶³ Hick'in yaptığı bu analogi hiç de makul gözükmez. Hakikat iddialarının tarihsel ve kültürel öznellik taşıdığını ve sadece fenomenler

⁵⁹ Hick, "Religious Pluralism and Salvation", s. 369-370; Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 11.

⁶⁰ Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı", s. 177.

⁶¹ Peterson, *Philosophy of Religion*, s. 520.

⁶² Bkz. John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, The Macmillan Press, New York, 1985, s. 37.

⁶³ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 273.

hakkında olduğunu iddia etmek kaçınılmaz olarak gerçeklik hakkında bizi şüpheciliğe sevk edecektir. Nihai hakikat hakkında söz söylenemiyorsa şayet, gerçek fil hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımız gibi, bir filin varlığından bile bahsetmenin imkânı sorgulanabilir.⁶⁴ Dahası, yapılan her bir fil tasvirini neden eksik, kusurlu ve hatalı kabul etmememiz gerektiği konusunda Hick ikna edici bir açıklama yapmamaktadır. Bir fili tasvir etmenin varoluşsal bir mesele olmadığı; fil ile kör arasında ebedi kurtuluş ve ahlaki fiil ilişkisi bulunmadığı şeklinde analogiye bir itiraz da getirilebilir.

Hick, dini plüralizm anlayışının merkezine yerleştirdiği Nihai Gerçeklik/Hakikat fikrini felsefi bir temele oturtmak için Kant'tan edindiği bir ayrıma müracaat eder. Bu bağlamda, kendinde şey olarak Gerçek (Numen) ile beşerî ve kültürel biçimde anlaşılan ve tecrübe edilen olarak Gerçek (Fenomen) arasında bir ayrım yapar.⁶⁵ Böyle bir ayrımın farklı biçimlerde ve farklı vurgularla zaten tüm geleneklerce yapıldığını iddia eder. Örneğin kendinde Gerçek (Real an sich) Yahudilikte Soph, İslamiyet'te ise Hak diye isimlendirilmiştir. Sanskritçe'de Sat diye ifade edilir. Hick'e göre, bu ayrımın tüm dinlerde kendini göstermesi ve Nihai Gerçekliğin farklı kültür ve gelenekler tarafından farklı tecrübe edilmesi; Bir'in değişik isimler altında tasavvur edilmesine yol açmıştır.⁶⁶ Nihai Gerçeklik sonsuz olması hasebiyle insan dilinin ve aklının kavrayışını aşacağından, Nihai Varlık hakkında değil, yalnızca Nihai Varlığın belli belirsiz tezahürleri hakkında konuşabiliriz.⁶⁷ Bir dine mensup insanlar numenal Gerçek hakkında konuşmaya çalıştıklarında tasvir edebileceklerinin tamamı, O onlara nasıl belirlediye öyledir. Onların tanım, tasvir ve nitelermeleri kendi iç dünyalarını yapılandırmak, tanımak ve varoluşlarına anlam kazandırmak için kullandıkları yorumlayıcı kavramlara bağlıdır. Böylece Gerçeği gayr-i zâti ve tasvir edilemez kabul edenler birtakım yorumlayıcı kavramlar, metaforlar ve simgeler kullanırken, Gerçeği zât olarak görenler, başka birtakım kavramlar kullanırlar. Bu sebepten dolayı Gerçek çeşitli yollarla tasvir edilebilmektedir.⁶⁸ Görüleceği üzere, daha önce de değinildiği gibi, plüralist hipotezin temelinde yatan ana düşünce, kendinde Gerçek ile beşerî olarak

⁶⁴ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 277.

⁶⁵ Hick, "Religious Pluralism", s. 332.

⁶⁶ Peterson, *Philosophy of Religion*, s. 520.

⁶⁷ Hick, "Religious Pluralism and Salvation", s. 371-372; Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı", s. 178.

⁶⁸ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 273.

düşünülmüş ve tecrübe edilmiş Gerçek arasındaki ayırımıdır. Bu bağlamda İslam dini açısından, numenal/kendinde Gerçek, Hakk'a; fenomenal/görüngüsel Gerçek ise Allah'a karşılık gelmektedir. Fakat İslam düşüncesinde yer alan Hak teriminin plüralistlerin ima ettiği gibi dini tecrübeyle kavranan ve özsel niteliklerinden soyutlanmış bir fikir/ide olarak görülen bir Tanrı tasavvurunu yansıttığı şüphelidir. Çünkü, önermesel vahiy anlayışına sahip İslamiyet'te dini tecrübe de dahil, bütün zihin faaliyeti vahyin yönlendirmesine tabi kabul edilir. Hz. Muhammed Allah'tan aldığı vahyi olduğu gibi aktaran bir aracı olarak görülür.⁶⁹ Dolayısıyla Kişi merkezli vahiy anlayışına sahip Hıristiyan geleneği içerisinde Hick'in yorumunun bir karşılığı bulunabilir. Fakat İslam düşünce geleneği içerisinde bir karşılığının bulunabilmesi zor görünmektedir. Bu noktada Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240) gibi sûfi geleneğin temsilcileri akla gelebilirse de⁷⁰, hakikat-kurtuluş ilişkisi çerçevesinde meseleye yaklaştığımızda daha çok dini kapsayıcılığı çağrıştıran düşünceleri dillendirdikleri savunulabilir.⁷¹

Hick, teolojik hakikatten ziyade, dinin varoluşsal boyutu ile ilgilendiğini ve dini dogmalar yerine dini tecrübeye önem verdiğini belirtir. Din, insani var oluşu ben-merkezcilikten Gerçek-merkezciliğe dönüştürdüğü için anlamlıdır. Fakat öyle görünüyor ki, Hick için önemli olan kişinin inandıklarının neler olduğu değildir. Kişinin inandıkları, kendi tecrübelerinin, kültürünün ve Gerçeklik hakkındaki kavramsal kategorilerinin mitolojik bir tasavvurundan başka bir şey değildir.⁷² Öyle ki Hick Hıristiyanlığın temel dogması olan enkarnasyonu reddeder ve insanın kurtuluşunda Tanrı'nın etkinliğini betimleyen bir mit olduğunu söyler. Hz. İsa biricik ilahi varlık değil, Tanrı'nın onlar aracılığıyla tesir ettiği pek çok insandan biridir.⁷³ Enkarnasyon miti, Gerçek-merkezli bir hayata dönüştürülmedeki açıklığı tamamen kavramış Hz. İsa'nın bir anlatımıdır. Böyle bir anlatım yolunun diğer

⁶⁹ Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, s. 14.

⁷⁰ İbn Arabî'nin ontolojisinin "Mutlak, Hakk, Hakikat, Zahir, Batın, Evvel, Ahir vb" temel kavramlarından hareketle Hick gibi plüralist düşünürlerle bir benzerlik kurulabilir. Fakat epistemolojik açıdan iki düşünürün yaklaşımını özdeşleştirmek pek mümkün gözükmemektedir. Makalemizin amacı Sufi gelenek içerisinde dini plüralizmi çağrıştıran yaklaşımların olup olmadığını değerlendirmek olmadığından bu konuda yapılmış iki çalışmaya atıfta bulunmayı yeterli görüyorum. Bkz. Mehmet Sait Reçber, "İbn al 'Arabî, Hick and Religious Pluralism", *Asian and African Area Studies*, 7 (2), 2008, ss. 145-157; Emrah Kaya, "İbnü'l-Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 33, (Haziran 2016), ss. 53-73.

⁷¹ Bkz. Aydın, "Dinlerde Kurtuluş Anlayışı", s. 89.

⁷² Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 274.

⁷³ Peterson, *Philosophy of Religion*, s. 513.

büyük dinlerin kurucuları için de pekâlâ geçerli olabileceğini iddia eder.⁷⁴ Fakat enkarnasyonun olgusal gerçekliğini yadsıyan bir teolojik dili ve anlayışı hala Hıristiyan olarak nitelendirmek, özellikle heretik akımların ve engizisyon tarihini düşündüğümüzde gerçekçi bir yaklaşım değildir. İncil'in ifadelerine bakarsak, bir Hıristiyan için "İsa Mesih yol, gerçek ve yaşamdır."⁷⁵ Smith'in de dindeki varoluşsal boyuta dikkat çektiği görülür. O da kurtuluş fikrine daha geniş ve derin bir anlam yüklemektedir. Ona göre, kurtuluş bireyin hiçlikten, ümitsizlikten, anlamsızlıktan ve kendi doğasına yabancılaşmasından kurtulmasıdır. Varoluşsal özgürlüğüne kavuşması, kendisi ve çevresi ile barışık bir metafizik ve ahlaki ben olabilmesidir.⁷⁶ Smith'in bu yaklaşımı dinin varoluşsal ve tecrübi boyutu bakımından bir anlam ifade etmekle birlikte, kurtuluşun bu tarz bir yorumunun, Yaratıcı Tanrı ile Kurtarıcı Tanrı arasında keskin bir ayrım yapan Hıristiyan kurtuluş teolojisi⁷⁷ ile uzlaştırılması problemi vardır.

Dünya dinleri arasında insanın kurtuluşu ile ilgili görüş ayrılıkları, Smith ve Hick'in önerdiği kadar kolay çözülemez gözükmektedir. Dini inanç sistemlerinin belirlediği yaklaşımları, dolayısıyla dinlerin yerleşmiş hakikat ve kurtuluş anlayışlarını göz ardı eden bir uluhiyet fikri daha işin başında çözümünü güç bir sorun oluşturmaktadır.⁷⁸ Böyle bir uluhiyet anlayışının son tahlilde akla dayalı 'gerçek dini' savunan İngiliz deizminin Tanrı tasavvurundan ciddi bir farklılığının olup olmadığı tartışmaya açık gözükmektedir.⁷⁹ Plüralistler, bizimle ilişkiye giren bir Gerçekliğin olduğu konusunda önemle dururlar. Fakat Gerçeklik nedir? Bazı plüralistler, Marksizmi, Natüralizmi ve Hümanizmi de dinlerin arasına katmakla ve teizm ile aynı düzlemde düşünmekle ciddi bir problemin ortaya çıkmasına yol açarlar.⁸⁰ Bir bilgi kaynağı olarak vahyin değeri ve peygamberlik kurumu tartışma konusu haline gelir.

⁷⁴ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 274.

⁷⁵ Bkz. Hans Küng, "Tek Bir Gerçek Din mi Vardır? Evrensel Kriteri Tesbit Etme Konusunda Bir Deneme", çev. Mustafa Çakmak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 27, ss. 185-210, s.206-208.

⁷⁶ Tokat, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", s. 63.

⁷⁷ Bkz. Jack Cottrell, *What the Bible Says God the Redeemer*, College Press Publishing Company, Joplin, Missouri, 1987; Osman Murat Deniz, "John Calvin'in Teolojisi ve Özgünlüğü", *Akademik Bakış Dergisi*, sayı 33, Kasım-Aralık 2012, s. 8.

⁷⁸ Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, s. 15.

⁷⁹ Bkz. Diego Lucci, *Scripture and Deism: The Biblical Criticism of the Eighteenth-Century British Deists*, Peter Lang, Bern, 2008, s. 212-213.

⁸⁰ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 277.

Plüralizm, dini tecrübeye ve vahiy olgusuna farklı yaklaşımıyla bir din mensubunun inancının dinamiklerini dikkate almamaktadır. Bir din mensubunun kabul ettiği inançların delilini öncelikle vahye dayandırdığı ve kutsal metinlerde aradığı görülür. Bu delili Hıristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes'te, Müslümanlar ise Kur'an-ı Kerim'de bulur. Çünkü semavi dinler, kutsal kitaplarını Tanrı'nın gönderdiği özel ve güvenilir bir vahiy olarak kabul ederler. Bir dine aidiyet duygusu ile bağlı bir kimsenin vahyi kabul etmemesi veya farklı bir inancı benimseyebilmek ve çatışmayı gidermek adına mensubu olduğu dinin vahye dayalı inançlarını bırakması beklenemez.⁸¹ Değişik dinlerin değişik türlerde kurtuluş sunmasının mantıksal ve teolojik bir sorun oluşturduğunu daha önce ifade ettik. Fakat Presbiteryen rahip Ryken'in de işaret ettiği gibi asıl problem dinin anlamı ve fonksiyonu ile ilgilidir:

Din neye hizmet eder? Eğer din sadece bir ahlaki kod ya da ruhsal rehberlik için bir kaynaksa o zaman çeşitli dinlerin nasıl aynı anda kendince doğru olabileceği kolayca anlaşılabilir. Ancak eğer din gerçekten insanlığın temel sorununu çözmek içinse o zaman sorunun ne olduğunu ve buna nasıl bir çözüm getirdiğini de açıklaması gerekecektir. Zira bir dinin bir güvenilirliği olabilmesi için insanlığın sorununun ne olduğunu açıklaması ve buna bir çeşit çare sunması gerekir. Bu ölçüte göre Hıristiyanlık tek güvenilir seçenektir. İnsanın durumuyla ilgili tek gerçek tanıyı koyar. Dünyada - ve bizde - neyin ters gittiğini Kutsal Kitap'ın günah öğretilerinden başka hiçbir şey açıklamaz. Eğer gerçekten ihtiyacımız olan şey günaha kurtuluşsa - suçumuz için kefarete, Tanrı'yla barıştırılma, ölümden sonra yaşam ve diğerleri - o zaman hesaba almaya değer tek din bizi gerçekten kurtaracak olandır.⁸²

Buraya kadar zikrettiğimiz görüşlerin ışığında, plüralistlerin bir ikilem ile karşı karşıya olduğunu söyleyebiliriz. İlk başta kendi konumlarını anlamlandıramamak gibi bir açmazları vardır. Eğer biz açık bir Tanrı kavramına sahip değilsek ve Tanrı hakkında veya Numenal/Kendinde Gerçek hakkında söz söyleme olanağından yoksunsak, kurtuluş yolumuz konusunda doğru ve sağlam bir

⁸¹ Evans, "Tek Bir Din Doğru Olabilir mi?", s. 215.

⁸² Philip Graham Ryken, *The Message of Salvation: By God's Grace, for God's Glory*, Leicester, InterVarsity Press, 2001, s. 55.

kanaate sahip olamazsak⁸³, dini inançlarımız karşısındaki epistemik tutumumuz agnostisizmden ayırt edilemez bir hale gelir. Tanrı hakkında konuşabiliyorsak o halde gerçekte var olan Tanrı'nın özelliklerini betimlemek için tutarlı birtakım yüklemeler kullanabiliriz. Dahası Tanrı'nın özsel nitelikleri hakkında iddialarda bulunabileceğimiz bir içeriğe sahip olduğumuz ve tamamen kör sayılmamızı gerektiren bir durumda olmadığımız da savunulabilir. Hangi dinin iddiasının doğru olduğunu ayırt edebiliriz.⁸⁴ Hick, "kurtuluş için doğru tarihi bilgiye, doğru inançlara sahip olmanın zorunlu olmadığını" tekrar tekrar ifade etse de, dinlerin farklı kurtuluş yolları önerdiği olgusunun dışında bir izah getirememektedir.⁸⁵ "Dinlerin aşkın birliği" teziyle, dini plüralizmin önemli savunucularından biri olan Frithjof Schuon (1907-1998) gibi⁸⁶ Hick de bize, paradoksal biçimde, dinlerin kurtuluş öğretilerinin eşdeğer hakikat değeri taşıdığını söyleyebilmek adına, aslında hiçbirinin mutlak bir hakikat değeri taşımadığını söylemektedir. Diğer yandan, Gerçekliğin gerçek bilgisine vahiy yoluyla erişilebileceğini ve mucizeler yoluyla doğrulanabileceğini savunan her bir dinin bu dışlayıcı hakikat iddiasının ortaya çıkardığı felsefi sorunlar üzerinde yeterince durmamaktadır.⁸⁷

Sonuç

Plüralizm, tüm dinleri aynı düzeye getirebilmek için uluhiyet kavramından hareket etmektedir. Nihai Gerçekliğin dilin ve düşüncenin sınırlarını aştığından; sağlam ve kesin bilginin konusu olamayacağından hareketle plüralist hipotezler savunulmaya çalışılmaktadır. Dinin, vahyin ve ibadetin Tanrı'sı, Gerçeklik terimi altında Plotinus'taki "Bir" kavramı gibi hiçbir niteliği bulunmayan, sonsuz, sınırsız ve mutlak bir ideye dönüşmektedir.

Plüralistlerin mitoloji diye nitelendirdikleri dogmalar, inançlı bir kişinin dini hayatında değerli bir yere sahiptir ve normatiftir. Bir Müslümanın Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu; Allah'ın maksatlarını ve hükümlerini ihtiva ettiğini inkâr etmesi mümkün müdür? Bir Yahudi Tanrı'nın Hz. Musa aracılığıyla konuşmadığını

⁸³ Bkz. Hick, "Religious Pluralism and Salvation", s. 373.

⁸⁴ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 277.

⁸⁵ Hick, "Religious Pluralism and Salvation", s. 374-375; Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 95.

⁸⁶ Bkz. Rahim Acar, "Mutlak Hakikat'in Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54:1 (2013), ss.1-34, s. 33.

⁸⁷ Douglas E. Potter, "The Religious Pluralism of John Hick: A Critical Response To His Philosophical Argument", *Christian Apologetics Journal*, 8:2, Fall 2009, pp. 21-32, s. 29-30.

söyleyebilir mi? Hristiyanlar Hz. İsa'nın ilahi tabiatını ve teslisi reddedebilirler mi? Bu ve benzeri sorular büyük bir çoğunlukla inanan insanları dışlayıcılığın cazibesine sürüklemektedir. Hick gibi plüralistlerin bu soru yığınının altından kalkması mümkün gözükmediğine göre, düşünsel bir din ve Tanrı anlayışına ilgisiz geniş halk kitlelerinin dini plüralizmi benimsemeleri beklenemez.

Eğer plüralizmin kabul ettiği üzere, bütün dinler kurtuluşa götürücü bir fonksiyona sahip iseler, bu durumda herhangi bir dine bağlı olmanın anlamı nedir? Bütün dinler aynı kurtuluşa götürüyorsa, örneğin şeytana tapmak gibi sözde dinlerin durumu ne olacaktır? Bir kurtuluş öğretisine inanan insanlar topluluğuna sahip olması bir dinin doğruluğu için yeterli midir? Dinler arasındaki bariz ve önemli farklılıkların yarattığı çelişkili durumun kurtuluş meselesini de şüpheli hale getirdiği açık değil midir? Bu ve benzeri soruları cevaplamadaki güçlükler plüralizmi büyük ölçüde septisizme ve agnostisizme yaklaştırmaktadır. Plüralistler aslında bütün dinlerin hakikat iddialarının hatalı ya da eksik olduğunu söylemeye çalışıyorlarsa, Tanrı tasavvurumuz deizmden ayırt edilemez bir hale gelecektir. Bu durumda 'metafizik dini plüralizm'in söyledikleri, plüralistlerin hayalini kurduğu küresel dinin gelecekteki tasviri olacaktır. Küreselleşme nihai hedefine ulaştığında ise, yerleşen dinlerin üstünde küresel bir din anlayışı, dinler yoluyla kurtuluşun değil, dinlerden kurtuluşun bir ilanı olacak gibi gözükmektedir.

Kaynakça

Acar, Rahim, "‘Mutlak Hakikat’ın Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54:1, 2013, s.1-34.

Adam, Baki, "Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslam'a Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 41, Sayı 1, Yıl. 2000, ss. 195-224.

Adler, Mortimer J., *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği, Din Felsefesi ile İlgili Bir Deneme*, çev. Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014

Arcan, M. Kazım, "Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Cilt: XV, Sayı: 1, ss. 71-98.

Arıcan, M. Kazım, "Dini Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XV, Sayı 2, 2011, ss. 21-38.

Aslan, Adnan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 1997, ss. 175-188.

Aslan, Adnan, "Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım" *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, 2000, ss. 17-30.

Aydın, Fuat, "Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)" *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, Yıl:1, Cilt:1, Sayı:1, s. 71-101.

Biçer, Ramazan, "Küreselleşme: İslam Teolojisi Bağlamında Bir Yaklaşım", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18, Yıl: 2008, ss. 49-88.

Borrmans, Maurice, "Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Dini Çoğulculuk ve Sınırları", Çev. Süleyman Turan, *Marife Dergisi*, Yıl 4, Sayı 2, Güz 2004, ss. 267-278.

Cottrell, Jack, *What the Bible Says God the Redeemer*, College Press Publishing Company, Joplin, Missouri, 1987.

Demirci, Kürşat, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk, Ayışığı Kitapları*, İstanbul, 2000.

Deniz, Osman Murat, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa, 2012.

Deniz, Osman Murat, "The Possibility of Religious Pluralism in Turkey at the Crossroad of the Traditional and Global Existences", *Danubius - The Journal of the History Museum from Galati*, no. XXXIII, pp. 5-15.

Deniz, Osman Murat, "John Calvin'in Teolojisi ve Özgünlüğü", *Akademik Bakış Dergisi*, sayı 33, Kasım-Aralık 2012, ss. 1-16.

Erdal, Mesut, "Kur'an'a Göre Ehl-i Kitab'ın Uhrevi Felah ve Kurtuluşu Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 1, 2002, ss. 1-33.

Evans, C. Stephen, "Tek Bir Din Doğru Olabilir mi?", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, der. ve çev., Cafer Sadık Yaran, Etüt yayınları, Samsun, 1997.

Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2012.

Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, The Macmillan Press, New York, 1985.

Hick, John, "Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.

Hick, John, "Religious Pluralism" *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Cilt 12, New York, 1987.

Hick, "Religious Pluralism and Salvation", *Faith and Philosophy*, Vol. 5, No. 4, October 1988, pp. 365-377.

Kaya, Emrah, "İbnü'l-Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick ve Reza Shah-Kazemî Perspektifiyle Evrenselci Yorumu" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 33, (Haziran 2016), ss. 53-73.

Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004.

Kılıç, Recep, "Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?", *Dini Araştırmalar Dergisi*, sayı:19, 2004, ss. 13-17.

Kılıç, Recep, "Küreselleşme ve Değer İlişkisinde Dinin Yeri", *Felsefe Dünyası*, 2005/1, Sayı 41, ss. 79-90.

Krisak, Paul E., "The Religious Pluralism of John Hick: a Critique" *Masters Theses*, 37, Liberty University, 2000.

Küng, Hans, "Tek Bir Gerçek Din mi Vardır? Evrensel Kriteri Tesbit Etme Konusunda Bir Deneme", çev. Mustafa Çakmak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 27, 185-210.

Lucci, Diego, *Scripture and Deism: The Biblical Criticism of the Eighteenth-Century British Deists*, Peter Lang, Bern, 2008.

Mahiroğulları, Adnan, "Küreselleşmenin Kültürel Değerler Üzerine Etkisi", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı 50, 2005, s. 1275-1288.

Michael Peterson v.d., *Reason and Religious Belief*, Oxford University Press, New York, 2003.

Michael Peterson v.d., *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford University Press, New York, 1996.

Öçal, Şamil, "Küreselleşme ve Küresel Teoloji Arayışları", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 4, Sayı 1-2, Bahar-Güz 2009, ss. 103-122.

Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.

Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995.

Özcan, Şevket, "Dini/Dinleri Boyutsal Açıdan İnceleme Modelleri: Ninian Smart, Frank Whaling ve Bryan Rennie Örneği", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2, 2017, ss. 61-80.

Özcan, Şevket, "İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Haziran 2016, Cilt: 19, Sayı: 48, ss. 203-224.

Özkan, Mehmet Şükrü, *Başarısız Bir Hipotez Dini Çoğulculuk*, Mardin, 2017

Özkan, Mehmet Şükrü, "Paul F. Knitter'in Tanrı Merkezli Dini Çoğulculuk Modeli ve Hıristiyanlık Yorumu", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt VI, Sayı 12, 2015/2, ss. 7-34.

Özkan, Mehmet Şükrü, "W. C. Smith ve J. Hick'in Dini Çoğulculuk Hipotezlerinin Değerlendirilmesi", *İLTED, İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Erzurum 2016/2, sayı: 46, ss. 269-301.

Potter, Douglas E., "The Religious Pluralism of John Hick: A Critical Response To His Philosophical Argument", *Christian Apologetics Journal*, 8:2, Fall 2009, pp. 21-32.

Reçber, Mehmet Sait, "İbn al 'Arabi, Hick and Religious Pluralism", *Asian and African Area Studies*, 7 (2), 2008, ss. 145-157.

Roumeas, Elise, "What is Religious Pluralism", *Religious Pluralism, A Resource Book*, ed. by, Aurélia Bardon, Maria Birnbaum, Lois Lee, Kristina Stoeckl, European University Institute, Italy, 2015.

Ryken, Philip Graham, *The Message of Salvation: By God's Grace, for God's Glory*, Leicester, InterVarsity Press, 2001.

Tokat, Latif, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?" *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, Mayıs - Ağustos 2007, ss. 49-102.

Watt, W. Montgomery, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, çeviren Fuat Aydın, Birey Yayınları, İstanbul, 2000.

Yazoğlu, Ruhattin, *Dini Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Genetiği Değiştirilmiş Organizmaların (GDO) İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Alpaslan ALKIŞ*

Özet

Artan dünya nüfusu ve bu doğrultuda ortaya çıkan gıda ihtiyacını karşılayabilmek için, gelişen teknolojik imkanlar kullanılarak, gıdaların genlerine müdahale yoluyla yapısal özelliklerinin istenilen düzeye getirilmesi ve bu sayede kısa sürede, küçük bir alandan, daha fazla verim almak amacıyla ortaya çıkan "Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar (GDO)" geleceğin gıda üretim felsefesi bakımından önem arz etmektedir. Gen teknolojisi sayesinde gıdaların ve hayvanların genlerine müdahalede bulunulmasının muhtemel yarar ve zararları ile ilgili yeterli sayıda deneysel bulgu bulunmamakla beraber çevre ve gelecek nesiller üzerindeki olası etkilerinin ve risklerin en aza indirilmesi için gerekli önlemlerin alınması gerekmektedir.

Gıda sektöründe yer almaya başlayan GDO'nun İslam hukuku açısından haram veya helallik durumu da ciddi şekilde tartışılmaya başlamıştır. Hakkında açık hüküm bulunmayan meseleler yarar-zarar dengesi içerisinde ve fıkıhın genel prensipleri çerçevesinde değerlendirilerek karar verilmeye çalışılmaktadır. Genetiği Değiştirilmiş Gıdaların hükmünü belirleyebilmek için sağlık, çevre, ekonomi ve siyaset alanına etkilerinin de dikkate alınması gereklidir. Özellikle gıdanın fitratına müdahalenin insan genlerinde değişiklik gibi doğuracağı ortaya çıkabilecek muhtemel risklerin de göz önüne alınması zarureti bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar (GDO), Biyoteknoloji, Gıda, İslam Hukuku, Gen

The Evaluation of Genetically Modified Organisms (GMO) In Terms Of Islamic Law

Abstract

"Genetically Modified Organism (GMO)" is important for the future of food production philosophy by using developed technological opportunities to provide desired levels of structural properties by interfering with the genes of the food and thus in a short time and in a small area in order to get more data In order to meet the increasing world population and food needs revealed in this direction. There is not enough experimental evidence about potential risks and benefits of intervoention into gene of food and animals through gene technology. Additionally, it is necessary to take measures to minimize the potential risks on future generations.

* Dr. Öğretim Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü.

Haram or halal status of the GMO food in terms of Islamic law has began to be discussed seriously. The issues whic are not clear, should be evaluated and tried to be evaluated in terms of risk-balance balance and jurisprudence. It is necessary to take into consideration the impact of Genetically Modified Food on health, the environment, economy and politics. It is also necessary to take into consideration the potential risks of food disposition on human gene.

Keywords: *Genetically Modified Organism (GMO), Biotechnology, Disposition, Islamic Law, Gene.*

Giriş

Gıda maddeleri insanın temel ihtiyaçlarındandır. Bu sebeple birçok bilim dalının ilgi alanı olduğu gibi dini inancın yansımalarının görüldüğü önemli alanlardan birisidir. İslam dini bu alanda, temiz ve helalinden elde edilme gibi birtakım ilkeler belirlemiş ve bazı sınırlamalar da getirmiştir.¹ Bu sınırlamaları aşmamak kaydıyla gıdalarda genel bir serbestlik öngörülmüştür. İnsan, bu sınırları kaldırmaya yönelik davranmaması konusunda uyarılarak bazı temel kriterler de konulmuştur.²

İslam hukukçuları nass da açık olmayan hususlarda helal ve haramı bilmek için, fıkhnın genel prensipleri ışığında, temiz (tayyib) veya pis (habis), fayda veya zarar, örf telakkisi, israf durumu ve kamu yararı, zaruret gibi bazı temel prensipler belirlemişlerdir. Bu konuda insanın beden ve ruh sağlığını bozan, sarhoş edici ve uyuşturucu özelliği bulunan, haram kaynaktan elde edilen, pis ve iğrençliği açık olan gıdaların yasak kabul edildiği bilinmektedir. Genetiği değiştirilmiş gıdalar (GDO) gibi yeni ortaya çıkan durumlar da bu kriterler muvacehesinde araştırmaya konu olmaktadır.

Genetiği değiştirilmiş organizmalar (GDO) modern biyoteknolojik yöntemler kullanılarak yapıları iyileştirilip geliştirilen veya değiştirilen ürünler için kullanılan bir kavramdır.³ Genleriyle oynanarak yapıları değiştirilen bu organizmaların insan veya çevreye zararları ile gen yapılarındaki değişikliğin gelecekte insanlık için bir risk oluşturma durumunun incelenmesi ve şayet bu

¹ Bakara, 2/173; Maide, 5/87; En'am, 6/118; A'râf, 7/31; Taha, 20/81; Buhâri, "Libâs", 1; "Sayd", 29, "Tıbb", 57; Müslim, "Sayd", 12; Nesâi, "Zekât", 66; "Sayd", 28; Tirmizi, "Edeb", 54; Ebû Dâvûd, "Libâs", 14; "E'time" 30, 33; Mâlik, "Sayd", 13.

² Abdullah Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı", *Günümüzde Helal Gıda*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011, s.35.

³ Mustafa Boran, *Hanefi Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri*", Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Çanakkale, 2016, s.239.

hususlar mevcut ise bunların dinen hükmünün ne olduğunun araştırılması hayati önem arz etmektedir. Çünkü bu yolla dar alanda bol ürün alabilmenin mümkün olduğu belirtilerek gelecekte oluşabilecek gıda yetersizliğinin yegâne çözümünün GDO'lu ürünler olduğu söylenmektedir. ISAAA 2017 raporuna göre Genetiği değiştirilmiş (GD) bitki ekim alanının 189,8 milyon hektara, GD bitki kullanan ülke sayısının da 67 ye ulaştığı⁴ düşünüldüğünde kısa zamanda tüm dünyanın GD bitki ile yüz yüze kalması muhtemeldir. Bu sebeple GDO'nun mahiyetinin ve hükmünün İslam hukuku açısından incelenmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

1. Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar (GDO)

Bir canlı türüne kendi türü dışındaki bir canlıdan gen veya genler aktararak kalıtsal olarak gelen özellikleri değişikliğe uğratılmış bitki veya hayvan mikroorganizmalarına Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar (GDO), İngilizce literatürde ise, Genetically Modified Organism (GMO), Genetiği Değiştirilmiş Bitkilere de GD Bitkiler denilmektedir. GDO üretilirken temel ilke bir canlıdan başka bir canlıya gen aktarılması yoluyla genetik yapısının değişmesi ve yeni bir genetik yapıya sahip bir canlının elde edilmesidir.⁵ Bu uygulamanın özü organizmanın gen dizilimini değiştirilerek organizmanın kendi doğasında bulunmayan bazı özelliklerin kazandırılması işlemidir. GDO denilen canlılar, modern biyoteknoloji veya rekombinat ana teknikleri kullanılarak, canlıların genlerinde yapılan kalıtsal değişiklik sonucu ortaya çıkan organizmalardır. Bunların bir kısmı trans genetik ürünlerdir. Trans genetik ürünler, bir canlı türünden klonlanan bir veya birden fazla genlerin başka bir canlı türünden organizmaya aktarılmasıdır. Aktarılan genin özelliğine bağlı olarak canlı yeni karakter, yeni özellik kazanırsa bu geliştirilen genetiği değiştirilmiş canlı olur. Eğer gen o canlının gen havuzunda bulunan fertten aktarılıyorsa buna "*cins genetik*" denilmektedir. Eğer kendi gen havuzundan değil de başka türe ait canlının gen havuzundan alınıp başka türe aktarılıyorsa, buna "*trans genetik*" denilmektedir.⁶

Canlıların genetik yapısı çok çeşitli yollarla, insan eliyle değiştirilebilir. Canlının kendisinde var olmayan ve başka bir canlıdan alınan yeni genlerin eklenmesi söz konusu olduğu gibi canlıda fonksiyonel olan genlerin çeşitli teknikler

⁴ <http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/53/default.asp> (Erişim Tarihi:23.10.2018)

⁵ Muzaffer Denli, *Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar*, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul, 2012, s.21-23

⁶ Boran, *Helallik ve Haramlık Ölçüleri*, s.240

kullanılarak işlevsizleştirilmesi şeklinde de olabilmektedir. Genetik yapının değiştirilmesi işlemi hayvanlarda ve bitkilerde yapılmaktadır. Genetiği değiştirilmiş hayvanlar yoğun olarak ilaç denemeleri ile genlerin fonksiyonlarını anlamak amacıyla, laboratuvar ortamlarında üretilmekte ve bu ortamlarda test amaçlı kullanıldıklarından dolayı toplumsal tartışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Gıda amaçlı kullanım için geliştirilen ve gelecekte GDO tartışmalarında karşılaşmamız kuvvetle muhtemel, çiftlik hayvanları da mevcuttur. Ancak henüz bugüne değin herhangi bir ülkede bu tür üretim için izin alınmamıştır. Bu nedenle günümüzde tartışmaların asıl eksenini genetiği değiştirilmiş (GD) bitkiler oluşturmaktadır.⁷ Dünya genelinde GDO'lu ürünlerin üretiminde ciddi artışlar yaşanmasıyla bu ürünler doğal yolla gerçekleşmeyecek bir değişim ile ortaya çıktıkları için GDO'ların insan sağlığı ve çevre üzerinde olumsuz etkileri olduğuna dair hem kamusal hem politik hem de bilimsel alanda tartışmalar devam etmektedir.⁸

1.1. GDO'ların Üretim Durumu ve Önemi

The International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications (ISAAA) raporuna göre 2017 yılında, toplam 24 ülke 189.8 milyon hektarlık alanda biyoteknolojik (GDO'lu) bitki üretilmiştir. GDO'lu ürün yetiştiren 24 ülkenin 19'u geliştirmekte olan ülke iken 5'i sanayi ülkesidir. Geliştirmekte olan ülkeler küresel biyoteknoloji alanının %53'ünü, sanayi ülkeleri ise %47'sini oluşturmuştur. Bu 24 ülkeye ilaveten 43 ülke (26'sı AB ülkesidir) gıda, yem ve işleme için resmi olarak biyoteknoloji ürünlerini ithal etmiş ve böylece, dünyada toplam 67 ülke halen biyoteknoloji ürünlerinin kullanımına devam etmektedir. Dünyada en büyük GDO'lu ürün yetiştiricisi konumunda olan 5 sanayi ülkesi ABD, Brezilya, Arjantin, Kanada ve Hindistan 2017 yılında toplam ekim yapılan alanların %91,3'ünü oluşturan 173.3 milyon hektar alanda biyoteknoloji ürünü elde etti. Yetiştirilen biyoteknoloji ürününün %94,1'ni soya fasulyesi, %31,4'nü mısır, %24,21'ni pamuk, %10,2'sini kanola, %1,29'unu da yonca, şeker pancarı, papaya, kabak, patlıcan, patates ve elma oluşturmaktadır. Bu ürünlere ek olarak pirinç, muz, buğday, nohut, güvercin bezelye, hardal, manyok ve börülce üzerinde üretim çalışmaları devam etmektedir.

⁷ Muhammed Şakiroğlu, "Seta Analiz", *Fırsatlar ve Korkular Arasında GDO'lar*, SETA Siyaset Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı, Ankara, 2010, s.4.

⁸ AFAD, *Genetik Yapıları Değiştirilmiş Organizmaların Biyogüvenliği Yol Haritası Belgesi*, Ankara, 2014, s.22.

Aşağıdaki tabloda GDO'lu ürün yetiştiren ülkeler, ekim oranları ve üretimi yapılan bitkiler verilmektedir.⁹

ISAAA raporunda 2017 yılında gıda krizinden etkilenen ülkelerdeki yaklaşık 108 milyon insanın yaklaşık 48 milyonunun hala açlık riski altında olduğunu, dünya nüfusunun da 2030 yılında 8,6 milyar, 2050 yılında 9,8 milyar ve 2100 yılında 11.2 milyara ulaşması beklendiğini, büyüyen dünya nüfusunu beslemek için gıda üretiminin % 70 oranında artması gerektiği belirtilir. Yine bu nüfus artışına ilaveten iklim değişikliğinin, 2050 yılına kadar mısır, buğday, pirinç ve soya fasulyesi üretiminde % 23'lük bir düşüşe neden olabileceği, aynı zamanda bitkilerin çinko ve demir içeriğinin de etkileneceğini ve 2050 yılına kadar yaklaşık 1.4 milyar çocuğun demir eksikliği riskine maruz kalacağını tahmin edildiği, bu olumsuzluklarla en etkin mücadele yönteminin, gıda üretimindeki dengesizliklerin giderilip mahsulün besleyici içeriklerinin muhafaza edileceği biyoteknoloji ürünlerinin benimsenmesi ile mümkün olabileceği nakledilir. Yine raporda, biyoteknolojik ürünlerin, çevreye, insan ve hayvanların sağlığına ve çiftçilerin ve genel halkın sosyo-ekonomik koşullarının iyileştirilmesine katkı sağladığına vurgu yapılarak son 21 yılda (1996-2016) biyoteknoloji bitkileri tarafından, %95'i gelişmekte olan ülkelere 16 ila 17 milyondan fazla çiftçiye 186,1 milyar ABD doları ekonomik fayda sağlandığı, ürün verimliliğinin arttırıldığı, biyoçeşitliliğin korunduğu, bitkilerin kimyasal ilaçlara karşı dayanıklılığın geliştirildiği, zararlı böceklerden korunduğu, daha iyi bir çevre oluşturulduğu, CO2 emisyonunun azaltıldığı ve böylece küçük çiftçinin ekonomik durumlarının iyileştirildiği söylenerek GDO'lu ürünlerin gelecek için önemli olduğu aktarılmıştır.¹⁰

⁹ <http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/53/executivesummary/default.asp> (Erişim Tarihi:23.10.2018)

¹⁰ <http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/53/executivesummary/default.asp> (Erişim Tarihi:23.10.2018).

Table 1. Global Area of Biotech/GM Crops in 2017: by Country (Million Hectares)**

Rank	Country	Area (million hectares)	Biotech Crops
1	USA*	75.0	Maize, soybeans, cotton, canola, sugar beets, alfalfa, papaya, squash, potato, apples
2	Brazil*	50.2	Soybeans, maize, cotton
3	Argentina*	23.6	Soybeans, maize, cotton
4	Canada*	13.1	Canola, maize, soybeans, sugar beets, alfalfa, potato
5	India*	11.4	Cotton
6	Paraguay*	3.0	Soybeans, maize, cotton
7	Pakistan*	3.0	Cotton
8	China*	2.8	Cotton, papaya
9	South Africa*	2.7	Maize, soybeans, cotton
10	Bolivia*	1.3	Soybeans
11	Uruguay*	1.1	Soybeans, maize
12	Australia*	0.9	Canola, cotton
13	Philippines*	0.6	Maize
14	Myanmar	0.3	Cotton
15	Sudan*	0.2	Cotton
16	Spain*	0.1	Maize
17	Mexico*	0.1	Cotton
18	Colombia*	0.1	Maize, cotton
19	Vietnam	<0.1	Maize
20	Honduras	<0.1	Maize
21	Chile	<0.1	Maize, canola, soybeans
22	Portugal	<0.1	Maize
23	Bangladesh	<0.1	Brijjal/Eggplant
24	Costa Rica	<0.1	Cotton, pincapple
	Total	189.8	

*18 biotech mega-countries growing 50,000 hectares, or more, of biotech crops
**Rounded-off to the nearest hundred thousand.

1.2. GDO'ların Kullanım Alanları ve Üretim Amaçları

GDO'lar sağlıktan tarıma, endüstriden deniz ürünlerine kadar birçok alanda, bitki tohumlarında, hayvan yemlerinde ve hayvanlarda kullanımının yanında sağlık sektöründe, insülin, kanser ilaçları, aşılardan gibi bazı ilaçların üretilmesinde,¹¹ organ naklinde, tıbbi öneme sahip bazı rekombinant proteinlerin üretilmesinde, gıda endüstrisinde kullanılan peynir mayası vb. enzimlerin üretilmesinde, kanatlı hayvan beslenmesinde kullanılmaktadır.¹²

Biyoteknolojik alanda bitkilere yapılan gen transferi, bitkilere bakteri, parazit, virüs, mantar, herbisit ve böceklere karşı dayanıklılık kazandırılması,

¹¹Ayten Demir, Fatih Seyis, Orhan Kurt, "Genetik Yapısı Değiştirilmiş Organizmalar: 1. Bitkiler", *Ondokuz Mayıs Üniv. Ziraat. Fakültesi Dergisi*, 21(2), Samsun, 2006, s.249-258; Sema Ergin Özmert, Hilmi Yaman, "Genetiği Değiştirilmiş Gıdalar ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri", *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2(2), Gümüşhane, 2013, s.263-274.

¹² Haydar Bağış, "Transgenik Biyoreaktörlerde Rekombinant Proteinlerin Üretimi", *İstanbul Üniv. Veteriner Fakültesi Dergisi*, 28 (1), İstanbul, 2002, s.114-115; Selim Çetiner, *Genetiği Değiştirilmiş Organizma (GDO) Nedir?, Sorular ve Yanıtlar-1*, Ankara Sanayi Odası Yayın Organı, Ankara, 2009, s.1-2; Deniz Korkut, Ahmet Soysal, *Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar*, Halk Sağlığı Uzmanları Derneği (HASUDER) Yayınları, Ankara, 2013, s.13, 28.; Şenay Sarıca, Kürşad Kılınc, "Kanatlı Hayvan Beslemede Genetik Yapısı Değiştirilmiş Yem Maddelerinin Kullanımı", *Gaziosmanpaşa Üniv. Ziraat Fakültesi Dergisi*, 21 (2), Tokat, 2004, s.124; H. Mehmet Günay, Merve Özdemir "İslami Açından Genetiği Değiştirilmiş Ürünler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, Cilt:9, Sayı:45, s.1007.

bitkilerin sıcağa, soğuğa, kuraklığa, rutubete veya olumsuz iklim koşullarına karşı direncinin artırılması, besinlerin miktar ve içeriklerinin zenginleştirilmesi, ürünlerin raf ömürlerinin uzatılması, verimliliklerinin artırılması, meyve oluşturma sürelerinin kısaltılması, günlük tüketilen bitkilerin aşı ve ilaç olarak kullanılmasının sağlanması, bilimsel ve tıbbi araştırmalarda kullanılması gibi amaçlar için yapıldığı belirtilmektedir.¹³ Bu teknolojik sayesinde ürün kaybının azalacağı, tarımda verimliliğin sağlanacağı, artan dünya nüfusunun karşılaşılabileceği açlık sorunlarına çözüm bulunabileceği, üretim maliyetlerinin düşeceği ve daha ucuza daha çok ürün elde edileceği, ancak ticari amaçla ekimi yapılan GDO'lu bitkilerde en yaygın uygulamalar bitkiye zarar veren böcek ve otlara karşı dayanıklılık kazandırılması olup bitkilere diğer özelliklerin aktarılması nadir olduğu ileri sürülmektedir.¹⁴

1.3. GDO'larla İlgili Etik Tartışmalar ve Potansiyel Sorunlar

GDO'lar oluşan ekonomik girdilere rağmen, etik kaygılar ekseninde gelişen birçok eleştiriye maruz kalmaktadır. GDO ve daha spesifik olarak transgenik canlıların tarımsal hedefleri yakalamak için gerekli olup olmadığı yoğun olarak tartışılmaktadır. Taraflardan biri, bu teknolojileri dünyada açlık sorununu bertaraf edecek anahtar teknoloji olarak görürken diğer taraf söz konusu teknolojilerin somut hiçbir ilerleme sağlayamayacak bir illüzyondan ibaret olduğunu savunmaktadır. Yapılan çalışmalar bir taraftan GD ekinlerin bazı avantajlar sunma potansiyeli taşıdığını ortaya koymakla beraber müzmin tarımsal sorunlara tek başına çare olamayacağı da belirtilmektedir. Çünkü global tarımsal sorunların başında gelen açlık sorunu sosyal bir sorundur. Dolayısıyla, açlık sorunu, gıda eksikliğinden ziyade onun paylaşımıyla ilgilidir. Bu sorunun çözümünü siyasi ve sosyal platformlarda aramak gerekecektir. Buna karşın yeni teknolojilerin, geleneksel bitki ıslah metotları kullanılarak geliştirilmesi mümkün olmayan hastalık ve haşereye karşı direnç, besin kalitesi gibi karakterlerin ilettilmesinde yeni imkânlar sunma potansiyeli bulunmaktadır. İkinci tartışma, bitkilerin geliştirilmesinde genetik müdahalenin meşru olup olmadığı tartışması olup çevreciler doğal yapıya müdahale edilmesine

¹³ Sedat Velioğlu, "Genetiği Dönüştürülmüş Gıdalar", *Gıda*, Cilt 25/1, 2000, s.7-9; İraz Haspolat (2012), "Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar ve Biyogüvenlik", *Ankara Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2012, s. 59, s.76-77; Selen Şen-Sevin Altınkaynak "Genetiği Değiştirilmiş Gıdalar ve Potansiyel Sağlık Riskleri", *SAÜ. Fen Bilimleri Dergisi*, 2014, Cilt 18/1, s. 32-33; Günay ve Özdemir, *İslami Açından Genetiği Değiştirilmiş Ürünler*, s.1007

¹⁴ Servet Kefi, "Farklı Boyutlarıyla Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar", *Genetiği Değiştirilmiş Organizmaların Türkiye Tarımı Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Tabip Odası, Ankara, 2010, s. 87.

itiraz etmektedirler. Üçüncü tartışma noktası ise GDO'ların yol açabileceği muhtemel sağlık sorunları riskidir. GD bitkilerin neredeyse tamamına, kendisinde var olmayan genler eklendiği için bu genlerin kısa, orta ve uzun vadede bir dizi sorun oluşturma potansiyeli mevcuttur. Birçok değişik ekine farklı genlerin farklı metotlar kullanılarak aktarılmasından dolayı her bir GDO'lu bitkinin sağlık risklerinin münhasıran değerlendirilmesi önerilmektedir. Dünya Sağlık Örgütü, GDO'ların sebep olacağı potansiyel riskleri oldukça kapsayıcı bir şekilde maddeler halinde açıklamıştır ve her bir GDO'nun mevcut riskler dikkate alınarak testten geçirilmesi durumunda kısa ve orta vadedeki sağlık risklerinin büyük çoğunluğunun üstesinden gelinebileceği ifade edilmiştir. Bu riskler;

- a) Yapılan değişimin zehirlenmelere sebep olma ihtimali,
- b) Alerji oluşturma ihtimali,
- c) Besleyici ya da toksik etkisi olabilecek özel içeriklerin meydana gelme riski,
- d) Aktarılan genin stabilitesi ile ilgili sorunlar,
- e) Gen modifikasyonunun besin kalitesine etkisi,
- f) Gen eklenmesinin yan etkileri olarak sınıflandırılmıştır.

Bu etkilerden ilk beş tanesi testlerle kısa vadede mümkün olabileceği ancak gen eklenmesinin yan etkilerini öngörme ihtimalinin zayıf olduğu bunun için GDO'lu ürünlerin sürekli denetime tabi tutulması ve belli aralıklarla yeniden değerlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir.¹⁵

Yeni teknolojilerin sağlık ve çevre üzerine olumlu ya da olumsuz etkilerin ortaya çıkması ve anlaşılabilmesi uzun yıllar gerektirir. GDO'lu ürünler için de henüz yeterli zaman geçmediğinden dolayı insan sağlığı ve çevre üzerine etkileri hala tartışılmaktadır. GDO'lu ürünlerle ilgili olarak Dünya Sağlık Örgütü (WHO) ve Gıda ve Tarım Örgütü (FAO) GDO'lu gıdalarla ilgili genel bir yorum yapilamasını doğru olmadığını çünkü hepsinde kullanılan genler ve bunların gıdaya eklenme biçimi farklı olduğunu, geleneksel yöntemlerle geliştirilmiş gıda ürünlerinde ve hazır gıdalarda genellikle hiçbir ileri alerji testi yapılmadığını GDO'lu gıdaların ise bu testlerden geçirilerek değerlendirildiğini ve şu an pazarda olan GDO'lu gıdaların tüm testlerinin yapıldığı ve hiçbir alerjik etki gözlenmediğini, alerjik etki gözlenmiş

¹⁵ Şakiroğlu, *Fırsatlar ve Korkular Arasında GDO'lar*, s.9-12

olan ürünlerin de zaten pazara sunumuna izin verilmediğini ifade ederler. Ancak ürünlerle ilgili uzun süreli araştırmaların yapılması gerektiğini de hatırlatıyor. FAO özellikle dünyanın açlık sorununa dikkat çekerek geleneksel ve modern biyoteknolojik tekniklerin gerekli olduğunu ve onlar olmadan dünya nüfusunun ihtiyaçlarının karşılanmasının mümkün olamayacağını belirtiyor. Bilhassa daha yeni olan biyoteknolojik tekniklerin, üretim miktarı ve gıda kalitesinde hızla artan iyileşmelere yol açtığını ve bu tekniklerin kullanımının, insanlar ve çevre açısından geleneksel yöntemlerle üretilenlerden daha az güvenli gıda üretimi anlamına gelmediğini belirtiyor.¹⁶

1.4. GDO'ların Potansiyel Yararları ve Zararları

Genetik yapıları değiştirilmiş organizmalar hakkındaki olumlu görüş belirten araştırmacılar GDO'ların aşağıdaki faydalarını öne çıkartarak görüşlerini desteklemektedirler.

1. Bitkisel ürün veriminin arttırılacağı ve üretim maliyetlerinin düşeceği savunularak dünyadaki özellikle üçüncü dünya ülkelerindeki yoksulluk ve açlığın önüne geçilebileceği,

2. Besin değeri yüksek, alerjik ve toksin içermeyen ürünler elde ederek insanların daha sağlıklı bir şekilde beslenmesinin sağlanabileceği,

3. Böceklerle dirençli ürünler üreterek daha az tarım ilacı kullanımıyla çevresel etkilerin azaltılabileceği,

4. Herbisitlere, hastalıklara, kuraklık, tuzluluk gibi abiyotik streslere dayanıklı ürünler üreterek tarımsal üretimin sınırlı olduğu alanlarda dahi üretimin yapılabileceği ve bu şekilde birim alandan daha fazla ürün alınabileceği,

5. Raf ömrü uzun ürünler üreterek ürünlerin uzun mesafe transferlerinin kolaylaştırılabileceği,

6. Besinlere eklenecek öğelerle besinlerin aşılama amacıyla kullanılabileceği ve bu şekilde hastalıklara karşı kolayca bağışıklık sağlanabileceği,

7. Gıda maddelerinde daha önceden var olmayan veya az miktarda var olan çeşitli maddelerin üretimini arttırarak GDO'lu besinlerin tedavi amacıyla

¹⁶ WHO, (2005) Modern food biotechnology, human health and development: an evidence-based study, Food Safety Department World Health Organization, İsviçre, s.11-24; Mete Bora Tüzüner, "Genetiği Değiştirilmiş Gıdalar İle İlgili Güncel Tartışmalar", *Turkish Family Physician*, cilt 1, sayı 3 İstanbul, s.6; Selin Arslanhan, "Türkiye, GDO ile Ekonomik ve Sosyal Açından Nasıl Getiri Sağlar", *TEPAV Politika Notu*, 2010, s.6.

kullanılabileceği,

8. Tıp alanında gen teknolojisi ile ilaçların etken maddeleri tanı ve sağaltım amacıyla kullanılması,

9. Bitkilerin çevre koşullarına uyumunun artırılmasıdır.

GDO'lara karşı olan araştırmacılarda aşağıdaki muhtemel risklere dikkat çekmektedirler.

1. İnsan ve Hayvan Sağlığı Üzerindeki Riskler; Potansiyel alerjenik, potansiyel toksisite, potansiyel kanserojenlik, antibiyotiğe dayanıklı mikroorganizma oluşumu.

2. Çevresel Riskler; Genetik kirlilik, faydalı organizmalara olan zarar, toprak ve su kirliliği, beklenmeyen sonuçlar.

3. Sosyoekonomik Etkiler; Genetiği değiştirilmiş organizmaların kullanımı binlerce yıldır süregelen geleneksel tarım üretimine sekte vurması ve çiftçilerin, GDO'lu olmayanlara göre, %25 ile %100 arasında daha pahalı olan GDO'lu ürünlerin tohumlarını birkaç büyük firmadan almak zorunda bırakılmaları.¹⁷

1.4. GDO'lara İlişkin Yasal Düzenlemeler

Biyoteknolojik yollarla üretilen genetiği değiştirilmiş ürünlerin insan sağlığı ve çevreye muhtemel zararları hususundaki endişeler neticesinde dünyada GD üretimin denetlenmesi ve biyolojik çeşitliliğin korunması amacıyla pek çok tedbirler alınmış ve yasal düzenlemelere gidilmiştir. 2012 yılı itibarıyla toplam 196 ülkenin taraf olduğu BM Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi başta olmak üzere Cartagena Biyogüvenlik Protokolü, Nagoya-Kuala Lumpur Protokolü ve FAO Uluslararası Bitki Koruma Sözleşmesi gibi uluslararası anlaşmalar yürürlüğe konmuştur.¹⁸ GDO ile ilgili yasal düzenlemeler ülkeden ülkeye farklılık arz etmektedir. Dünyadaki en büyük GDO üreticisi ve kullanıcısı ülke olan ABD, BM Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi'nin bir parçası olan Cartagena Biyogüvenlik Protokolü'ne taraf değildir. ABD'de Gıda ve İlaç Dairesi tarafından onaylanmış ürünlerde etiketleme

¹⁷AFAD, *Genetik Yapıları Değiştirilmiş Organizmaların Biyogüvenliği*, s.24-27; Haspolat, *Genetiği Değiştirilmiş organizmalar ve biyogüvenlik*, s.76-78; Korkut ve Soysal, *Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar*, s.8-21

¹⁸ Sayıt Mahmut Erdoğan, *Dünya'da GDO Mevzuatı, Ticareti ve Uygulamalarının Karşılaştırılması ve Türkiye*, AB Uzmanlık Tezi, Gıda Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı, 2015, s. 8-19.

Genetiği Değiştirilmiş Organizmaların (GDO) İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi | 41
zorunluluğu yokken AB ülkelerinde sıkı bir denetim bulunmakta olup %0.9 olarak belirlenen eşik değer üzerindeki GD ürünlerin etiketlenmesi gerekmektedir.¹⁹

Biyolojik çeşitliliğin korunması ve sürdürülebilir kullanımının sağlanması için biyoteknoloji uygulamalarından kaynaklanabilecek olumsuzlukların önlenmesine yönelik olarak hazırlanan ve 2003 yılından bu yana yürürlükte olan "Birleşmiş Milletler Biyogüvenlik (Cartagena) Protokolü", GDO'ların araştırılması aşamasından, çevreye salım ve transit geçiş aşamasına kadar çevre ve insan sağlığına gelebilecek risklerin önlenmesine kadar geniş bir kapsama sahip hukuki belgedir.²⁰

GDO'larla ilgili olarak Türkiye'de Cartagena Protokolü ve Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesinin ilgili hükümlerinin uygulanması için 2002 yılından itibaren çeşitli çalışmalar yürütülmektedir. Türkiye'de resmi olarak GDO'lu ürünlerin üretimi, satışı, ithalatı ve gıda amaçlı kullanımı yasak olup GDO'larla ilgili hukukî düzenlemeler yapılmıştır. 26 Mart 2010 tarihinde 5977 Sayılı *Biyogüvenlik Kanunu*²¹ resmî gazetede yayınlanmış ve kanunla beraber transgenik bitkilerin yetiştirilmesi engellenmiştir, ancak genetik değişim içeren gıda maddeleri ithalat yolu ile ülkemize girmesi ve çeşitli denetimlerden geçerek marketlerde sunumu serbest bırakılmıştır. Gıda, Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı Bilimsel Komite tarafından değerlendirilmiş ve kullanım alanları belirlenmiş transgenik çeşitleri, Avrupa Birliği'nin yasal düzenlemelerine benzer olarak %0,9'un üzerinde içeren ürünlerin etiketlenmesini zorunlu kılmıştır. Bu değerın altındaki oranların ise önlenemeyecek durumlardan kaynaklanabileceği kabul edilmiştir.²² 5977 sayılı "Biyogüvenlik Kanunu'na dayanarak çıkartılan 13.08.2010 tarihli "Genetik Yapısı Değiştirilmiş Organizmalar ve Ürünlerine Dair Yönetmelik"²³ ile genetik yapıları değiştirilmiş organizmalardan doğacak risklerin engellenmesi, insan, hayvan ve bitki sağlığı ile çevrenin ve biyolojik çeşitliliğin korunması amaçlanmıştır. Ayrıca bu yönetmelikte Avrupa Birliği ile uyumlu düzenlemeler yapılmaya çalışılmıştır.²⁴

¹⁹ Günay ve Özdemir, *İslami Açından Genetiği Değiştirilmiş Ürünler*, s.1007

²⁰ AFAD, *Genetik Yapıları Değiştirilmiş Organizmaların Biyogüvenliği*, s.30; Haspolat, *Genetiği değiştirilmiş organizmalar ve biyogüvenlik*, s.79

²¹ <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5977.pdf> (Erişim Tarihi: 26.10.2018)

²² Münevver Merve Yılmaz, *Türkiye'de İşlenmiş Soya Ürünlerinde Kalitatif ve Kantitatif GDO Tanısı ve Transgen Analizi*, İstanbul Üniv. Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012, s.60; Günay ve Özdemir, *İslami Açından Genetiği Değiştirilmiş Ürünler*, s.1007

²³ <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.14203&MevzuatIlski=0&sourceXmlSearch=genetik%20vapur%C4%B1s%C4%B1%20de%C4%9Fi%C5%9Ftirilmi%C5%9F> (Erişim Tarihi: 26.10.2018)

²⁴ AFAD, *Genetik Yapıları Değiştirilmiş Organizmaların Biyogüvenliği*, s. 46.

Biyogüvenlik Kanunu, izin alınmış olsa dahi, insan, hayvan ve bitki sağlığı ile çevrenin ve biyolojik çeşitliliğin korunması ve sürdürülebilirliğinin sağlanmasına karşı oluşan zararlardan GDO ve ürünleri ile ilgili faaliyetlerde bulunanlar sorumlu tutulmaktadır. Kanun hükümlerini ihlal eden kişiler, 3 yıldan 12 yıla kadar hapis ve adli para cezası ile cezalandırılmaktadır. Biyogüvenlik Kurulu tarafından da 26 Ocak 2011 tarihinde yem amaçlı olarak 3 adet GDO'lu soya fasulyesi çeşidi ve ürünlerinin, 24 Aralık 2011 tarihinde yem amaçlı olarak 13 adet GDO'lu mısır çeşidi ve ürünlerinin, 21 Nisan 2012 tarihinde yem amaçlı olarak 3 adet GDO'lu mısır çeşidi ve ürününün kullanımına onay verilmiştir.²⁵

2. GDO'ların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

GDO konusu çağımızda ortaya çıkan bir husus olması nedeniyle meseleyi doğrudan herhangi bir ayet, hadis veya icma hükmüyle ilişkilendirebilmemiz zor görünmektedir. Bu sebeple öncelikle dinin genel prensiplerinden hareketle "maslahat" ve "makasid" eksenli olarak "menfaatin celbi ve mazarratın def'i" (yararın sağlanması ve zararın önlenmesi) ilkesi doğrultusunda bir hüküm çıkarma yöntemi kullanılmaktadır. Kur'an ve Sünnette kesin haram ve yasak olan gıdalar²⁶ belirlenerek iyi ve temiz (tayyibât) şeylerin helal pis ve zararlı (habâis) şeylerin haram kılındığı²⁷ bildirilmekte ve bazı ayetlerin²⁸ delaletinden sağlığa zararlı maddelerin alınmaması gerektiği de genel bir ilke olarak kabul edilmektedir.²⁹

Ayrıca gıdalar konusunda, nass'lardaki yasakların amaçlarından olan insanın beden ve ruh sağlığının korunması ilkesinden hareketle de İslam hukukçuları ta'lil yöntemiyle insanın beden ve ruh sağlığına zararlı olduğu sabit olan maddelerin yenilip içilmesinin dinen de yasak olduğu sonucuna varmaktadırlar. Zira insan hayatının tehlikeye atılmaması³⁰, canın korunması ve zararın defedilmesi İslam'ın temel ilkeleri arasında yer almaktadır³¹. Bu yüzden, geçmişte olduğu gibi,

²⁵ AFAD, *Genetik Yapıları Değiştirilmiş Organizmaların Biyogüvenliği*, s.42

²⁶ Bakara, 2/173; Maide, 5/3; En'am, 6/145

²⁷ Bakara, 2/172; Mâide, 5/100; A'râf, 7/157; Mü'minûn, 23/51

²⁸ Bakara, 2/195

²⁹ H. Mehmet Günay, "Hormonlu ve GDO'lu Ürünlerin Dini Hükümü", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011, s.241,247; Hamdi Döndüren, "Katki Maddeleri ve Gıdanın Helallığı Gıdalardaki Katkı Maddelerinin Durumu", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011, s.199

³⁰ Bakara, 2/195.

³¹ İzzüddin b. Abdisselam, *Kavâidü'l-Ahkâm*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, c.II, s.190.

günümüzde de helal ve haram gıdaların belirlenmesinde başvurulacak kriterlerden biri de fayda ve zarar kriteri olmaktadır.³²

GDO'larla ilgili hüküm verileceği zaman mutlaka "Allah şeytana lanet etti ve o da, Andolsun ki [...] onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler"³³, "İnsanlardan öylesi vardır ki [...] hâkimiyeti ele aldığı anda ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır"³⁴ ayetleri ışığında genleri değiştirmenin yaratılışı bozma, fıtrata müdahale olup olmadığı yaklaşımıyla değerlendirilmesi gerektiği de ileri sürülmektedir.³⁵ Yine fıtrata müdahale noktasında, ister suni ister doğal yolla olsun bitkilerin aşılama olayı esnasında gen değişikliğinin ortaya çıkıp çıkmadığının incelenmesi sonucunda da GDO meselesine bir açılım kazandırılabilirdiği belirtilmektedir.³⁶

2.1. GDO'lu Ürünlerle İslam Dünyasındaki Yaklaşımlar

İslam dünyasında GDO'lar hakkında, İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi'nin, fayda elde etmek veya zarar gidermek amacıyla şer'i ölçülere bağlı kalınması şartıyla bakteriler, mikroorganizmalar, bitkiler ve hayvanlar üzerinde klonlama ve genetik mühendisliği tekniklerinin kullanılmasının caiz olduğu, Hindistan Fıkıh Akademisi'nin insanlığa fayda getirmesi ve dini, ahlaki ve fiziksel açılardan insanlığı tehdit etmemesi şartıyla bitki ve hayvanların kopyalanmasının caiz kabul edildiği, Kazablanka'da düzenlenen 9.İslam Tıp Fıkıhı Konferansı sonucunda bitkiler üzerinde genetik müdahalelerde bulunmaya karar verebilmek için yarar zarar açısından genetik çalışmaların sonuçlarını görece kadar zamana ihtiyacın olduğunu, Kuveyt Tıp Bilimleri İslami Kuruluşu ile İslam Fıkıh Akademisi zirai ürünler ve hayvanlar üzerinde gen teknolojisini uygulamanın İslam hukuku açısından yasak olmadığı, ancak bu uygulamaların insan, hayvan, mahsuller veya çevre üzerinde zararlı etkileri olabileceğine dair uyarıları da dikkate almak gerektiğini, *Râbitâtu'l-Âlemi'l-İslâmî* ye bağlı İslam Fıkıh Akademisi insan, hayvan veya çevre üzerinde uzun vadede dahi

³² Kahraman, *Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi*, s. 47

³³ Nisa, 4/119

³⁴ Bakara, 2/204-205

³⁵ Abdulaziz Bayındır, "İslam Fıkıhı Açısından Helal Gıda", VI. İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı, Bursa, 2009, s.157.

³⁶ Döndüren, *Katkı Maddeleri ve Gıdanın Helalliği*, s.199; Yunus Apaydın, "Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinde Dini Hükümün Belirlenmesi Müzakeresi", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011, s.92

olsa ortaya çıkabilecek her türlü zararı önleyecek geniş tedbirler alındıktan sonra ziraat alanında ve hayvan yetiştirmede genetik mühendisliği teknolojilerini kullanmanın caiz olduğu, Malezya Ulusal Fetva Meclisi domuz ile şer'i usullere göre kesilmemiş hayvanların genlerini içeren her türlü gıda maddesinin haram olduğu, insan sağlığına ve uzun vadede çevreye zararlı olacak GD gıdalar üretmenin de yasak olduğu, Dünya Helal Forum'unun (*World Halal Forum*) raporunda helal kaynaktan elde edilmiş olması şartıyla, sıkı gıda ve çevre güvenliği testlerinden geçen GD ürünlerin helal kabul edildiği, Endonezya Alimler Meclisi'nin bitki kaynaklı gıdaları tüketmenin helal olduğu, Singapur'daki dini otoritelerin de GDO'ları kullanma konusunda olumlu bir tavır sergiledikleri, Amerika İslami Gıda ve Beslenme Kurulu (*The Islamic Food and Nutrition Council of America/IFANCA*) da GD ürünlere belli şartlarla olumlu yaklaştığı şeklindeki açıklamaları nakledilmektedir.³⁷

2.2. GDO'nun Fitrat Açısından Değerlendirilmesi

GDO'lu ürünlerde, gıda maddelerinin yaratılış itibarıyla mevcut ilk hallerine müdahale olduğunu bununda fitratı bozma anlamına geldiği için buna göre hüküm verilmesi gerektiği belirtilmiş ve görüşlerine "Allah şeytana lanet etti ve o da, Andolsun ki [...] onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler"³⁸, "İnsanlardan öylesi vardır ki [...] hâkimiyeti ele aldığı anda ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır"³⁹ ayetleri delil getirilerek Abdulaziz Bayındır, Faruk Beşer ve Bayram Yalçın gibi akademisyenler tarafından bitkilerin genetiğine müdahalenin caiz olmadığı ileri sürülmüştür.⁴⁰

Fitrat kavramına ayetlerde hangi anlamların yüklendiği ve nasıl anlamak gerektiği yoruma açık bir husustur. Fitratın bozulmasını, tevhid anlayışından sapma ve yeryüzünde fesat çıkarma olarak mı yoksa her türlü müdahale olarak mı anlamalıyız? Şayet her türlü müdahale ve değişikliği fitratı bozma olarak kabul edersek o zaman saç, sakal kesme, tedavi ve ameliyat olma gibi insan bedenine

³⁷ Günay ve Özdemir, *İslami Açısından Genetiği Değiştirilmiş Ürünler*, s.1010-1011

³⁸ Nisa, 4/119

³⁹ Bakara, 2/204-205

⁴⁰ Bayındır, *İslam Fıkıhı Açısından Helal Gıda*, s.157.; Faruk Beşer, "Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinde Dini Hükümün Belirlenmesi" Tebliğinin Müzakeresi, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011, s. 82; Bayram Yalçın, "İstihale" Tebliğinin Müzakeresi, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011, s. 146.

müdahaleler ile yeryüzünü imar için toprağı işleme, çevreyi değiştirme ve ağaçları aşılama gibi hususlar da fıtratı bozma olarak mı değerlendirilmelidir?

GDO ve fıtrat ilişkisini tam açıklayabilmek için aslında GDO'nun yaratılışı bozma olup olmadığına bakmak lazımdır. GDO hayvan veya bitkilerin yapılarını yani genlerini bozma veya değiştirme olmayıp aslında dışarıdan bir gen eklemektir. Örneğin, bitkide bulunan yaklaşık otuz bin adet gene bir gen daha ilave edilmesi ve bitkide yeni bir protein üretilmesidir. Yani otuz binde bir değişiklik yapılıyor. Bu açıdan GD bitkilere genetiği değiştirilmiş yerine, yeni bir gen ilave edilmiş bitkiler demenin daha doğru olduğu söylenmektedir.⁴¹

Genetiği değiştirilmiş ürünlerin fıtratı bozma olup olmamasıyla ilgili olarak, GDO'lar ileri sürüldüğü ölçüde büyük zararlara yol açmıyor, aksine doğal hayatın ifsadına değil ıslahına hizmet ediyorsa bitkiler üzerinde bu şekilde değişiklikler yapmak yaratılışı bozma yasağı olarak değerlendirilmemelidir. Zira Yüce Allah insanı yeryüzünde halife olarak yaratmış, yerde ve gökte ne varsa onun emrine hizmetine vermiş, onlar üzerinde geniş bir tasarruf yetkisi bahşetmiştir. Her insan için belirli bir rızık tayin etmiş fakat bu rızık elde etmek için çalışıp çabalamasını emretmiştir. Rızık, insanın doğaya müdahale ederek, hayvanları evcilleştirerek, toprakları ihya, bitkileri ıslah ederek ve bunları mübadele ederek elde ettiği şeydir. İnsan yaratıldığından beri bir şekilde tabiata müdahale etmektedir. Kültür ve uygarlık denen şey insanın tabiat üzerinde gerçekleştirdiği değişikliklerin adıdır. Önemli olan tabiata müdahale değil, bunun yoğunluğu, boyutları ve tabiatın bunu onarıp onaramayacağıdır. Öyleyse tabiat üzerindeki tasarruflarımızın meşruiyet ölçüsü bunların ıslah ve ifsat edici özelliğidir. Bu sebeple bitkilerin hastalıklı yönlerinin ıslahına ve verimlilik özelliğinin artmasına yönelik genetik değişikliklerin caiz hatta arzu edilen bir şey olduğu da belirtilmektedir.⁴²

Fıtrata müdahale olarak görülebilecek bitki aşılama ıslah amaçlı yapılmaktadır. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra, hurmalara aşu yapanları görünce, bitkileri kendi haline (doğal) bırakmanın daha doğru olacağını söyler ancak aşu yapılmayan hurmalardan iyi ürün elde edilemediği söylenince "siz

⁴¹ Sebahattin Özcan, "İstihale" Tebliğinin Müzakeresi, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011, s. 144

⁴² Günay, *Hormonlu ve GDO'lu Ürünlerin Dini Hükümü*, s.253; Günay ve Özdemir, *İslami Açıdan Genetiği Değiştirilmiş Ürünler*, s. 1013

dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz"⁴³ buyurarak tecrübeye dayalı bilimin önünü açtığı ve aşlamaya engel olmadığı görülmektedir. Bitkinin ıslahı ve kaliteli ürün almak için aşlamaya izin verildiği gibi bitkilerin böceklerden ve hastalıklardan koruma, ıslah ve kaliteli ürün elde edebilme amacına dönük gen naklinin yapılması fitratı bozma olarak değerlendirilmemelidir. Zira doğada ekolojik düzen içerisinde farklı çiçekler arasında tozlaşma yoluyla zaten gen nakilleri olabilmektedir. Ancak aşının belirli bitkiler arasında yapılabilmesi gibi, gen nakli de belli cinsler arasında düşünülmesi mümkündür.⁴⁴

İslam'ın insanlığın yararına bir maslahat olması halinde insanlığa ve çevreye zarar vermemek kaydıyla bilimsel çalışmalarını desteklediği dikkate alındığında bitki ve hayvanlar üzerinde genetik çalışmalar yapılmasında herhangi bir sakınca olmaması gerekir. Hasan Ali eş-Şâzeli gibi bazı araştırmacıların bitkiler ve hayvanlar üzerinde genetik çalışmalar yapmanın, insanın hizmetine sunulmuş organizmaları geliştirmeye ve bunlardan daha üst düzeyde istifade etmeye, insanların zarûrî, hâcî ve tahsînî türden faydalarını temine vesile olması nedeniyle caiz ve dinen gerekli olduğuna dair görüşleri de nakledilmektedir. Yalnız genetik çalışmalar iyi niyetle yapılsa dahi müdahale sonucunda beklenen yarardan çok zararın ortaya çıkması durumunda bu işlem bir ıslah değil ifsat olacağı için bunun caiz olmadığı söylenebilecektir.⁴⁵

2.3. GDO'nun Fayda ve Zarar Açısından Değerlendirilmesi

GDO konusu İslam hukuku açısından çoğunlukla "maslahat" ve "mefsedet" eksenli olarak tartışılmaktadır. Maslahat kelimesinin buradaki karşılığı olarak "yarar, fayda" kelimeleri de kullanılabilir.⁴⁶ İslam hukukunun genel gayesi ıslah ve fesadın kaldırılmasıdır.⁴⁷ Ayetlerde maslahatın⁴⁸ gerçekleştirilmesi, mefseletin⁴⁹ ise ortadan kaldırılması emredilmektedir. Buna göre maslahat yani yarar; kendisiyle salahın hasil olduğu fiil, yani toplum veya bireyler için devamlı veya çoğunlukla

⁴³ Müslim, Fedail, 141.

⁴⁴ Döndüren, *Katkı Maddeleri ve Gıdanın Helalliyi*, s.209-210

⁴⁵ Günay ve Özdemir, *İslami Açıdan Genetiği Değiştirilmiş Ürünler*, s. 1013-1014.

⁴⁶ Hasan Hacak, "Menfeaat", *DİA*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2004, c. XXIX, s. 131.

⁴⁷ Tahir b. Âşûr, *İslam hukuk Felsefesi*, (Çev: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), İz yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 120.

⁴⁸ A'raf, 7/142; Hud, 11/88; Kasas, 28/4

⁴⁹ Bakara, 2/205; A'raf, 7/56, 85; Hud, 11/85; Şuarâ, 26/183.

(galip) yararın bulunduğu fiildir⁵⁰, mefsedet (zarar) ise, kendisiyle fesadın hasıl olduğu fiil, yani toplum veya bireyler için daima veya ekseriyetle zarar olan fiil⁵¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Bir fiil saf yarar veya saf zarar olmayabilir. Bir fiil hem yarar hem de zarar içerebilir. Bu durumda tanımlarda geçtiği üzere “galip” çoğunlukla olan durum esastır. Fiillerin yarar veya zarar olarak belirlenebilmesi için şu özelliklerin beraberce bulunması gereklidir;⁵²

- a) gerçekleşmiş (muhakkak) olması,
- b) sürekli (muttarid) olması,
- c) gâlip (çoğunlukla) olması,
- d) açık (vâdih) olması,
- e) birinin sürekli (munzabıt), diğerinin düzensiz (muztarıb) olması gerekir.

Kur'an ve Sünnette kesin haram ve yasak olan gıdalar⁵³ belirlenerek iyi ve temiz (tayyibât) şeylerin helal pis ve zararlı (habâis) şeylerin haram kılındığı⁵⁴ bildirilmekte ve bazı ayetlerin⁵⁵ delaletinden sağlığa zararlı maddelerin alınmaması gerektiği de genel bir ilke olarak kabul edilmektedir.⁵⁶ Beden ve ruh sağlığının korunması, gıdalarla ilgili yasakların amaçlarındandır. Bu nedenle insan sağlığına zararlı olduğu açık ve sabit olan maddelerin yenilip içilmesinin dinen de yasak olduğu sonucuna varılmaktadır. Zira insan hayatının tehlikeye atılmaması⁵⁷, canın korunması ve zararın defedilmesi İslam'ın temel ilkeleri arasında yer almaktadır⁵⁸. Bu yüzden, helal ve haram gıdaların belirlenmesinde başvurulacak yöntemlerden biri de fayda ve zarar kriteridir.⁵⁹ Bitkilerin genetik yapısının değiştirilmesi hususunun da fayda ve zarar yönüyle incelenmesi ve insan sağlığına zararının açık ve kesin olarak tespit edilmesi halinde verdiği zarar ölçüsünde mekruh veya haram hükmünün verilebileceği ifade edilmektedir.⁶⁰

⁵⁰ Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 122.

⁵¹ Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 123.

⁵² Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.126-128.

⁵³ Bakara, 2/173; Maide, 5/3; Er'am, 6/145

⁵⁴ Bakara, 2/168, 172; Mâide, 5/88; A'raf, 7/157, 160; Nahl, 16/114; Tâhâ, 20/81; Mü'minûn, 23/51

⁵⁵ Bakara, 2/195

⁵⁶ Günay, *Hormonlu ve GDO'lu Ürünlerin Dini Hükmü*, s. 241,247; Döndüren, *Katkı Maddeleri ve Gıdanın Helalliyi*, s.199.

⁵⁷ Bakara, 2/195.

⁵⁸ İzzüddin b. Abdisselam, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c.II, s.190.

⁵⁹ Kahraman, *Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi*, s. 47-49.

⁶⁰ Hamza Aktan, “Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinde Dini Hükmün Belirlenmesi”, *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011, s. 71.

Gıdaların saf yarar veya saf zarar içermesi nadirdir. Çoğunlukla yarar ve zarar gıdalarda beraberce bulunmaktadır. Gıdanın yararlı mı yoksa zararlı mı olduğuna ondaki yarar veya zararın ihtimali değil gerçekleşmiş, sürekli, çoğunlukla ve açık olmasına göre karar verilir. Yani bir bitkiye zararlıdır diyebilmemiz için o bitkideki zarar özelliğinin, ihtimal dahilinde değil de gerçekleşmesi, zararın ara sıra görülüyor değil süreklilik arzemesi, zarar faydadan fazla olmalı ve zarar açık olmalıdır. Mesela içkiyle ilgili ilk inen ayette “Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür”⁶¹ buyrulur. Daha sonra gelen “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz”⁶² ayetiyle de içki haram kılınmıştır. Birinci ayette, içkide bazı faydalar olduğunu ancak zararının daha büyük olduğu belirtilir, ikinci ayetle içki haram kılınır. Görüldüğü üzere hangi özellik açık, sürekli, fazla ve gerçekleşmiş ise bitki o özelliğe tabi kılınır. İçkide zararlı olma özelliği fazla, açık ve sürekli olduğu için içki haram kılınmıştır. Fıkıh usulü açısından GDO’lu gıdalara da bu şartlar muvacehesinde yaklaşılmalı ve karar bu usule göre verilmelidir. Yoksa henüz gerçekleşmemiş, gerçekleşip gerçekleşmeyeceği açık olmayan, gerçekleşse dahi sürekli ve çoğunlukla mevcut olup olmayacağı belli olmayan ihtimalli durumlar üzerine hüküm bina edilemez. Zira “Şek ile yakîn zâil olmaz”.⁶³

GDO’ların sağlık ve çevre üzerine olumlu ya da olumsuz etkilerin ortaya çıkması ve anlaşılabilmesi uzun yıllar gerektirdiğinden bu etkilerin neler olduğu konusunda henüz yeterli veri bulunmamaktadır. Bu nedenle GDO’ların muhtemel risklerinden bahsedilmektedir. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) ve Gıda ve Tarım Örgütü (FAO) GDO’lu gıdalarla ilgili genel bir yorum yapılmasını doğru olmadığını çünkü hepsinde kullanılan genler ve bunların gıdaya eklenme biçimi farklı olduğunu, geleneksel yöntemlerle geliştirilmiş gıda ürünlerinde ve hazır gıdalarda genellikle hiçbir ileri alerji testi yapılmadığını GDO’lu gıdaların ise bu testlerden geçirilerek değerlendirildiğini ve şu an pazarda olan GDO’lu gıdaların tüm testlerinin yapıldığı ve hiçbir alerjik etki gözlenmediğini, alerjik etki gözlenmiş olan

⁶¹ Bakara, 2/219.

⁶² Maide, 5/90.

⁶³ Mecelle, md. 4.

ürünlerin de zaten pazara sunumuna izin verilmediğini ifade etmektedirler.⁶⁴ GDO'ların zararından çok faydası olduğunu belirten bilim adamları da; bitkilerde kullanılan hormonların şu ana kadar ciddi bir yan etkisinin ispatlanmadığını, zararının olduğuna dair yayınlanan makalelerin yöntem açısından yetersiz olduğunu söylemektedirler.⁶⁵ Söz konusu bilim adamlarına göre, genetiği değiştirilmiş ürünlerin insan sağlığı ve çevre üzerindeki olası olumsuz etkilerini değerlendirmeye yönelik bilimsel esaslara dayalı çeşitli ulusal, bölgesel ve uluslararası kurallar bulunmaktadır. GDO karşıtları tarafından sıkça öne sürülen bir olumsuzluk ise transgenik ürünlere aktarılan genlerin insanlarda alerji yapacağı ve toksik etkileri olabileceğidir. Ancak, bu ürünlerin ticari ekimlerine izin verilmeden önce yoğun ve kapsamlı laboratuvar ve klinik testlerin yapılması ve bulguların bağımsız bilim kurulları tarafından inceleniyor olması, bu tip yan etkileri olabilecek ürünlerin piyasaya sürülmesini engellemektedir. Burada hatırlanması gereken husus, transgenik ürünlerin alerji oluşturma olasılığının klasik ıslah yöntemleri ile elde edilen ürünlerden daha fazla olmamasıdır. GDO'lu ürünlerin kısırlık yaptığı, fareler üzerindeki deneylerin bunu gösterdiği iddiaları da gerçeği yansıtmadığı gibi GDO'lu ürünlerin antibiyotige dirençlilik kazandırdığı iddialarının da doğru olmadığını⁶⁶ ileri sürmektedirler.

Yine bazı bilim adamları da, GDO meselesinin, ilaç sektörüne benzediğini, denetim olmadan GDO'lu ürün piyasaya sürülmediğini, GDO'da en çok mısır, soya fasulyesi ve pamuğun satıldığı belirtilmekte ve domatesin 1600'lü, patatesin ise 200 yıl önce ülkeye geldiğini, ancak bu ürünlerin zararlı maddelerden arındırılarak bu günkü hale dönüştürüldüğünü, hiçbir teknolojinin yalnızca faydadan ibaret olmadığını, örnek olarak dinamitin tünel yapımında da savaşlarda da kullanılabilirdiğini, GDO teknoloji ile en güzel ürünü de elde edilebileceğini biyolojik silah olarak da kullanılabilirliğini, GDO teknolojisi ile Uzak Doğu ülkelerinde renkli pirinç elde edilerek, insanlardaki körlüğün önlendiğini Amerika'nın GDO teknolojisi ile sütteki yüzde 34'lük alerji oranını yüzde sıfıra indirdiğini söylemektedirler.⁶⁷

⁶⁴ WHO, *Modern food biotechnology*, s.11-24; Tüzüner, *Genetiği Değiştirilmiş Gıdalar İle İlgili Güncel Tartışmalar*, s.6; Arslanhan, *Türkiye, GDO ile Ekonomik ve Sosyal Açından Nasıl Getiri Sağlar*, s.6.

⁶⁵ Selim Çetiner, "GDO-Kanser İlişkisi Kanıtlandı mı?" *Tarlasera: Aylık Tarım ve Kültür Dergisi*, Ekim 2012, s. 16-18.

⁶⁶ Selim Çetiner, *Genetiği Değiştirilmiş Organizma (GDO) Nedir? Sorular ve Yanıtlar-1*, Ankara Sanayi Odası Yayın Organı, Ankara, 2009.

⁶⁷ Boran, *Haneî Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri*, s. 246.

GDO'lar hakkında çalışma yapan bilim adamlarının açıklamalarına bakıldığında genetiği değiştirilmiş ürünlerin insanlığa birtakım faydalar sağladığı görülmekte iken bir takım muhtemel risklerden de bahsedilmektedir. Bu risklere yönelik önlemler şimdiden alınmalıdır. Ancak zarar ve riskler hakkında verilen bazı bilgilerin abartılı olduğu da bilinmektedir. Çünkü sıralanan bazı riskler sadece GDO'lara has bir durum olmayıp genel problemlerin GDO özelinde tekrarlanmasından ibarettir. Bu nedenle şimdiye kadar orta konan olumsuzlukların doğrudan GDO'larla ilgili olmaması nedeniyle konu hakkında dinen olumsuz hüküm vermek biraz acelecilik görünmektedir.

GDO'lar, yarar ve zarar kriteri ile bilim adamlarının genetiği değiştirilmiş ürünlerin fayda ve zararlarıyla ilgili açıklamaları çerçevesinde incelendiğinde, öne sürülen zararların henüz gerçekleşmemiş ama ileride gerçekleşme ihtimali varsayılan hususlar olduğu görülür. Ancak sayılan faydaların ise şu an açık ve gerçekleşmiş olduğu görülmektedir. Bu durumda zararın muhtemel olması, faydanın da açık ve gerçekleşmiş olması nedeniyle GDO'lar için caizdir denebilir. Ancak ileride açık ve çoğunlukla bir zarar ortaya çıkması halinde ise yasaklanması mümkündür.

Sonuç

1. GDO'lar çağımızda ortaya çıkan yeni bir durum olması nedeniyle ayet ve hadislerde açık hükmü bulunmamaktadır.

2. Kur'an ve Sünnette yiyecek ve içeceklerin helallik ve haramlığı ile ilgili net ölçüler vardır. Bu değerlendirmeler ışığında bu ürünlerin zararlı olduğu yönünde kesin bir kanıt var ise haram ve yasak, aksine yararlı olduğu yönünde kanıtlanmış kesin bilgiler var ise helal olduğuna hükmedilmektedir.

3. GDO'lar ilgili hususlar "maslahat" ve "mefsedet" ekseninde incelenmelidir.

4. GDO'ların insanlık için açık yararları bulunmaktadır.

5. GDO'larla ilgili sözü edilen zararlar muhtemel risklerdir ve GDO'lara özgü zararlar değildir.

6. Şüpheli şeyler üzerine hüküm bina edilemez. "Tevehhüme itibar yoktur", "Şek ile yakîn zâil olmaz" kaideleri gereği hüküm açık, kesin ve mevcut hususlar üzerine bina edilebilir.

7. GDO'ların zararı belirsiz, faydası da açık olduğundan yasak hükmü verilemez.

8. GDO'yu yaratılışı bozma olarak değerlendirmek zor görünmektedir. Zira fitratla ilgili ayetlerin bağlamı ve maksadı bitki ıslahını içermemektedir.

9. GDO insanlık yararına bitki ıslahı amaçlı uygulanmalıdır.

10. Bitki aşılama bir ıslahıdır ve gen nakli gibi değerlendirilebilir.

11. Tüketiciler açısından bu konuda bir zaruret ve ihtiyaç söz konusu ise bu ürünleri tüketmekte bir mahzur yoktur.

12. Bir zaruret veya ihtiyaç yokken de bu ürünleri tüketmek kesin bir şekilde haram olarak değerlendirilemez.

13. Dini prensiplere aykırı olmadığı sürece insanlık ve tabiat için olumsuz neticeler doğurmamak kaydıyla bitkiler veya hayvanlar üzerinde birtakım gen nakli yapılmasında mahzur bulunmamaktadır.

14. Bitkilerin hastalıklar ile zararlı ot ve böceklerle karşı direnç sağlanması, besin kalitesinin artırılması gibi geleneksel ıslah yöntemlerinin gen teknolojileri yoluyla uygulanmasının bir sakıncası görünmemektedir.

Kaynakça

Apaydın, Yunus, "Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinde Dini Hükmün Belirlenmesi Müzakeresi", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011.

Aktan, Hamza, "Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinde Dini Hükmün Belirlenmesi", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011.

Bağış, Haydar, "Transgenik Biyoreaktörlerde Rekombinant Proteinlerin Üretimi", *İstanbul Üniv. Veteriner Fakültesi Dergisi*, 28 (1), İstanbul, 2002.

Bayındır, Abdulaziz, "İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda", *VI. İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı*, Bursa, 2009.

Beşer, Faruk, "Hakkında Nas Olmayan Gıda Maddelerinde Dini Hükmün Belirlenmesi" Tebliğinin Müzakeresi, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011.

Boran, Mustafa, *Hanefî Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri*", Çanakkale Onsekiz Mart Ün., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Çanakkale, 2016.

Abdullah Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı", *Günümüzde Helal Gıda*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011.

AFAD, *Genetik Yapıları Değiştirilmiş Organizmaların Biyogüvenliği Yol Haritası Belgesi*, Ankara, 2014.

Arslanhan, Selin, "Türkiye, GDO ile Ekonomik ve Sosyal Açından Nasıl Getiri Sağlar", *TEPAV Politika Notu*, 2010.

Demir, Ayten, Fatih Seyis, Orhan Kurt, "Genetik Yapısı Değiştirilmiş Organizmalar: 1. Bitkiler", *Ondokuz Mayıs Ün. Ziraat. Fakültesi Dergisi*, 21(2), Samsun, 2006, s.249-258;

Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim [256/870], *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1981.

Çetiner, Selim, "GDO-Kanser İlişkisi Kanıtlandı mı?" *Tarlasera: Aylık Tarım ve Kültür Dergisi*, Ekim 2012, s. 16-18.

Çetiner, Selim, *Genetiği Değiştirilmiş Organizma (GDO) Nedir? Sorular ve Yanıtlar-1*, Ankara Sanayi Odası Yayın Organı, Ankara, 2009.

Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî es-Sicistânî [275/889, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Denli, Muzaffer, *Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar*, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul, 2012.

Döndüren, Hamdi, "Katkı Maddeleri ve Gıdanın Helalliği Gıdalardaki Katkı Maddelerinin Durumu", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011.

Erdoğan, Sayıt Mahmut, *Dünya'da GDO Mevzuatı, Ticareti ve Uygulamalarının Karşılaştırılması ve Türkiye*, AB Uzmanlık Tezi, Gıda Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı, 2015.

Günay, H. Mehmet, "Hormonlu ve GDO'lu Ürünlerin Dini Hükümü", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011.

Günay, H. Mehmet, Merve Özdemir "İşlami Açıdan Genetiği Değerleştirilmiş Ürünler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, Cilt:9, Sayı:45.

Hacak, Hasan, "Menfeaat", *DİA*, TDV İşlam Ansiklopedisi, İstanbul, 2004, c. XXIX.

Haspolat, Iraz (2012), "Genetiği Değerleştirilmiş Organizmalar ve Biyogüvenlik", *Ankara Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2012.

İzzüddîn b. Abdisselam, *Kavâidü'l-Ahkâm*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, c. II.

Kefi, Servet, "Farklı Boyutlarıyla Genetiği Değerleştirilmiş Organizmalar", *Genetiği Değerleştirilmiş Organizmaların Türkiye Tarımı Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Tabip Odası, Ankara, 2010.

Korkut, Deniz, Ahmet Soysal, *Genetiği Değerleştirilmiş Organizmalar*, Halk Sağlığı Uzmanları Derneği (HASUDER) Yayınları, Ankara, 2013.

Mecelle, (Kontrol Ali Himmet Berki), İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.

Mâlik, Ebu Abdullah el-Ashabi el-Himyeri Mâlik b. Enes [179/795], *el-Muvatta*, (Çeviren: Ahmet M. Büyükçınar). İstanbul: Al-Tuğ Yayinevi, 1982.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc [261/875], *Sahîhi Müslim*. (Çeviren: Ahmed Davudoğlu). İstanbul: Sönmez Yayinevi, 1977.

Nesâi, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinan b. Dinâr [303/915], *Sünen-i Nesâi*, İstanbul: Çağrı Yayinevi, 1981.

Özcan, Sebahattin, "İştihale" Tebliğinin Müzakeresi, *Güncel Dini Meseleler İştişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011.

Özmert, Sema Ergin, Hilmi Yaman, "Genetiği Değerleştirilmiş Gıdalar ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri", *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2 (2), Gümüşhane, 2013.

Sarıca, Şenay, Kürşad Kılınç, "Kanatlı Hayvan Beslemede Genetik Yapısı Değerleştirilmiş Yem Maddelerinin Kullanımı", *Gaziosmanpaşa Üniv. Ziraat Fakültesi Dergisi*, 21 (2), Tokat, 2004.

Şakiroğlu, Muhammed, "Seta Analiz", *Fırsatlar ve Korkular Arasında GDO'lar*, SETA Siyaset Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı, Ankara, 2010.

Şen, Selen, Sevin Altınkaynak "Genetiği Değerleştirilmiş Gıdalar ve Potansiyel Sağlık Riskleri", *SAÜ. Fen Bilimleri Dergisi*, 2014, Cilt 18/1, s. 32-33;

Tahir b. Âşûr, *İşlam Hukuk Felsefesi*, Çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İz

yayıncılık, İstanbul, 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (279/892), *Sünen-i Tirmîzî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Tüzüner, Mete Bora, "Genetiği Değiştirilmiş Gıdalar İle İlgili Güncel Tartışmalar", *Turkish Family Physician*, cilt 1, sayı 3, İstanbul.

Velioglu, Sedat, "Genetiği Dönüştürülmüş Gıdalar", *Gıda*, Cilt 25/1, 2000.

WHO, (2005) Modern food biotechnology, human health and development: an evidence-based study, Food Safety Department World Health Organization, İsviçre.

Yalçın, Bayram, "İstihale" Tebliğinin Müzakeresi, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-IV*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Afyonkarahisar, 2011.

Yılmaz, Münevver Merve, *Türkiye'de İşlenmiş Soya Ürünlerinde Kalitatif ve Kantitatif GDO Tanısı ve Transgen Analizi*, İstanbul Ün. Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012.

<http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/53/default.asp>
(Erişim Tarihi:23.10.2018)

<http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/53/executivesummary/default.asp> (Erişim Tarihi:23.10.2018)

<http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.14203&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=genetik%20yap%C4%B1s%C4%B1%20de%C4%9Fi%C5%9Ftirilmi%C5%9F> (Erişim Tarihi: 26.10.2018)

<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5977.pdf> (Erişim Tarihi: 26.10.2018)

İbnü'l-Cezerî'nin Vakf-İbtidâ İlimine Yaklaşımı

Mehmet KARA*

Özet

Kıraat ilminin tarihî sürecinde önemli bir âlim kabul edilen İbnü'l-Cezerî'nin (ö.833/1429) vakf-ibtidâ ilmine yaklaşımını incelemeyi hedeflediğimiz bu çalışmada öncelikle onun *et-Temhîd fî 'ilmî't-Tecvîd*, *Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*, *Tayyibetü'n-Neşr* vb. eserleri gözden geçirilmiştir. Bu eserler bağlamında vakf-ibtidâ ilminin kavramsal çerçevesi, vakf - kat' - sekte kavramları ve bu terimlerin nüansları, vakfa ve ibtidâya uygun olan veya uygun olmayan kelimeler, vakf ve ibtidâ çeşitleri, kelimelerin sonunda dikkat edilmesi gereken vakf kuralları, bazı özel kelimelerde vakfın nasıl yapılacağı gibi meseleler incelenmiştir. Önceki ve sonraki dönemlerde telif edilmiş önemli vakf-ibtidâ eserlerinden de istifade ederek İbnü'l-Cezerî'nin vakf-ibtidâ ilmindeki kaynakları, bu alandaki özgünlüğü ve etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Vakf, İbtidâ, İbnü'l-Cezerî

Ibn al-Jazarî's Approach to the Science of Waqf and Ibtidâ

Abstract

In this study, we aim to investigate the approach of Ibn al-Jazarî, who is considered an important scholar in the historical process of the science of recitation ('ilm al-qirâ'ah), to the science of waqf and ibtidâ. For this purpose, firstly we will inspect particularly his following books: *Al-Tamhîd fî 'ilm al-Tajwîd*, *Mukaddimah al-Jazariyyah*, *Al-Nashr fî al-Qirâ'ah al-'Ashr*, *Tayyibah al-Nashr*. In the context of these works, we will examine such topics like the conceptual framework of the science of waqf and ibtidâ, the terms of waqf - kat' - sakt, the differences between these terms, other words used for waqf and ibtidâ, the parts of waqf and ibtidâ, the rules of waqf at the end of the words, and how to do waqf in some special words. Secondly in this study, we will try to determine Ibn al-Jazarî's sources in this science, his original contributions to it, and his influences on it by making use of the significant books of the science of waqf and ibtidâ written in the previous and later periods.

Keywords: Qur'an, Recitation, Waqf, Ibtidâ, Ibn al-Jazarî.

Giriş

İnsanların hidâyeti için indirilen Kur'ân-ı Kerîm, okunup anlaşılabilmesi maksadıyla tecdîcî bir şekilde¹ ve ilk muhatapların dili üzere² nâzil olmuştur. Zira

* Öğretim Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı.

Kur'ân'ın nüzûlündeki asıl amaç, onun anlaşılması ve ilahî mesajının tatbik edilerek hayat bulmasıdır. Müslümanlar Kur'ân'ın nüzûlünden itibaren onun ihtiva ettiği mesajını anlayabilmek için birçok eser kaleme almış ve anlaşılmasını sağlayacak her ilmi önemli ve zorunlu telakki etmişlerdir.

Kur'ân'ın nâzil olduğu şekli ile doğru okunabilmesini konu edinen kıraat, tecvid vb. ilimler, aynı zamanda manasının sahih olarak ortaya çıkmasına da imkân verir. Kıraat ve tecvid ilminin temel konularından vakf ve ibtidâ ise Kur'ân okuyucusunun nerede ve nasıl vakfetmesi, tilâvete nereden ve nasıl başlaması gerektiğini öğreten, okuyucunun kıraatini disipline eden, ahenkli bir okuyuş sergilemesini sağlayan ve bu sayede tilâvetini süsleyen, okuyanın ve dinleyenin âyeti anlamasına yardımcı olan bir ilimdir.

Ümmü Seleme (r.a.) (ö. 20/640), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân tilâvetini, "Peygamber (s.a.v.) Kur'ân okuduğu zaman, okuyuşunu âyet âyet kat' (vakf) ederdi." şeklinde nitelemiş ve Fâtiha sûresinin ilk üç âyetini her âyetin sonunda vakfederek okumuştur.³ Ayrıca Furkan ve Müzzemmil sûrelerindeki⁴ "tertil" kavramının anlamına⁵ dair Hz. Ali'ye (r.a.) (ö. 40/661) nispet edilen الترتيل: معرفة الوقوف وتجويد الحروف (Tertil: vakfları bilmek ve harflerin tecvididir.) rivayeti⁶ ile Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692) kendi dönemi ile sonraki dönemleri mukayese ederek söylediği "...Kur'ân'dan önce imanın nasip olduğu bir dönem yaşadık. Hz. Peygamber'e sûre nâzil olur ve bugün sizin Kur'ân'ı öğrendiğiniz gibi onun helalini, haramını ve vakfedilmesi gereken yerlerini öğrenirdik. Şimdi ise öyle kişiler var ki imandan önce Kur'ân nasip oluyor. Kur'ân'ı baştan sona okuyor ancak Kur'ân'ın emirlerini, yasaklarını ve vakfedilmesi gereken yerlerini bilmiyor..." rivayeti⁷ de vakf ve ibtidâ ilminin öğrenilmesi ve bilinmesinin gerekliliğini vurgulayan istidlâlî⁸ nakillerdir.

¹ Furkân 25/32.

² Yûsuf 12/2, İbrahim 14/4, Fussilet 41/44.

³ Mevsîlî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temimî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ* (thk. Hüseyin Esed Selim), Dimaşk 1984, XII, 451; Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *el-Kat' ve'l-'tinâf* (thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî), Dâru Âlimi'l-Kütüb, Riyad 1992, s. 11-12; İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf, *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*, I, 226.

⁴ Furkan 25/32, Müzzemmil 73/4.

⁵ Tertil kavramı ile ilgili bilgi için bkz. Öge Ali, "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertil Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş 2015, cilt: XIII, sayı: 25, s. 27-61; Akpınar Ali, "Kur'ân-ı Kerîmde Okuma (Kıraat) Lafızları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 1998, sayı: 2, s. 217-220.

⁶ Hüzeli, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre, *el-Kâmil fi'l-kirââti'l-aşr ve'l-erba'îne'z-zâideti 'aleyha* (thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib), Müessesetü Semâ, yy. 2007, s. 93.

⁷ Nisâbüri, el-Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-IV, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 91; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk.

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlü sonrasında Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiinin Kur'ân tilâvetlerinde icra edilen vakf-ibtidâ ilmi, ilk dönemlerde şifâhî olarak uygulamada yer bulmuştur. Hicrî II. asırdan itibaren ise müdevven bir ilim haline gelmiş ve bu alanda birçok eser telif edilmiştir. Ancak bu eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. İbnü'l-Enbârî (ö. 328/939), Ebu Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/949), Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1052), Ebu Ca'fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (ö. 560/1164) gibi müelliflerin vakf-ibtidâ ilmine dair telifleri, günümüze ulaşan ilk dönem eserleridir. Bu müellefatta, âyetlerdeki vakfa ve ibtidâyâ uygun kelimelerin tayin edilmesinde âyetin cümle yapısı, âyet içerisindeki kelimelerin birbirleri ile veya âyetin devamındaki âyetle olan lafız ve mana irtibatı belirleyici olmuştur.

Vakf-ibtidâ alanında istifade edilmesi gerektiğini düşündüğümüz müelliflerden birisi de kıraat ilminin tarihi sürecinde simge bir isim olarak kabul edilen İbnü'l-Cezerî'dir (ö. 833/1429). Bundan dolayı biz de bu makalede müellifin *et-Temhîd fi ilmi't-Tecvîd, Mukaddimetü'l-Cezeriyye, en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr, Tayyibetü'n-Neşr* vb. eserleri çerçevesinde vakf-ibtidâ ilminin kavramsal çerçevesi, vakf - kat' - sekte kavramları ve bu terimlerin nüansları, vakfa ve ibtidâyâ uygun olan veya uygun olmayan kelimeler, vakf ve ibtidâ çeşitleri, kelimelerin sonunda dikkat edilmesi gereken vakf kuralları, bazı özel kelimelerde vakfın nasıl yapılacağı gibi meseleleri inceleyeceğiz. Ayrıca önceki ve sonraki dönemlerde telif edilmiş bazı vakf-ibtidâ eserlerinden de istifade ederek İbnü'l-Cezerî'nin vakf-ibtidâ ilmine yaklaşımını ve bu alandaki özgülüğünü de değerlendirmeye çalışacağız.

I. Vakf-İbtidâ'nın Kavramsal Çerçevesi

Sözlükte “durmak”, “durdurmak”, “duraklamak”, “ayağa kalkmak”, “ayakta durmak”,⁹ “vazgeçmek”,¹⁰ “okuyucunun bir kelime üzerinde durması”¹¹

Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 170; Dâni, Ebu Amr Osman b. Saïd b. Osman, *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (thk. Cemâlüddin Muhammed Şeref), Dâru's-sahâbe, Mısır 2006, s. 16; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 225; Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Menâru'l-hudâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (ta'lik eden: Ebu'l-'Alâ el-'Adevî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 12.

⁸ Vakf ve ibtidânın önemini belirtmek için kullanılan bazı istidlallerin isabetli olmadığını ifade eden Mehmet Emin Maşalı; tertil terimi ile ilgili Hz. Ali'den rivayet edilerek aktarılan yorumun ilk olarak Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Ebu'l-Kâsim el-Hüzelî'nin (ö. 465/1073) eserlerinde geçmesi, tecvid kavramının dördüncü asırdan itibaren kullanılmaya başlanması ve Şii kaynaklarda Hz. Ali'nin böyle bir sözünün bulunmayışı gibi gerekçelerle bu tür rivayetlere ihtiyatlı yaklaşılmasını tavsiye etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 136-140.

⁹ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugâ ve Shâhi'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm, I-VI, Beyrut 1987, “v-k-l” md.; İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugâ*

gibi manalara gelen وقف lafzı; Kur'ân tilâvetinde bir kelimenin, sonrasındaki ifade ile irtibatını kesmek anlamında kullanılır.¹² Kur'ân tilâvetini geçici bir süre -nefes alıp tekrar okuyuşa devam etmek için- durdurmayı ifade eden vakf terimi genelde “durmak” ve “durdurmak” manalarında kullanılır. Kur'ân'da sadece dört âyette geçen وقف lafzının türevleri de aynı manada kullanılmıştır.¹³ “Hz. Peygamber, rahmet âyetini okuduğunda vakfeder, Allah'tan istekte bulunurdu. Azap âyetini okuduğu zaman da vakfeder, Allah'a sığınırdu.”¹⁴ şeklinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tilâvetini niteleyen bazı hadislerde de “vakf” kavramı ifade ettiğimiz manadadır.

Vakfla birlikte kullanılan ve vakfın zıddı olan “ibtidâ” kavramı, sözlükte “başlamak” ve “bir şeyi ilk olarak yapmak”¹⁵ anlamına gelir. Kur'ân kıraatinde ise tilâvete ilk defa başlamayı veya okuma esnasında herhangi bir sebeple ara verilen ya da bitirilen tilâvete tekrar başlamayı ifade eder.

Kıraat ilminin bir alt disiplini sayılan vakf ve ibtidâ ilminin farklı tanımları söz konusudur. Her ne kadar vakf kavramı kısaca nefes almak için durmak ve sonrasında okumaya devam etmek şeklinde tanımlansa da İbnü'l-Cezerî'nin الوقف “Vakf, Kur'ân tilâvetine tekrar başlamak düşüncesiyle bir kelimedede, nefes alma süresi kadar okuyuşu ve sesi kesmektir.”¹⁶ tanımı daha kapsamlıdır.

Kur'ân tilâvetinde anlamın tamam olduğu yerlerde okumaya ara vermeyi ifade eden vakf kavramının yerine kat' ve sekte gibi bazı terimler de tercih edilebilir.

(thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan), I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, “v-k-f” md.; Firûzâbâdi, Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-muhît* (thk. Mektebü Tahkiki't-Türâs fî Müessesetü'r-Risâle), y.y., Beyrut 2005 (8. Baskı), “v-k-f” md.; İsfehâni, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *el-Müfredât* (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Dâru'l-Ma'rife, Lübnan ts., “v-k-f” md.; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-'Arab*, (thk. Emin Muhammed ve Muhammed Sâdık), y.y., Suûdi Arabistan, 2003, “v-k-f” md.; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsu'l-belâga* (thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, “v-k-f” md.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “v-k-f” md.

¹¹ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, “v-k-f” md.

¹² Nisâbü'ri, Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Kummî (nşr. Zekeriyâ Umeyrat), *Garâibu'l-Kur'an ve reqâibu'l-furkân*, I-VI, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 44; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nûri es-Safâkûsî, *Tenbîhu'l-gâfilîn ve irşâdu'l-câhilîn* (tash. Muhammed Şazeli en-Neyfûr), Müessesâtü Abdülkerim b. Abdillâh, Tunus 1974, s. 128.

¹³ En'âm 6/27, 30; Sebe' 34/31; Sâffât 37/24.

¹⁴ Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl, *es-Sünen* (thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârâni), I-IV, Dâru'l-Muğni, Suud-i Arabistan 2000, II, 826. Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u'l-Kebîr)* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-VI, Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrut 1998, I, 349.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “b-d-e” md.; Cevherî, *es-Sihah*, “b-d-e” md.; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugâ* “b-d-e” md.; Firûzâbâdi, *el-Kâmusu'l-muhît*, “b-d-e” md.; Râgıb el-İsfahâni, *Müfredât* “b-d-e” md. Ayrıca bkz. Temel Nihat, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013 (3.Baskı), s. 67; Öge Ali, Dereli M. Vehbi, *Kur'an Bilgisi Soru Bankası*, Kitap Dünyası, Konya 2014 (4.Baskı), s. 189.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 240.

İbnü'l-Cezerî ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı âlimler, vakf-ibtidâ âlimlerinin bu tercihlerini mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde iki dönemde inceler. İbnü'l-Cezerî -hangi âlimlerin ve hangi zaman diliminin kastedildiğini net bir şekilde belirtmese de- mütekaddimûn dönemi vakf ve ibtidâ âlimlerinin önemli bir kısmının vakf, kat' ve sekte terimlerini Kur'an tilâvetine son verme anlamında değerlendirdiğini; müteahhir dönem âlimlerinin ise bu kavramların her birine farklı anlamlar yüklediğini belirtir. Ona göre kat', tilâveti tamamen nihayete erdirip kıraatin dışındaki başka bir şeye intikal etme anlamındadır. Bu durumda tilâvete tekrar başlamak isteyen kimsenin istiâze okuması gerekir. Kat' sadece âyet sonlarında yapılır. Vakf kavramı bir kelimenin öncesinden veya sonrasında Kur'an tilâvetine devam etmek düşüncesiyle o kelime, nefes alma süresi kadar okuyuşu ve sesi kesmek şeklinde icra edilir. Buna göre âyet sonlarında veya ortalarında da gerçekleşebilen vakfta nefes alınması gerekir. Sekte ise Kur'an tilâvetinde vakf süresinden daha kısa bir zaman için nefes almaksızın sesi ve nefesi tutup ardından okumaya devam etmeyi ifade eder.¹⁷

İbnü'l-Cezerî'nin vakf tanımındaki *يَتَنَفَسُ فِيهِ عَادَةً* ifadesi, vakfın sekteden farkını gösterir. Nitekim sektede nefes alınmaz. Ayrıca *بِنِيَّةِ اسْتِنَافِ الْقِرَاءَةِ* ifadesi, vakfın kat'dan da farklı olduğunu gösterir.¹⁸ Kat', Kur'an tilâvetine bir daha başlamamak üzere son vermektir. Vakfta ise okuyuşa kısa süreliğine ara verdikten sonra tekrar devam etme niyeti söz konusudur. Buna göre müteahhir dönemi olarak nitelenen âlimlerin vakf, kat' ve sekte terimlerini farklı bir kavram telakki etmeleri daha makul bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

II. Vakf ve İbtidâ İlminin Kapsamı

Vakf-ibtidâ ilminde iki konuya işaret edilir: Bunlardan birincisi, âyetlerdeki vakfa ve ibtidâyâ uygun kelimelerin tespit edilmesi ve bilinmesidir. İkincisi ise

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 239-240; Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'anîyye), I-VII, İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, Suud-i Arabistan ts., II, 560-561; Ummâni, Ebü Muhammed Hasan b. Ali, *el-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (thk. Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Azûri), Suud-i Arabistan 1423, s. 13-14; Ünlü, Demirhan, "Vakf ve Vakfın Hükümleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, IX/98-99, 1970, s. 236. (Bu eserlerde mütekaddimûn ve müteahhirûn ile hangi âlimlerin ve hangi dönemin kastedildiği belirtilmemiştir.)

¹⁸ Kastallânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kiraât* (thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'anîyye), I-X, İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, Suud-i Arabistan, ts., II, 492.

kelime sonlarında resm / hat açısından vakfın nasıl yapılacağı ile ilgilidir.¹⁹ Biz de bu iki konuyu “Âyetlerdeki Vakf ve İbtidâya Uygun Kelimeler” ile “Kelime Sonlarındaki Vakf Uygulamaları” başlıkları altında değerlendirmeye çalışacağız. İlk bölümde vakf ve ibtidânın kısımları ile bazı edatların vakf ve ibtidâ durumları hakkında bilgi vereceğiz. Diğer başlık altında ise vakfa konu olan bir kelimenin sonundaki vakf uygulamalarından bahsedeceğiz.

A. Âyetlerdeki Vakf ve İbtidâya Uygun Kelimeler

Kur’ân okuyan bir kimsenin, sûre veya kıssanın tamamını tek nefeste okuması mümkün olmayabilir. Bundan dolayı okuyucunun âyetin anlamına riayet ederek nefes için vakfa ve nefes sonrasında ibtidâya uygun bir kelime belirlemesi gerekir. Zira Kur’ân’ın i’câzı, incelikleri ve âyetin mefhumu vakf-ibtidânın doğru icra edilmesi ile daha iyi anlaşılır.

Vakf-ibtidâ literatüründe âyetlerdeki vakfa uygun kelimeler, farklı terimlerle tasnif edilmiş ve sûre tertibine göre her bir vakf türü tespit edilmiştir. İbnü’l-Cezerî, “*el-İhtidâ ilâ ma’rifeti’l-vakfi ve’l-ibtidâ*”²⁰ isimli eserine atıfta bulunarak, bu kitabında vakfa ve ibtidâya uygun yerleri konu edinen birçok eseri incelediğini ifade eder. Kendisi bahsi geçen eserde vakf ve ibtidânın faydalarını ihtiva eden iki mukaddimenin bulunduğunu ve Kur’ân’daki vakfa konu olan tüm yerleri sûre tertibine göre derlediğini; diğer bir eseri *en-Neşr fi’l-kırââti’l-aşr*’de ise sadece *el-İhtidâ*’nın özeti mahiyetinde bazı bilgilere işaret ettiğini belirtir.²¹

İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fi’l-ilmî’t-tecvîd* isimli eserinde Ebû Amr ed-Dânî’nin dörtlü vakf tasnifini (vakf-ı tam, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabih) benimser. *en-Neşr fi’l-kırââti’l-aşr*’inde ise vakfları, “vakf-ı ihtiyârî” ve “vakf-ı ızdırârî” şeklinde iki kısımda değerlendirir.²² Müellif, kelamın anlaşılır ve tamam olduğu bir yerde

¹⁹ Bkz. İbnü’l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kasım b. Beşşar, *Kitâbu izahî’l-vakf ve’l-ibtidâ* (thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan), I-II, Dımaşk 1971, I, 108-149; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 17-29; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 224 vd.

²⁰ Muhammed Mutî’ Hâfız’ın “*Şeyhu’l-Kurrâ el-İmam İbnü’l-Cezerî*” isimli çalışmasında ve Ali Osman Yüksel’in *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr* adlı kitabında İbnü’l-Cezerî’nin böyle bir eserden bahsedilmesine rağmen; maalesef söz konusu esere ulaşamadık. Yüksel de İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr fi’l-kırââti’l-aşr* isimli eserinde *el-İhtidâ*’dan bahsedilmesine rağmen başka kaynaklarda zikredilmediğini belirtir. Bkz. Muhammed Mutî’ Hâfız, “*Şeyhu’l-Kurrâ el-İmam İbnü’l-Cezerî*”, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 1995, s. 23 ve Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996, s. 212.

²¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 224.

²² İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fi’l-ilmî’t-tecvîd* (thk. Gânim Kaddûri Hamed), Müessesetü’l-Risâle, Beyrut 2001, s. 177; *en-Neşr fi’l-kırââti’l-aşr*, I, 225 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 548.

vakfedilmesini, “vakf-ı ihtiyârî” şeklinde isimlendirirken; adı geçen vakf çeşidini de vakfedilen kelimenin kendisinden sonraki cümle ile lafız ve mana ilişkisini de gözeterek üç kısma ayırır. Buna göre vakfedilen kelimenin sonrası ile lafız ve mana irtibatı yoksa vakf-ı tam, sadece mana irtibatı varsa “vakf-ı kâfi”, sadece lafız irtibatı varsa “vakf-ı hasen” olarak isimlendirir. Hem lafız hem de mana irtibatı olan bir yerde yani kelamın tamam olmadığı bir yerde durmayı ise “vakf-ı ızdırârî/vakf-ı kabîh” olarak isimlendirir. Böyle bir yerde zaruret olmaksızın durulmasının ise doğru olmadığını belirtir.²³

İbnü'l-Cezerî, Dâni'nin dörtlü vakf tasnifinin dışında vakf-ı izdivâc²⁴ ve vakf-ı murâkabe²⁵ gibi bazı vakfların varlığına da işaret eder. Ayrıca uzun âyet veya kıssalarda, i'tirâzî cümlelerde, kıraat vecihlerinin icra edilmesinde (cem' metodunda), tahkik veya tertil usulü tilâvetlerde ise diğer zamanlarda câiz görülmeyen bazı vakfların mazur görülebileceğini ifade eden ve Secâvendî'nin “vakf-ı murahas” ismi ile terimleştirdiği vakftan da bahseder. Örneğin Bakara 2/22 âyetinin uzun olması dolayısıyla **بِنَاءِ وَالسَّمَاءِ** ifadesinde vakf-ı murahas söz konusudur.²⁶ **بِنَاءِ وَالسَّمَاءِ** ifadesinin, maba'di ile atıf ve ma'tûf (lafız) irtibatı bulunduğu için buradaki vakf, vakf-ı hasen olarak da değerlendirilebilir. Uzun âyetlerin içerisinde, kelamın tamam olduğu kısa cümlelerde ise maba'di ile lafzî bir irtibat bulunmasa da vakf caiz değildir. Mesela Bakara 2/87'de **وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ** ifadesinden sonra vakf-ı murahas gerekçelerinden dolayı vakfedilebilir. Ancak **وَقَفَّيْنَا** **مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ** cümlesinin sonundaki vakfın yakınlığı²⁷ sebebiyle burada vakfedilmez. Buna rağmen kıraat vecihlerinin cem' edilmesi, medlerin bulunması, tahkik üzere tilâvet gibi gerekçeler bulunursa ilgili yerlerde de vakfedilebilir.²⁸

²³ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 225-230; *Manzûmetü'l-Mukaddime fî mâ yecibü 'alâ kâri'l-Kur'ani en ye'lemehû* (thk. Eymen Rüşdi Süveyd), Dâru Nûri'l-Mektebât, Suud-i Arabistan 2006 (4.baskı), s. 8; *Manzûmetü Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (thk. Eymen Rüşdi Süveyd), Mektebetü İbni'l-Cezerî, Suriye 2012, s. 10.

²⁴ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 237.

²⁵ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 237-238.

²⁶ Diğer örnekler için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 236. Secâvendî'ye göre burada vakf-ı murahas söz konusu olduğu halde, Türkiye'de basılan mushaflarda inceleyebildiğim kadarıyla herhangi bir vakf alameti bulunmamaktadır. Bkz. Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur, *İlelu'l-vukûf* (thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî), I-III, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2006, I, 191.

²⁷ İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, Dâni ve Secâvendî'nin eserlerinde burada herhangi bir vakf türünden bahsedilmemektedir. Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzahî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, I, 524; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, s. 70; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 41; Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, 214.

²⁸ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 236-237.

1. Vakfın Kısımları

İbnü'l-Cezerî'ye göre vakflar, lafız ve anlam açısından vakf-ı tam, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabîh şeklinde 4 kısımda değerlendirilir. Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin, Dâni'nin vakf tasnifini (vakf-ı tam, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabîh) benimsediği düşünülebilir. Dâni'nin dörtlü vakf tasnifi, -tarihî süreç içerisinde bazı farklı tasnifler söz konusu olsa da- vakf literatüründe genellikle tercih edilmiştir. Nitekim İbnü'l-Enbârî,²⁹ Nehhâs,³⁰ İbn Evs³¹ (ö. 341/952), İbn Tahhân³² (ö. 560/1165), Sehâvî³³ (ö. 643/1245), İbnü'l-Cezerî, Kastallânî³⁴ (ö. 923/1517), Ensârî³⁵ (ö. 926/1519), Uşmûnî³⁶ (ö. h.11.asır) ve Safâkûsî³⁷ (ö. 1118/1706) gibi âlimlerin vakf tasniflerinde; dörtlü vakf tasnifi içerisinde yer alan vakf türlerinin bir kısmı veya tamamı bulunmaktadır. Secâvendî'nin vakf tasnifi³⁸ ise kendine özgü bir sistemdir. Nisâbü'rî'nin de (ö. 730/1329)³⁹ esas aldığı Secâvendî'nin vakf tasnifi ve her bir vakf için belirlediği alametler, kendisinden sonraki birçok mushafta yer bulmuştur.

Vakf-ibtidâ literatüründe süreç içerisinde geliştirilen ve tercih edilen vakf tasniflerinin yer aldığı aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere İbn Tahhân, Sehâvî, İbnü'l-Cezerî, Safâkûsî gibi âlimler Dâni'nin vakf tasnifini esas almışlardır.

²⁹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzahî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, I, 108, 149.

³⁰ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, s. 219.

³¹ Kayhan, Veli, "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2-2006, s. 314-315.

³² İbn Tahhân, Ebu'l-Asbağ Abdulaziz b. Ali b. Muhammed el-Endelûsî, *Nizâmu'l-edâ-i fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (thk. Ali Hüseyin el-Bevvab), Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1985, s. 28-55.

³³ Sehâvî, Ebu'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdussamed, *Cemâlü'l-kurra' ve kemâlü'l-ikrâ'* (thk. Ali Hüseyin el-Bevvab), Mektebetü't-Türâs, Mekke 1987, s. 563.

³⁴ Kastallânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kuraât* (thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye), I-X, İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, Suud-i Arabistan, ts. II, 519.

³⁵ Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed, *el-Maksad li telhîsi mâ fi'l-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Uşmûnî, Menâru'l-hüdâ içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 15-16.

³⁶ Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim (thk. Ebu'l-Alâ el-Adevî) *Menâru'l-hudâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 28.

³⁷ Safâkûsî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nûri, *Tenbilhu'l-gâfilîn ve irşâdu'l-câhilîn* (tash. Muhammed Şâzelî en-Neyfûr), Tunus 1974, s. 130-131.

³⁸ Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, 108 vd.

³⁹ Nisâbü'rî, Nizâmüddin Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Kummî (nşr. Zekerîyya Umeyrat), *Garâibu'l-Kur'an ve regâibu'l-furkân*, I-VI, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 44.

Vakf-İbtidâ Literatüründe Vakfın Kısımları Tablosu

Vakf-İbtidâ Âlimleri	Vakfın Kısımları																			
	Vakf Tasnifleri	Vakf-1 Etemm	Vakf-1 Kâmil	Vakf-1 Tam	Vakf-1 Ekfâ	Vakf-1 Kâfi	Vakf-1 Ahse	Vakf-1 Hasen	Vakf-1 Aslah	Vakf-1 Sâlih	Vakf-1 Mefhûm	Vakf-1 Lâzım	Vakf-1 Beyân	Vakf-1 Mütlak	Vakf-1 Cüz	Vakf-1 Mütevev	Vakf-1 Mirahas	Vakf-1 Kabih/Memnû'	Vakf-1 Akbah	
İ.Enbârî	3			+		+														
Nehhâs	4			+		+		+		+										
İbn Evs	3			+		+		+												
Dâni	4			+		+		+											+	
İbn Tâhhân	4			+		+		+											+	
Secâvendî	6											+		+	+	+	+	+	+	
Şehâvî	4			+		+		+											+	
Nisâbüri	6											+		+	+	+	+	+	+	
İ.Cezerî	4			+		+		+											+	
Kastallânî	5		+	+		+		+											+	
Ensârî	8			+		+		+		+	+		+		+				+	
Uşmûnî	10	+		+	+	+	+	+	+	+	+								+	+
Safâküsî	4			+		+		+											+	

Not: Tablodaki müelliflerin vakf tasnifi, vakfın kısımları bölümünde (+) işareti konularak belirtilmiştir.

a. Vakf-1 Tam

Vakfa konu olan bir kelime ile sonrasındaki kelimenin lafız ve mana irtibatı, vakfın türünü belirleyicidir. Kelamın tamamlandığı, vakfedilen kelimenin, maba'di ile lafız ve mana bakımından herhangi bir irtibatının bulunmadığı, tilâveti durdurmanın (vakf) ve sonrasında okumaya devam etmenin (ibtidâ) hasen (güzel) olarak değerlendirildiği kelimelerde vakfetmeye vakf-1 tam denilmektedir.⁴⁰ Bundan dolayı vakf-1 tam, genellikle âyet sonu veya kıssaların nihayetinde bulunur. Nitekim Bakara sûresinde 5. âyetin (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) sonundaki vakf, burada vakfedilmesi ve 6. âyet ile (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ) ibtidâ edilmesi hasen olarak değerlendirildiği için vakf-1 tamdır.⁴¹ Ayrıca Neml sûresinin 34. âyetinde olduğu gibi bazen âyetin ortasında veya Saffat sûresinin 137-138. âyetlerinde olduğu gibi bazen de âyetin ilk kelimesinde vakf-1 tam olabilir. Nitekim Neml 27/34'de Belkıs'ın sözü قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا نَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا آذِنًا isle bitir. Devamındaki وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ise Allah'ın

⁴⁰ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzahî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, I, 149; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 19; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 226; *et-Temhîd*, s. 179; Uşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, s. 27; Safâküsî, *Tenbihu'l-gâfilîn*, s. 131.

⁴¹ Diğer örnekler için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 226; *et-Temhîd*, s. 180.

âyetin sonundaki vakfı ise devamındaki âyet ile sığa müştereklikleri dolayısıyla “vakf-ı tam” şeklinde isimlendirir.⁴⁶

İbnü'l-Cezerî, Secâvendî'nin “vakf-ı lâzım”⁴⁷, diğer bazı âlimlerin ise “vakf-ı vâcib”⁴⁸ olarak isimlendirdiği vakfın; bazı yerlerde vakf-ı tam veya vakf-ı kâfi, bazen de vakf-ı hasen şeklinde değerlendirilebileceğini belirtir.⁴⁹ Vakf-ı lâzım, vakfa konu olan bir kelimedede kelamın tamam olması, bu kelimenin vasledilmesi ile âyetin manasının değişmesi veya anlaşılabilir hale gelmesi gibi gerekçelerle, vakfın gerekli olmasını ifade eder. Ancak buradaki gereklilik, fıkıh literatüründeki gibi yapılmadığı takdirde cezayı gerektiren “vacib” manasında düşünülmemelidir.⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, Kur'ân'da vacib veya haram şeklinde nitelenen bir vakfın bulunmadığını şu şekilde nazmetmiştir: *وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَقْفٍ يَجِبُ وَلَا حَرَامٍ غَيْرُ مَا لَهُ سَبَبٌ*.⁵¹ Dolayısıyla vakf-ı lâzım ve vakf-ı tamın gerekçeleri incelendiğinde vakf-ı lâzım alameti bulunan her vakfın, vakf-ı tam olması ve her vakf-ı tamın da vakf-ı lâzım olması mümkün değildir. Buna rağmen vakf-ı lâzım alameti bulunan bir kelimedeki vakf bazen vakf-ı tam, bazen vakf-ı kâfi, bazen de vakf-ı hasenin gerekçelerini ihtiva edebilir.⁵²

b. Vakf-ı Kâfi

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 227-228.

⁴⁷ Secâvendî, *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (thk. Muhsin Haşim Derviş), Dâru'l-Menâhik, Ürdün 2001, s. 105; Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'an*, I, 44; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 232; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 546.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 232-233; ed-Dabba', Ali Muhammed, “el-Vakfu'l-lâzım”, *Künûzu'l-Furkan Dergisi*, Mısır 1949, sy: 4, s. 11; İsmail, Sadık Abdurrahim İsmail, *el-Vakfu'l-lâzım fi'l-Kur'ani'l-Kerim mevâduhu ve esrârûhu'l-belâgiyye*, Daru'l-Besâir, Kahire 2008, s. 56; Kırş, Ebû Abdurrahman Cemâl b. İbrahim, *el-Vakfu'l-lâzım fi'l-Kur'ani'l-kerim*, Dâru İbni'l-Cevzi, Dammâm 1425h.-1426h., s. 7; Husârî, Mahmûd Halîl, *Ahkâmu kiraati'l-Kur'ani'l-kerim*, Dâru'l-Besâiri'l-İslamiyye, Mekke 1417 (2.Baskı), s. 251-255; Nasr, Atıyye Kâbil, *Gâyetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd*, Riyad 1994 (4.Baskı), s. 225-226; Mennâ'ü'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, Mektebe Vehbe, Kahire 1995 (7.Baskı), s. 176; Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl), I-IV, Dâru't-Turâs, Kahire ts., I, 358-359 (Zerkeşi, Yûnus süresinin 65. âyetinde *وَلَا تَزِدُكَ ثَمَارًا* cümlesindeki vakfın gerekliliğini belirtmek için “vacib” ifadesini tercih etmiştir.); Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır, *Vukûfu'l-Kur'an ve eseruhâ fi't-tefsiri dirasetün nazariyyetün me'a tatbiki 'ale'l-vakfi'l-lâzım ve'l-mute'ânik ve'l-memnu'*, Medine 1431, s. 276.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî'ye göre vakf-ı tam ve vakf-ı lâzım olarak değerlendirilen yerler: Âl-i imrân 3/7, İbrâhim 14/38, Yûnus 10/65, Zümer 39/32-33, Mü'min 40/6; vakf-ı kâfi ve vakf-ı lâzım olarak değerlendirilen yerler: Bakara 2/8, 212, 253, Mâide 5/73, A'râf 7/34, Hûd 11/20, Meryem 19/86, Kasas 28/88, Kadir 97/3-4; vakf-ı hasen ve vakf-ı lâzım olarak değerlendirilen yerler: Bakara 2/246, Mâide 5/27, Tevbe 9/40, Yûnus 10/71, Fetih 48/9. (İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 232-234).

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 232.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, s. 8; *Manzûmetü Tayyibeti'n-Neşr*, s. 10.

⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 232; Kırş, Ebû Abdurrahman Cemâl b. İbrahim, *el-Vakfu'l-lâzım fi'l-Kur'ani'l-kerim*, Dâru İbni'l-Cevzi, Dammâm 1425(h.)-1426(h.), s. 7, 17-18; İsmail Sadık Abdurrahim, *el-Vakfu'l-lâzım fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 58-59; Husârî, Mahmûd Halîl, *Ahkâmu kiraati'l-Kur'ani'l-kerim*, Dâru'l-Besâiri'l-İslamiyye, Mekke 1417 (2.Baskı), s. 251-255.

Kur'ân tilâvetinde vakf için tercih edilen bir kelimenin, sonrası ile sadece mana irtibatı söz konusu ise burada vakf-ı kâfi vardır.⁵³ Bakara sûresinin ilk sayfasındaki *أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ، وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ، وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* gibi yerlerde görüldüğü üzere vakf-ı kâfi, âyet sonlarında veya âyet içerisinde bulunabilir.⁵⁴ Bu örneklerde vakfa konu olan kelimenin, maba'di ile anlam irtibatı bulunduğu halde lafzî irtibat söz konusu değildir. Vakf-ı kâfide de vakf-ı tamda olduğu gibi vakfa konu olan kelimedeki vakfedilir ve sonrasındaki kelime ile tilâvete devam edilir.

Âyetin ı'rabı, tefsiri veya kıraat tercihi vakf-ı kâfide de belirleyicidir. Örneğin Bakara 2/102'de *وَلَكِنَّ الشَّاطِطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّخْرَ* cümlesinin sonundaki vakfın türü, devamındaki *وَمَا أُنزِلَ* kelimesinin başındaki ما harfinin nefy edatı veya ism-i mevsûl olmasına göre değişir. Nefy edatı ise ilgili kelimedeki vakf-ı kâfi, ism-i mevsûl ise vakf-ı hasen vardır. Bakara 2/139'da ise *وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ* 'deki vakfın türü, diğer âyetin başındaki *أَمْ تَتْلُونَ* fiilinin kıraat tercihiyle göre değişir. Bu fiil, hitab sığası ile okunursa⁵⁵ vakf-ı kâfi, gâib sığası ile okunursa⁵⁶ vakf-ı tam söz konusudur.⁵⁷

Bakara 2/10'da vakf-ı kâfi şeklinde değerlendirilen *فَرَادَهُمُ اللَّهُ ، فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ* ifadelerinin sonundaki vakf-ı kâfide kifâyet açısından derece farklılığı olabilir. Nitekim *فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا* , *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ* vakf-ı kâfi, *فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا* , *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ* ise her iki vakfdan da daha kâfidir.⁵⁸

c. Vakf-ı Hasen

Vakfa konu olan bir kelimenin, sonrasındaki kelime ile lafzî irtibatı olması durumunda vakf-ı hasen olur. Vakf-ı hasen olarak değerlendirilen yerlerde sıfat-mevsuf, bedel-mübdelün minh gibi tâbi-metbû' olan kelimelerin ayrılması söz konusudur. Buna rağmen kelam anlaşılır olmalıdır.⁵⁹ Eğer kelam anlaşılmaz veya farklı bir mana tevehhümü söz konusu ise "vakf-ı kabîh" şeklinde değerlendirilmektedir.⁶⁰

أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ، الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، رَبِّ الْعَالَمِينَ ، الْحَمْدُ لِلَّهِ ، بِسْمِ اللَّهِ gibi yerlerdeki vakflar, vakf-ı hasendir. Bu örneklerde de görüldüğü üzere vakfedilen kelimenin maba'di ile sıfat-

⁵³ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 226; *et-Temhîd*, s. 183.

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 228.

⁵⁵ İbn Âmir, Hafs, Hamza, Kisâi, Ruveys, Halef. (Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfan*, s. 30).

⁵⁶ Nafî, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekr, Ebû Cafer, Ravh. (Abdulfettah Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfan*, s. 30).

⁵⁷ Diğer örnekler için bkz. İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 228; *et-Temhîd*, s. 185.

⁵⁸ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 228; *et-Temhîd*, s. 184.

⁵⁹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzahî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, I, 150; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 22; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 228-229.

⁶⁰ Dâni, *el-Muktefâ*, s. 25.

mevsûf, bedel-mübdelün minh gibi tâbi-metbû' şeklinde lafzî irtibatı olsa da bu kelimelerde vakfedildiğinde kelam (mana) anlaşıldığı için vakf câizdir. Ancak maba'di ile ibtidâ câiz değildir.⁶¹ Dolayısıyla vakf-ı hasen olarak değerlendirilen kelimedeki vakfedilir ancak vakfedilen kelimenin, maba'di ile lafzî irtibatı bulunduğu için tilâvete ya vakfedilen kelimedeki ya da öncesinden devam edilir.

Vakf-ı hasene konu olan bir kelime, âyet sonunda ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tilâvetini anlatan Ümmü Seleme (r.a.) (ö. 20/640) rivayeti nedeniyle vakf ve ibtidânın her ikisi de hasen (güzel) olarak değerlendirilir. Bu rivayette Ümmü Seleme (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân tilâvetini "Peygamber (s.a.v.), Kur'ân okuduğu zaman, okuyuşunu âyet âyet kat' (vakf) ederdi."⁶² şeklinde nitelemiştir. Bundan dolayı âyet sonlarında vakfın tercih edilmesi sünnet bir vakf olarak değerlendirilir. Dolayısıyla maba'di ile irtibatlı olsa bile âyet sonlarındaki vakf, daha doğru bir vakf kabul edilir.⁶³

Vakf-ı hasen, farklı i'rab takdirlerine göre vakf-ı kâfi veya vakf-ı tam da olabilir. Mesela Bakara 2/2'de bulunan هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ 'deki vakf, devamındaki ifadenin i'rabına göre değişir. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ifadesi, الْمُتَّقِينَ 'nin sıfatı olursa vakf-ı hasen; mahzûf mübtedânın (هُم) haberi veya gizli bir fiilin (أَعْنَى) mefulü ise vakf-ı kâfidir. Eğer الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ifadesi mübtedâ, 5. âyetteki هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ de onun haberi ise vakf-ı tamdır.⁶⁴

d. Vakf-ı Kabih

Kur'ân tilâvetinde tercih edilen vakf, âyetin anlamında değişikliğe sebep oluyor ve âyetin manası tam olarak anlaşılıyorsa ilgili yerdeki vakf için vakf-ı kabih kavramı kullanılır. Âyetteki anlamın anlaşılabilir hale gelmesi veya farklı bir manayı tevehhüm ettirmesi gerekçesiyle nefesin tükenmesi gibi zorunlu bir neden olmaksızın bu şekildeki bir vakf caiz değildir. Fâtiha sûresinin ilk âyetinde بِسْمِ 'de vakfedilmesi ile izafet tamlamasının bölünmesi, ikinci âyette أَلْحَمْدُ 'de vakfedilmesiyle mübtedâ ve haberin ayrılması, إِنَّكَ 'de vakfedilmesi ile fiil ve mefulünün ayrılması, صِرَاطَ الَّذِينَ 'de vakfedilmesi ile sıra cümlesinin zikredilmemesi şeklinde âyetin

⁶¹ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 228-229.

⁶² Mevsilî; *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, XII, 451; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 226; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, s. 11-12.

⁶³ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 226; *et-Temhîd*, s. 186.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 229; *et-Temhîd*, s. 187; Mersafî, Abdulfettah es-Seyyid Acemî, *Hidâyetü'l-karî ilâ teccidi Kelâmi'l-Bârî*, Mektebetü Tayyibe, I-II, Medine, ts., I, 376.

anlamını etkileyen ve maba'di ile lafız ve mana irtibatı bulunan kelimelerde icra edilen vakflar, tilâvet açısından caiz olmayan kabîh vakfın örnekleridir.⁶⁵

İzâfet tamlaması, fiil-fâil-me'ul, mübtedâ-haber, كُنْ , اِنَّ vd.'nin isim ve haberleri, sıfat-mevsuf, ma'tûf-ma'tûfun aleyh, kasem ve cevabı, ism-i mevsûl-sıla cümlesi gibi; isim veya fiil cümlelerinde öğelerin arasında yapılan vakflar caiz değildir. Kıraat âlimlerinin kullandığı "câiz / câiz değildir" kavramları, düzenli ve güzel bir Kur'ân tilâvetinin temini ile ilgilidir. Dolayısıyla bu tarz ifadeler fıkıh literatüründeki gibi haram veya mekruh olarak değerlendirilemez.⁶⁶

Vakf-ibtidâ âlimlerinin, bir kelimedede vakfedilemeyeceğini belirtmek için kullandıkları لا يوقف على كذا ifadesi, aslında ilgili kelimenin maba'di ile ibtidâ edilemeyeceğine işaret eder.⁶⁷ Vakfa konu olan bir kelimedede vakf caiz ise o kelimenin, sonrasında tilavete devam edilmesi de (ibtidâ) caizdir. Dolayısıyla bahse konu kelimenin sonrası ile ibtidâ caiz değilse o kelimedede vakf caiz de olsa orada vakf tercih edilmemelidir. Vakfın caiz, ibtidânın ise caiz olmadığı buna benzer yerlerde vakfedilebilir. Ancak maba'di ile ibtidânın caiz olmaması nedeniyle vakfedilen kelimeden veya bu kelimenin öncesindeki bir yerden tilâvete devam edilmesi gerekir.

İbnü'l-Cezerî'ye göre Secâvendî'nin "لا" alameti ile birçok âyette yer verdiği "durma!" anlamındaki "vakf-ı lâ" ile muradı, "diğer vakflarda olduğu gibi maba'di ile ibtidâ etmek üzere burada vakfedilemez" şeklindedir. Buna rağmen "vakf-ı lâ" alameti bulunan birçok kelimedede vakf caiz olduğu gibi ilgili kelimenin maba'di ile ibtidâ da mümkündür. Secâvendî'nin vakf sistemini benimseyenlerin bir kısmı, "vakf-ı lâ" nın bulunduğu kelimedede Secâvendî'nin vakftan menetmesini vakf-ı kabîh -vakfın ve maba'di ile ibtidânın hasen olmadığı- şeklinde düşünürler. Bilakis vakf, hasen; ilgili kelimenin maba'di ile ibtidâ ise hasen olmayabilir. Secâvendî'nin "vakf-ı lâ" olarak isimlendirebileceğimiz vakf türünü bu şekilde değerlendirenler, Kur'ân tilâveti esnasında caiz olan vakf-ı haseni terkedip vakf-ı kabîh olan bir yerde durmayı tercih ederler. Örneğin, Fatıha sûresinde صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ den sonra لا alameti vardır. Bundan dolayı ilgili yerde vakfedilemeyeceğini tevehhüm edenler, صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ile ibtidâ edebilirler.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 226, 229; *et-Temhîd*, s. 187.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 230-231.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 234.

Böylece isim tamlamasının (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ) ikiye bölünmesi şeklinde vakf-ı kabih tercih edilmiş olur. Hâlbuki burada “vakf-ı lâ” olan kelimedede vakfedilebilir. Bu durumda ibtidânın daha önceki kelimededen yapılması gerekir.⁶⁸

Vakf-ı kabih olarak isimlendirilen vakf türünün de farklı dereceleri söz konusudur. Nisâ 4/11 âyetinde وَلِأَبَوَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ kelimesinde vakfedilirse âyetin anlamı bozulur. Buna göre mirasın yarısının, kız kardeş ve anne-baba ile müşterek olduğu belirtilmiş olur. Aslında mirasın yarısı sadece kız kardeşe aittir. Dolayısıyla فَلَهَا النِّصْفُ ifadesinde vakfedilmesi gerekir. En’am 6/36’da وَالْمَوْتَى إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى kelimesinde vakfedilirse âyetin anlamı, “Duyanlar (kulak verenler) ve ölüler ancak (sana) icabet ederler...” şeklinde olur. Âyetin anlamı ise ölülerin icabet edemeyeceği yönündedir. Bundan dolayı يَسْمَعُونَ fiilinde vakfedilmesi gerekir. Vakf-ı kabîhe konu olan bazı örneklerde ise Allah için söz konusu olamayacak durumlar da ortaya çıkabilir. İbnü’l-Cezerî; إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي 71 فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ 70 لَا يَبْعَثُ اللَّهُ 69, gibi yerlerdeki vakfları, buna örnek gösterir ve “vakf-ı akbah” şeklinde isimlendirir.⁷²

Vakf-ibtidâ âlimlerinin âyetteki herhangi bir kelimedede vakfedilemeyeceğini belirtmeleri, ilgili yerde kesinlikle vakfedilemeyeceğini göstermez. Kur’ân okuyan bir kimsenin nefesinin tükenmesi, eğitim veya imtihan gibi ârizî ve tercihe dayalı her yerde vakf caizdir. Ancak vakfa uygun olmayan bir kelimedede, âyetin anlamını tahrif etme veya Allah’ın muradının dışındaki bir manayı tevehhüm ettirme düşüncesiyle bilinçli bir şekilde yapılan vakf eylemleri ise engellenmesi gereken haram bir fiildir.⁷³

2. İbtidânın Kısımları

Kur’ân tilâvetine ilk defa başlamayı veya okuma esnasında herhangi bir sebeple ara verilen veya bitirilen tilâvete tekrar başlamayı ifade eden ibtidâ, sadece tercihe bağlı olarak gerçekleşir. Vakfa yol açan arızî ve zarurî durumlar burada söz konusu değildir. Bundan dolayı vakf-ibtidâ literatüründe ibtidâ konusundan ziyade vakf ile ilgili meselelere daha çok yer verilir. Vakfta olduğu gibi kelamın tamam olup olmaması veya anlaşılır olup olmaması gibi gerekçelerle ibtidâ; ibtidâ-i tam, ibtidâ-i

⁶⁸ Diğer örnekler için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 234-235.

⁶⁹ Bakara 2/26.

⁷⁰ Nahl 16/38.

⁷¹ Mâûn 107/4.

⁷² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 229-230.

⁷³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 231.

göre كَلَّ lafzında vakf tercih edilmelidir.⁷⁸ Kur'ân'da vakfın tercih edilmesi gereken كَلَّ edatı ise 14 yerdedir.⁷⁹

2- Kisâi ve İbnü'l-Enbârî'ye göre كَلَّ edatı, حَقًّا (gerçekten) anlamındadır.⁸⁰

3- Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin belirttiği gibi كَلَّ edatı, söze başlamak için kullanılan أَلَّ (tenbîh) anlamında da kullanılabilir.⁸¹ Kendisinden sonraki cümle ile anlam irtibatı bulunan حَقًّا (gerçekten) veya أَلَّ anlamındaki كَلَّ edatında vakfedilmez. كَلَّ lafzı, kendisi ile kelama başlanılan bir ifade olur.⁸² Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre كَلَّ وَالْقَمَرِ⁸³ âyetinde olduğu gibi maba'di ile anlam irtibatı bulunan كَلَّ lafzında da vakfedilmez. İlgili âyette maba'dindeki yeminle irtibatlı olan كَلَّ lafzında vakfetmek, vakf-ı kabîhtir.⁸⁴ Dolayısıyla حَقًّا veya أَلَّ (tenbîh) anlamındaki yerlerde كَلَّ edatı ile ibtidâ tercih edilmelidir.⁸⁵ Ayrıca Nebe' 78/4 ve Tekâsür 102/4 âyetlerinde olduğu gibi bazen كَلَّ edatında atıf-ma'tûf ilişkisi dolayısıyla vakf veya ibtidânın her ikisi de uygun olmayabilir.⁸⁶

b. Belâ (بلى) Edatı

Kendisinden önceki olumsuz anlamı reddedip olumlu bir ifadeye çeviren بلى edatı, Kur'ân'da 16 sûrede toplam 22 yerde⁸⁷ bulunmaktadır. بلى edatında vakfın veya ibtidânın tercih edilmesi hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Kendisinden önceki istifhamın bir cevabı olduğu için بلى edatı ile ibtidâyı uygun görmeyenler olduğu gibi zayıf bir görüş de olsa câiz olarak değerlendirenler olduğu gibi⁸⁸ vakf veya ibtidânın ikisini de uygun görmeyip بلى edatının vasledilmesi

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 191.

⁷⁹ Meryem 19/79, 82, Mü'minûn 23/100, Şu'arâ 26/15, 62, Sebe' 34/27, Me'âric 70/15, 39, Müddessir 74/16, 53, Mutaffifin 83/14, Fecr 89/17, 21, Hümeze 104/4.

⁸⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Vakfu 'alâ kellâ ve belâ fi'l-Kur'an*, s. 52; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 189-190.

⁸¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Vakfu 'alâ kellâ ve belâ fi'l-Kur'an*, s. 52; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 190.

⁸² İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 192.

⁸³ Müddessir 74/32.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 190.

⁸⁵ İbtidânın uygun olduğu كَلَّ (gerçekten) veya أَلَّ (tenbîh) anlamındaki كَلَّ edatının bulunduğu âyetler şunlardır: Müddessir 74/32, 54, Kıyâme 75/11, 20, 26, Nebe' 78/3, Abese 80/11, 23, İnfitâr 82/9, Mutaffifin 83/7, 15, 18, Fecr 89/21, Alak 96/6, 15, 19, Tekâsür 102/3, 5. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 193-197; Temel, Nihat, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, İFAV Yayınları, İstanbul 2006 (4.Baskı), s. 152-158.

⁸⁶ Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, s. 154.

⁸⁷ Bakara 2/81, 112, 260; Âl-i İmrân 3/86, 125; En'am 6/30; A'râf 7/172; Nahl 16/28, 38; Sebe' 34/3; Yâsin 36/81; Zümer 39/59, 71; Mü'min 4/50; Zuhuruf 43/80; Ahkâf 46/33, 34; Hadîd 57/14; Tegâbun 64/7; Mülk 67/9; Kıyâme 75/4; İnşikâk 84/15.

⁸⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Vakfu 'alâ kellâ ve belâ fi'l-Kur'an*, s. 77; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 199.

gerektiğini vurgulayanlar da vardır.⁸⁹ Kanaatimize göre öncesi ve sonrası ile lafız ve anlam irtibatı bulunan بلى edatı ile ibtidâ doğru değildir.

İbnü'l-Cezerî, بلى edatının geçtiği âyetleri sûre tertibine göre vakf-ibtidâ açısından inceler. Bunun sonucunda En'am 6/30 ve Ahkâf 46/34 âyetlerinde olduğu gibi bazı yerlerde vakfın ve ibtidânın her ikisinin de câiz olmadığını belirtirken; Bakara 2/81, 112 ve Mülk 67/9 âyetlerinde ise ihtilaf bulunduğunu ifade eder. Diğer âyetlerde ise vakfın tercih edilebilirliği üzerinde durur.⁹⁰ Mekki b. Ebî Tâlib ise makabli ve maba'di ile irtibatlı olması dolayısıyla بلى edatında vaslın tercih edilmesi gerektiğini belirtir.⁹¹

B. Kelime Sonlarındaki Vakf Uygulamaları

Kıraat imamlarına göre Kur'ân tilâvetinde vakfa konu olan kelimenin sonu ile ilgili sükûn,⁹² revm,⁹³ işmâm,⁹⁴ ibdâl,⁹⁵ nakil, idğâm, hazif,⁹⁶ isbât⁹⁷ ve ilhâk⁹⁸ gibi dokuz farklı vakf keyfiyeti söz konusudur.⁹⁹

Kelimelerin sonundaki vakf uygulamalarını sükûn, revm ve işmâm özelinde daha ayrıntılı inceleyen İbnü'l-Cezerî bu uygulamaları 3 kısımda değerlendirir:

Birincisi, vakfın sadece sükûn ile mümkün olduğu, revm ve işmâmın ise câiz olmadığı 5 yerdur:

a) Vasl halinde sakin olan kelimeler (فَلَا تَنْهَرُ).

⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 199.

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Vakfu 'alâ kellâ ve belâ fi'l-Kur'an*, s. 73-88; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 197-204; Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, s. 158-163.

⁹¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Vakfu 'alâ kellâ ve belâ fi'l-Kur'an*, s. 88.

⁹² Sükûn, bir harfin üç harekeden de uzaklaştırılmasıdır. Vakfta sükûn, ibtidâda ise hareke esastır. Dolayısıyla harekeli bir kelime sükûn üzere vakfedilmesi esastır. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 120-121; *Manzûmetü Tayyibeti'n-Neşr*, s. 36).

⁹³ Revm, harekeyi az bir sesle okumaktır. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 121; *Manzûmetü Tayyibeti'n-Neşr*, s. 36).

⁹⁴ İşmâm, ses olmadan harekeye işaret etmeyi ifade eder. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 121).

⁹⁵ İbdâl: Bir harfin başka bir harfle değiştirilmesidir. İbdâl, üç kısımdır: 1. Tenvinli mensub bir isimdeki tenvin, elife ibdal edilerek vakfedilir. 2. Vaslda, müennes ta'sı bulunan müfred bir isimdeki tâ-i merbuta, "he" harfine ibdal edilerek vakfedilir. 3. Hareke ve eliften sonra gelen "hemze-i mutetarrife" (bir kelimenin sonundaki hemze) bulunan bir kelime med harfî, ibdâl edilerek vakfedilir. (Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 120, 129-133).

⁹⁶ Hazif, vasl esnasında sâbit olan ya'ların vakfta hazfedilmesidir. Ebû Amr ve Ya'küb'un, Kur'an'da كَاتِبٌ şeklinde yazılan kelime ك harfini hazfederek vakfetmesi veya makabli harekeli bir hâ-i kinâyede (كَاتِبٌ، كَاتِبٌ) vasl halinde telaffuzda sâbit olan med harfinin, vakfta hazfedilmesi de bunun bir örneğidir. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 120, 143 vd.)

⁹⁷ İsbât, vasl esnasında hazfedilen ya'ların isbâtıdır (okunmasıdır). عَمَّ، وَغُو، رَمَّ، كَلَّ، مَضْرَبِيْنَ، مَضْرَبِيْنَ gibi bazı kelimelerde olduğu üzere Kur'an resminde/hattında hazfedilmiş "hâ-i sekt" leri kıraat imamlarından Ya'küb'un vakfta okuması da (isbât) örnek gösterilebilir. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 120, 133-143)

⁹⁸ İlhak, vakf esnasında sekî hâ'sının kelimenin sonuna ilave edilmesidir.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 120.

- b) Vaslda fethalı olan kelimeler (لَا رَيْبَ).
- c) Tâ-i te'nis bulunan kelimeler (عِشْوَةٌ).
- d) Cemi' zamirleri (الَّذِينَ لَهُمْ)¹⁰⁰.
- e) Ârizî hareke bulunan kelimelerdir (وَأَنْذِرِ النَّاسَ)¹⁰¹.

İkincisi, sükûn ve revm ile vakfın mümkün olmasına rağmen işmâmın caiz olmadığı yerlerdir. Buna göre esreli kelimelerde (الرَّحِيمِ) hem sükûn hem de revm ile vakfedilebilir. Ancak يَوْمِيذٍ gibi ârizî kesre bulunan kelimelerde revm yapılmaz.¹⁰²

Üçüncüsü, sükûn, revm ve işmâm ile vakfın mümkün olduğu ötreli kelimelerdir.¹⁰³

Vakf esnasında bir kelimenin harekesine revm veya işmâm ile işaret edilmesi, vakfedilen harfin vasl halindeki harekesini beyan etmeyi temin eder. Revm veya işmâm Kur'ân tilâvetini dinleyen kimselerin bulunması durumunda gerekli olabilir. Dinleyen kimse yoksa böyle bir durum söz konusu değildir.¹⁰⁴

İbnü'l-Cezerî sükûn, revm ve işmam konularını ayrıntılı bir şekilde inceledikten sonra ibdâl, isbât, hazif, vasl¹⁰⁵ ve kat'¹⁰⁶ gibi diğer vakf uygulamaları hakkında da bilgi verir. Kur'ân'ın hattı/resmi ile ilgili yönü bulunduğu için bir kelimenin hattına/resmine muvafık bir şekilde vakfın icra edilmesi gerekir. Birleşik yazılan iki kelime, tek bir kelime gibi düşünüldüğü için vakf ikinci kelimedede mümkündür.¹⁰⁷ Ancak bazı durumlarda vakf esnasında harf değişiklikleri (ibdâl), hazfedilen bir harfin isbâtı (isbât), okunan bir harfin hazfedilmesi (hazif), iki ayrı kelimenin tek kelime şeklinde düşünülmesi (vasl) veya tek kelime olarak yazılan iki ayrı ifadenin ayrılması (kat') gibi Kur'ân'ın resmine/hattına uygunluk söz konusu olmayabilir.

Sonuç

¹⁰⁰ Cemi zamirlerinde sıla yapan Verş, Kâltûn, İbn Kesîr ve Ebû Cafer de bu kelimelerdeki vakfî sükûn ile icra ederler.

¹⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 122.

¹⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 123.

¹⁰³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 123.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 125.

¹⁰⁵ Vasl, *عَالَ هَذَا الرَّسُولِ، أَيْ مَا* gibi birleşik yazılan iki kelimenin, vakfta da tek bir kelime gibi düşünülmesidir. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 144-151)

¹⁰⁶ Kat', *وَيُنَادِي* gibi tek bir kelime şeklinde yazılan kelimelerde, kıraat imamlarından bazılarının ayırarak (kat', fasl) vakfetmeleridir. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 151-156)

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 128.

Kur'ân'ın anlaşılması ve tefekkür edilerek okunması için özellikle manayı doğru yansıtan bir okuma tercih edilmelidir. Bunun için de manayı tahrif etmeyen vakf yerlerinin tayin edilmesi ve Kur'ân tilâvetinin de buna göre icra edilmesi gerekir.

Kur'ân okuyucusunun nerede ve nasıl vakfetmesi ve tilâvete nereden ve nasıl başlaması gerektiğini konu edinen vakf-ibtidâ literatüründe; âyetlerin lafız ve mana açısından incelendiği ve vakf literatürünün buna göre oluşturulduğu lafız ve mana odaklı bir vakf sistemi benimsenmiştir. Tercih edilen vakf, âyetin yorumunu etkilediği gibi âyetin yorumu da vakfa konu olan kelimenin tercihini etkiler. Âyetteki vakfa uygun kelimelerin belirlenmesi ve vakf hükümlerinin oluşturulması sübjektif bir özellik arz ettiği için vakf-ibtidâ kaynaklarında vakfın kısımları, vakf terminolojisi, vakfa uygun kelimelerin tespiti hususunda yeknesaklık bulunmamaktadır. Ancak Ebû Amr ed-Dânî'nin vakf tasnifinde kullanılan vakf terimleri (vakf-1 tam, vakf-1 kâfi, vakf-1 hasen ve vakf-1 kabîh) vakf-ibtidâ literatüründe genellikle tercih edilmiştir. İbnü'l-Cezerî de lafız ve anlam açısından vakfları vakf-1 tam, vakf-1 kâfi, vakf-1 hasen ve vakf-1 kabîh şeklinde 4 kısımda değerlendirmiştir. Bundan dolayı İbnü'l-Cezerî'nin, Dânî'nin vakf tasnifini benimsediği düşünülebilir.

Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Vakfu 'alâ kellâ ve belâ fi'l-Kur'ân* isimli çalışmasında كَلَّ ve بَلَّى edatlarında vakfın veya ibtidânın tercih edilebilirliğini veya gerekliliğini, ihtiva ettikleri anlam açısından belirlemektedir. İbnü'l-Cezerî de *et-Temhîd fi 'ilmi't-Tecoîd* isimli eserinde, Mekkî b. Tâlib'in incelemediği edatlara da yer vererek كَلَّ , بَلَّى , لَمْ , لَا , بَلَّى , كَلَّ gibi bazı edatları aynı yöntemle vakf ve ibtidâ açısından değerlendirmektedir.

İbnü'l-Cezerî, Secâvendî'nin vakf tanımı ve vakf tercihlerinin tutarlı olmadığını; vakf-1 lâzım olarak isimlendirdiği vakfın, vakf-1 tam veya vakf-1 kâfi, bazen de vakf-1 hasen şeklinde değerlendirilebileceğini belirtir. Ancak söz konusu vakf türlerinin gerekçeleri incelendiğinde her vakf-1 lâzımın vakf-1 tam veya her vakf-1 tamın vakf-1 lâzım olması mümkün değildir. Diğer vakf türleri için de aynı kanaati belirtmemiz gerekir. Kur'ân'da vacib veya haram şeklinde nitelenebilecek bir vakfın bulunmadığını söyleyen müellif, bazı eserlerde vakf-1 vacib olarak da isimlendirilen vakf-1 lâzımdaki gerekliliğin, fıkıh literatüründeki gibi yapılmadığı takdirde cezayı gerektiren "vacib" anlamında düşünülemeyeceğini zikreder. Buna

rağmen vakfa uygun olmayan bir kelimedede, âyetin anlamını tahrif etme veya Allah'ın muradının dışındaki bir manayı tevehhüm ettirme dışuncesiyle bilinçli bir Şekilde yapılan vakfı ise haram olarak niteler.

Kur'ân tilâvetinde bir kelimedede vakfedilemeyeceğini belirtmek için vakf-ibtidâ âlimlerinin kullandığı لا یوقف علی كذا ifadesi, Secâvendî'nin vakf sisteminde لا alametini ile resmedilir. İbnü'l-Cezerî'ye göre Secâvendî'nin de birçok âyette yer verdiği "vakf-ı lâ" alametini, "diğer vakflarda olduğu gibi maba'di ile ibtidâ etmek üzere burada vakfedilemez" anlamını ihtiva eder. İlgili yerde kesinlikle vakfedilemeyeceğini belirtmez. Dolayısıyla bir kelimedede vakf caiz ise o kelimenin maba'di ile ibtidâ da caizdir. Bir kelimenin maba'di ile ibtidâ caiz değilse aslında o kelimedede vakf caiz olsa da tercih edilmemelidir. Eğer vakfedilecekse maba'di ile ibtidânın caiz olmaması dolayısıyla vakfedilen kelimededen veya bu kelimenin öncesindeki bir yerden tilâvete devam edilmesi gerekir. Secâvendî'nin vakf sistemini benimseyenlerin bir kısmı ise "vakf-ı lâ"nın bulunduğu kelimedede Secâvendî'nin vakftan menetmesini vakf-ı kabîh -vakfın ve maba'di ile ibtidânın hasen olmadığı-Şeklinde dışündükleri için; Kur'ân tilâvetinde caiz olan vakf-ı haseni terkedip vakf-ı kabîh olan bir yerde durmayı tercih ederler.

Kendisinden önceki ilmî birikimden istifade eden müellif, aynı zamanda bu birikimi tasnif edip değerlendirmiş ve farklı örneklerle konunun anlaşılmasını sağlamıştır. Ayrıca müellifin efrâdını câmi, eğyârını mânî' bir özelliğe haiz vakf tanımı, vakf terimi ile kat' ve sekte kavramlarının farklılığına dair değerlendirmeleri, Secâvendî'nin vakf-ı lâzım ve vakf-ı lâ olarak terimleştirdiği vakflarla ilgili yorumları, kendisinden sonraki birçok eserde nakledilmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmi ile ilgili diğer meselelerde olduğu gibi vakf-ibtidâ alanında da kendisinden sonraki âlimlerin müstağni kalamayacağı bir etkisi söz konusudur.

Kaynakça

Akpınar, Ali, "Kur'ân-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 1998, sayı: 2, s. 217-220.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, es-Sünenü'l-kübrâ (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, es-Sıhah Tacu'l-Lugâ ve Sıhâhi'l-Arabiyye (thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Dâru'l-İlm, I-VI, Beyrut 1987.

Dabba', Ali Muhammed, "el-Vakfu'l-lâzım", Künûzu'l-Furkan Dergisi, Mısır 1949, sy:4.

Dânî, Ebu Amr Osman b. Saïd b. Osman, el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtida (thk. Cemâlüddin Muhammed Şeref), Dâru's-sahâbe, Mısır 2006.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl, es-Sünen (thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), Dâru'l-Muğni, Suud-i Arabistan 2000.

Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed, el-Maksad li telhîsi mâ fi'l-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ (Uşmûnî, Menâru'l-hüdâ içinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub, el-Kâmusu'l-muhît (thk. Mektebü Tahkiki't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle), y.y., Beyrut 2005 (8. Baskı).

Husârî, Mahmûd Halîl, Ahkâmu kıraati'l-Kur'âni'l-kerîm, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Mekke 1417 (2.Baskı).

Hüzelî, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre, el-Kâmil fi'l-kirâati'l-'aşr ve'l-erba'îne'z-zâideti 'aleyha (thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib), Müessesetü Semâ, yy. 2007.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugâ (thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan), I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf, en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr, y.y., Mısır ts.

İbnü'l-Cezerî, et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd (thk. Gânim Kaddûrî Hamed), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

İbnü'l-Cezerî, Manzûmetü'l-Mukaddime fimâ yecibü 'alâ kârii'l-Kur'âni en ye'lemehû (thk. Eymen Rüşdî Süveyd), Dâru Nûri'l-Mektebât, Suud-i Arabistan 2006 (4.baskı).

İbnü'l-Cezerî, Manzûmetü Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr (thk. Eymen Rüşdî Süveyd), Mektebetü İbni'l-Cezerî, Suriye 2012.

İbnü'l-Enbârî, Ebü Bekr Muhammed b. Kasım b. Beşşar, Kitâbu izahi'l-vakf ve'l-ibtidâ (thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan), Dimaşk 1971.

İbn Manzūr, Muhammed b. Mukrim el-İfrıkı el-Mısırı, Lisānū'l-'Arab, (thk. Emin Muhammed ve Muhammed Sādık), y.y., Suūdi Arabistan, 2003.

İbn Tahhān, Ebu'l-Asbađ Abdulaziz b. Ali b. Muhammed el-Endelūsi, Nizāmu'l-edā-i fi'l-vakfi ve'l-ibtidā (thk. Ali Hūseyin el-Bevvab), Mektebetū'l-Meārif, Riyad 1985.

İsmail, Sadık Abdurrahim İsmail, el-Vakfu'l-lāzım fi'l-Kur'āni'l-Kerim mevādiuhu ve esrāruhu'l-belāgiyye, Dāru'l-Besāir, Kahire 2008.

Kastallāni, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, Letāifu'l-iřārāt li fūnūni'l-kiraāt (thk. Merkezū'd-Dirāsati'l-Kur'āniyye), İřlami İřler, Davet ve İřrat Bakanlıđı, Suud-i Arabistan, ts.

Kayhan, Veli, "Vakf ve İbtidā İلمي ve Kur'ān Tefsirindeki Yeri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, X/2-2006.

Kırř, Ebū Abdirrahman Cemāl b. İbrahim, el-Vakfu'l-lāzım fi'l-Kur'āni'l-kerim, Dāru İbni'l-Cevzi, Dammām 1425h.-1426h.

Maşalı, Mehmet Emin, Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kiraat İلمي, Otto Yayınları, Ankara 2016.

Mekkı b. Ebı Tālib el-Kaysı, el-Vakfu 'alā kellā ve belā fi'l-Kur'ān (thk. Hūseyin Nassār), Mektebetū's-Sekāfeti'd-Diniyye, Kāhire 2003.

Mersafı, Abdulfettah es-Seyyid Acemı, Hidāyetü'l-karıl ilā tecvidi Kelāmi'l-Bārı, Mektebetü Tayyibe, y.y., Medine, ts.

Mennā'u'l-Kattān, Mebāhis fi ulūmi'l-Kur'ān, Mektebe Vehbe, Kahire 1995 (7.Baskı).

Mevsilı, Ebū Ya'lā Ahmed b. Ali b. el-Müsennā et-Temimı, Müsnedü Ebı Ya'lā (thk. Hūseyin Esed Selim), y.y., Dımařk 1984.

Muhammed Mutı' Hāfız, "şeyhu'l-Kurrā el-İmam İbni'l-Cezerı", Dāru'l-Fikr, Dımaşk 1995.

Nasr, Atıyye Kābil, Gāyetü'l-mürıd fi ilmi't-tecvıd, y.y., Riyad 1994 (4.Baskı).

Nehhās, Ebū Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, el-Kat' ve'l-ı'tināf (thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrūdı), Dār-u Ālimi'l-Kütüb, Riyad 1992.

Nisābūrı, el-Hākim Ebū Abdillāh Muhammed b. Abdillāh b. Muhammed, el-Müstedrek 'ale's-Sahıhayn (thk. Mustafa Abdülkādir Atā), Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Nisâbü'rî, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Kummî (nşr. Zekeriya Umeyrat), Garâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-furkân, Dâru-l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Öge Ali, "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kahramanmaraş 2015, cilt: XIII, sayı: 25.

Öge Ali, Dereli M. Vehbi, Kur'an Bilgisi Soru Bankası, Kitap Dünyası, Konya 2014 (4.Baskı).

Pâlûvî, Hâmid b. Abdülfettah, Zübdetü'l-İrfan, y.y., İstanbul ts.

İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, el-Müfredât (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Dâru-l-Ma'rif, Lübnan ts.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır, Vukûfu'l-Kur'ân ve eseruhâ fi't-tefsîr dirasetün nazariyyetün me'a tatbîki 'ale'l-vakfî'l-lâzım ve'l-mute'ânik ve'l-memnu', y.y., Medine 1431.

Temel, Nihat, Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ, İFAV Yayınları, İstanbul 2006 (4.Baskı).

Temel Nihat, Kıraat ve Tecvid İstılahları, İFAV Yayınları, İstanbul 2013 (3.Baskı).

Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sevre, Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u'l-Kebîr) (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.

Ummânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali, el-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ (thk. Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Azûrî), y.y., Suud-i Arabistan 1423.

Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim, Menâru'l-hudâ fi beyânî'l-vakfi ve'l-ibtidâ (ta'lik eden: Ebu'l-'Alâ el-'Adevî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Ünlü, Demirhan, "Vakf ve Vakfın Hükümleri", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, IX/98-99, 1970.

Safâkusî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nûri, Tenbîhu'l-gâfilîn ve irşâdu'l-câhilîn (tash. Muhammed Şâzelî en-Neyfûr), Müessesâtü Abdulkerim b. Abdillâh, Tunus 1974.

Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur, İlelu'l-vukûf (thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2006.

Secâvendî, Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ (thk. Muhsin Haşim Derviş), Dâru'l-Menâhic, Ürdün 2001.

Sehâvî, Ebu'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdussamed, Cemâlü'l-kurra' ve kemâlü'l-ikrâ' (thk. Ali Hüseyin el-Bevvab), Mektebetü't-Türâs, Mekke 1987.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân (thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye), İslami İşler, Davet ve İršat Bakanlığı, Suud-i Arabistan ts.

Yüksel, Ali Osman, İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr, İFAV Yayınları, İstanbul 1996.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, Esâsu'l-belâga (thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd), I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, el-Burhan fî ulûmî'l-Kur'ân (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl), Dâru't-Turâs, Kahire ts.

Hadislerde Câhiliyyeye Rücû Meselesi

Fahri HOŞAB*

Özet

"Câhiliyye" tabiri, Arapların İslâm'dan önceki inanç, anlayış, tavır, davranış ve muamelelerini ifade eder. Câhiliyye devrine sapmalar, vahşet ve zulüm hâkim olmuştur. Hz. Peygamber (sav) hadîslerinde, Müslümanların Câhiliyye anlayışına veya hayat tarzına dönme ihtimali ve temayülünü bir mesele olarak görmüş ve halline yönelik birtakım tedbirler almıştır. Ancak Câhiliyye'ye rücû hareketleri daha O hayattayken baş göstermiş ve bertaraf edilmiştir. Tarihî seyirde câhilî anlayış ve hayat tarzları yer yer devam edegelmiştir. İçinde bulunduğumuz post-modern çağ içinde yaşayan bir Câhiliyyeden bahsetmek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Hadis, Câhiliyye, İrtica, İslam, İnanç.

The Return To Jahiliya in Hadiths

Abstract

The phrase "Jahiliya" refers to the beliefs, attitudes, attitudes, behaviors and treatments of the Arabs before Islam. Misguide, brutality and tyranny have inflicted the jahiliya period. In the Prophet Muhammad hadiths, He regarded the possibility and inclination of the Muslims to return to the understanding of the jahiliya or the way of life as an issue and took some precaution to solve them. However, the movements to the jahiliya have appeared and deactivated when he was alive. In the historical flow, jahiliya understanding and lifestyles have continued somewhere. It is possible to talk about the jahiliya that continues to exist in the post-modern era that we are in.

Keywords: Hadith, Jahiliya, Reaction, Islam, Belief.

Giriş

"Câhiliyye" ıstılahı, "cehl" masdarından türemiştir; zıddı "ilim" dir.¹ "Cehl" kelimesinin asıl mânâsı "kişinin bilgisiz olması"dır. Bunun yanı sıra lügatlerde, "doğrunun tersine inanma" ve "yapılması gerekenin tersini yapma" da "cehl"

* Dr. Öğretim Üyesi, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

¹ Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, Beyrût 1990, "chl" md., IV, 1663-1664; *Tâcü'l-Arûs*, Kuveyt 1413/1993, "chl" md., XXVIII, 255; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Kâhire ts. "chl" md. I, 713; Firûzâbâdi, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmûsu'l-Muhîd*, b.y.y. 1399/1979, III, 342.

masdarının mânâları olarak zikredilir.² “Cehl”, Arap şiirinde “hilm”in zıddı olarak da kullanılır.³

Kur’ân-ı Kerim’de, dört âyette “Câhiliyye” kelimesi geçmektedir. Bu âyetlerde “Câhiliyye”, İslâm öncesi devir ve bu devrin bâkiyesi mânâsında kullanılmış; “Câhiliyye zannı (düşüncesi / anlayışı / inancı)”⁴, “Câhiliyye teberrücü (açık saçıklığı)”⁵, “Câhiliyye hamıyyeti (taassubu)”⁶, “Câhiliyye hükümü (idaresi)”⁷ mefhumları zikredilmiştir. İslâmî devirde ortaya çıkmış bir ıstılah olan “Câhiliyye”, Kur’ân ve hadîslerde Arapların İslâm’dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekenden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Araplar’ın İslâm’dan önceki devrine “Câhiliyye” veya “Câhiliyye asrı”, o devirde yaşayan şairlere de “Câhiliyye şairleri” denilir.⁸

Eskiden beri kabul edilen bu anlayışa göre Câhiliyye, “bilgisizlik çağı” demektir. İslâmiyet ise aydınlanma ve bilgi devridir ve bu mânâda Câhiliyye çağının mukabilidir. Bunun yanında “Câhiliyye”nin kaynağı olan “cehl”i ve “Câhiliyye”yi farklı anlayan âlim ve araştırmacılar da olmuştur.⁹ İbn Hibbân (v. 354/965) “cehl”i “hilm”in zıddı olarak değerlendirmiş¹⁰; Japon araştırmacı Izutsu, “cehl”in fiilî tezahürünün “zulüm” olduğunu belirtmiş¹¹; Fârâbî (v. 339/950), zorbalığın hükümran olduğu şehirlere “el-medînetü’l-câhile” adını vermiş¹²; şarkiyatçı Goldziher, “Câhiliyye”yi “vahşet devri” olarak vasıflandırmıştır¹³.

Kur’ân-ı Kerim’de, “Câhiliyye”den bahseden âyetlerin birinde “el-Câhiliyyetu’l-ülâ (İlk Câhiliyye)” tabiri geçmektedir.¹⁴ “İlk Câhiliyye”nin hangi devirleri içine aldığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüş; peygamberlerden Âdem-Nuh, Âdem-İbrahim, Nuh-İdris, Nuh-İbrahim, Davud-Süleyman veya Musâ-İsa (a.s) arasında geçen devirleri ihtiva ettiğine dair değişik zaman dilimleri tespit

² Râğib el-İsfehânî, Ebu’l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fi Çarîbi’l-Kur’ân*, b.y.y. ts., s. 133.

³ Örnekler için bkz. Zevzenî, Ebû Âbdillâh Huseyn, *Şerhu’l-Mu’allakat*, Beyrût, ts., s. 178; Toshuhiko Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, Tercüme: M. Kürşad Atalar, İstanbul, s. 303-31.

⁴ Âlu ‘İmrân 3/154.

⁵ Ahzâb 33/33.

⁶ Feth 48/26.

⁷ Mâide 5/50.

⁸ Mustafa Fayda, “Câhiliyye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, Cilt VII, s. 17.

⁹ Fayda, “Câhiliyye”, s. 17-18.

¹⁰ İbn Hibbân, *Ravdatu’l-Ukalâ’ ve Nuzhetu’l-Fudalâ’*, Beyrût 1397/1977, s. 208.

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, s. 302-317.

¹² Fârâbî, *Medînetü’l-Fâdila*, Beyrût 1986, s. 157.

¹³ Bkz. Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, Trans. C. R. Barber, S. M. Stern, Chicago, Volume One, s. 201-208.

¹⁴ Ahzâb 33 / 33.

edilmiştir. Câhiliyye çağını ikiye ayıran bu anlayışı benimseyenlere göre “İkinci Câhiliyye devri” ise Hz. İsa ile Hz. Muhammed (sav) arasında geçen dönem veya İslâmîyet’in zuhurundan az önceki, yani V. yüzyıldan Hz. Peygamber’in (sav) İslâm dinini tebliğ başlamasına kadar geçen zaman dilimidir. Bu devirde yaşayan ve “Hanîfler” diye anılan tevhid ehline de müşrik Câhiliyye halkından ayırmak için “fetret ehli” denilmiştir.¹⁵

“Câhiliyye”nin tasnifini benimsemeyen bazı âlimler, “İlk Câhiliyye”nin ayrı bir devir olmadığını, İslâm dininden önceki bütün devirleri içine aldığını ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında “İlk Câhiliyye” ile İslâm’dan önceki devirleri, “İkinci Câhiliyye” ile de İslâmî devirdeki “Câhiliyye” tezahürlerini anlamak gerektiğini ileri sürenler de olmuştur.¹⁶

Bazı ilim ve fikir adamları da “Câhiliyye devrini” yalnızca Arapların putperestliğine, kan davalarına ve diğer ahlâkî bozukluklarına inhisar ettirmenin, Câhiliyye tezahürlerini Câhiliyye’nin kendisi olarak kabul etmenin yanlış olduğunu belirtmiştir. Bu kanaat sahipleri, insanların nefsanî ve keyfi arzularına köle oldukları, ilâhî kitaba tâbi olmayı reddettikleri, zulüm, sömürü ve ırkçılık gibi yaygın kötülüklerle beslenerek ayakta duran sistem ve rejimlerin hâkim olduğu her zaman ve mekânda Câhiliyye’nin varlığını sürdürdüğünü ifade etmişlerdir.¹⁷

Hiz. Peygamber (sav) hadislerinde, Cahiliyenin varlığını sürdürmesini ve Müslümanların Câhiliyye anlayışına veya hayat tarzına dönmesini / dönme ihtimali ve temayülünü bir mesele / problem olarak görmüş ve –aşağıda işleneceği üzere- bu meselenin halline yönelik birtakım telkin ve ikazlarda bulunmuş ve tedbirler almıştır.

1. Hadislerde “Câhiliyye” Mefhumu

“Câhiliyye” tabiri, Kur’ân âyetlerinde olduğu gibi, hadislerde ve rivâyet metinlerinde yer alan sahabî ravî ifadelerinde de Arapların İslâm’dan önceki sapkın inanç, anlayış, tavır, davranış ve muamelelerini ifade etmek için kullanılmıştır. Hiz. Peygamber (sav) beyanlarında, İslâm’dan önceki devre dair değerlendirmelerde bulunurken “Câhiliyye” tabirini zikretmiş, sahabîler de İslâm’ı kabulden önceki hatıralarını veya hayat tarzlarını naklederken veya o zaman yaptıkları işlerin

¹⁵ Fayda, “Câhiliyye”, s. 19.

¹⁶ Fayda, “Câhiliyye”, s. 18-19.

¹⁷ Fayda, “Câhiliyye”, s. 19.

İslâm'daki hükmünü Allah'ın Resûlü'ne sorarken, ekseriyetle "Câhiliyye" kelimesini kullanmışlardır.

"Câhiliyye"ye dair hadislerin lafızları tahlil edildiğinde, bu kelimenin bazen geniş bazen dar mânâda kullanıldığı anlaşılmaktadır. "Câhiliyye" kelimesi, hadis metinlerinde geniş mânâda, İslâm'dan önceki devrin bütünü, dar mânâda ise İslâm öncesi devirden intikal eden İslâm'a aykırı Câhiliyye bâkiyelerini ifade için kullanılmıştır.

Hz. Peygamber (sav), Câhiliyye'yi bir bütün olarak değerlendirdiği hadislerinde, bu devre ait her şeyi reddetmemiş; İslâm'a aykırılık teşkil etmeyen bazı anlayış, davranış ve hasletleri tasvip eden ifadeler kullanmıştır. Meselâ; Veda Hutbesinde, Câhiliyye devrindeki hac hizmetlerinden hacıların su ihtiyacını karşılama (sikâye) ve Kâ'be'nin bakımı (sidâne), O'nun tarafından yasaklanmayan, dolayısıyla tasvip gören uygulamalardan olmuştur.¹⁸ Yine bir hadîsde yer alan, "İnsanların Câhiliyye devrinde hayırlı olanları, İslâm devrinde de hayırlıdır."¹⁹ ifadesiyle ve sahabîlerinden birine, "Ey Sâib! Câhiliyye devrinde yaptığın faziletli işlere İslâm devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran!"²⁰ hitabıyla, o devir insanından bazı fertlerin İslâm'da tasvip gören bazı faziletlere sahip olduğunu ifade etmiştir.

Câhiliyye devri bir bütün olarak ele alındığında bu devre, sapmaların, vahşetin ve zulmün hâkim olduğu görülür. Hz. Peygamber (sav) bazı hadislerinde Câhiliyye'yi İslâm'a aykırı anlayış, inanış ve hayat tarzının hükmettiği bir devir olarak tarif ve tavsif etmiştir. O, bu hususa dair beyanlarında, insanların asaletleriyle övünmesini, soyu sebebiyle insanları aşağılamayı, yıldızlardan yağmur beklemeyi, yas tutmayı "Câhiliyye âdetleri"²¹, insanı renginden dolayı ayıplamayı "Câhiliyye ahlâkı"²², kabile tarafgirliğine çağırmayı "Câhiliyye çılgılığı"²³, bir musibete maruz kalındığında feryat etmeyi "Câhiliyye davası (çağırışı)"²⁴ ve asabiye (ırkçılık) davası uğruna ölümü, "Câhiliyye ölümü"²⁵ olarak vasıflandırmıştır.

¹⁸ Buhâri, *Sahîhu'l-Buhâri*, İstanbul 1413/1992, Meğâzi 77, Hudûd 9.

¹⁹ Buhâri, *Enbiyâ'* 8, 14, 19, *Menâkıb* 1, 25, *Tefsîr*, Yûsuf 1.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmedi'bni Hanbel*, İstanbul 1413/1992, III, 425.

²¹ Müslim, *Sahîhu Muslim*, İstanbul 1413/1992, Cenâiz 9.

²² Buhâri, *İmân* 22.

²³ Buhâri, *Menâkıb* 8.

²⁴ Buhâri, *Cenâiz* 35, 39.

²⁵ Müslim, *İmâret* 53.

İslâm davetinin Mekke döneminde Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalan Müslümanların temsilcisi olarak Necâşi ile karşılıklı konuşan Ca'fer b. Ebi Tâlib, İslâm'ı kabul etmeden önceki hâkim hayat tarzlarını "Câhiliyye" olarak vasıflandırmış ve şöyle tasvir etmişti: "Ey Melik! Biz, Câhiliyye zihniyetine sahip bir kavimdik. Putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık. Akrabalık bağlarını gözetmez, komşularımıza kötülük ederdik. Güçlü olanlarımız zayıfları ezerdi..."²⁶

Yukarıda zikredilen örnekler, hadîs kaynaklarında yer alan rivayetlerde "Câhiliyye" tabirinin, İslâm öncesi devre ait itikat, tatbikat ve muamelatı ifade etmek için kullanıldığını göstermektedir.

2. Kur'ân ve Hadislerde Câhiliyye'nin Beslenme Kaynakları ve Tezahürleri

Câhiliyye'nin, ilk insan ve ilk peygamber kabul edilen Hz. Âdem zamanında haktan ve fitrattan sapmalarla başladığı tespitini yapmak mümkündür. Birbirinden farklılık gösteren birtakım inanış ve anlayışlar ve bunlardan kaynaklanan tavır, davranış ve muameleler silsilesiyle de varlığını İslâm'ın tebliğine kadar sürdürmüştür. Câhiliyye'ye ve hüküm sürdüğü devre dair Kur'ân âyetleri ve hadîslerin muhtevasına bakıldığında, Câhiliyye insanının / nesillerin, farklı zaman ve coğrafyalarda, peygamberlerin İlâhî olana, hakka, ahlâka ve fitrata davetine ekseriyetle icabet etmedikleri, edenlerinse azınlıkta kaldığı tespit edilmektedir.

İnsanlık tarihinin geniş bir kısmını içine alan Câhiliyye hayatının haktan ve fitrattan sapmaya dayalı ve zamanla kökleşmiş inanış, anlayış ve tatbikatını / beslenme kaynakları ve tezahürlerini aşağıdaki gibi tasnif etmek mümkündür:

a. Bilgisizlik-Yanlış Bilgi

Câhiliyye hayatının tezahürlerinden birisi, bilgisizliktir. Kur'ân'da, Câhiliyye insanının bilgisiz olduğu / yanlış bilgilere sahip olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Hz. Peygamber'in (sav) tebliğ faaliyetlerini ve tebliğ ettiği vahyin muhtevasının beyanı olan hadîslerini değerlendirdiğimizde, O'nun, Câhiliyye devrinden intikal eden veya Câhiliyye mensubiyetini devam ettiren muhataplarını bilgilendirmeye veya yanlış bilgilerini düzeltmeye çalıştığını tespit etmekteyiz. O,

²⁶ Müsned I, 202; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrût 1420, I, 335-336.

²⁷ Bakara 2 / 170; Lukmân 31 / 20-21; Zuhruf 43 / 20; Ahkâf 46 / 22-23.

muhataplarının “bilgisizlik” meselesini bazı hadisleriyle de dile getirmiştir. Allah’ın Resûlü, bir duasında Allah’a şöyle yakarmıştır: “Allah’ım, kavmimi bağışla! Çünkü onlar bilmiyorlar.”²⁸ O’nun ashabını / Müslümanları ilim öğrenmeye teşvik eden hadisleri²⁹, aynı zamanda Câhiliyye’den intikal eden muhataplarının bilgisizlik müşkilini halletmeye yönelik beyanlarıydı.

b. Bâtıl İtikadlar

Câhiliyye insanı / nesilleri, peygamberlerin davetine icabet eden az sayıdaki mü’min topluluklar hariç, ekseriyetle, semavî / ilâhî dinin tebliğ olunan esaslarına inanmayan / bâtıl itikatlara sahip topluluklardı. Câhiliyye insanının bâtıl itikadlarının temelini Allah’a şirk koşma teşkil etmiştir. Şirk koşma şekillerinden birisi de putperestliktir. Kur’ân, ilgili âyetlerinde putperestliğin akla aykırılığını vurgulamaktadır.³⁰

Kur’ân’da putperestliğin ilk örnekleri, Hz. Nuh’un peygamber olarak gönderildiği kavminden verilmektedir.³¹ Bunun yanında, Hz. Hud’un gönderildiği Âd kavmi,³² Hz. Salih’in gönderildiği Semud kavmi,³³ Hz. İbrahim’in kavmi,³⁴ Hz. Şu’ayb’in gönderildiği Meyden halkı³⁵ ve Hz. Musa Tûr’a çıktığında buzağı heykeline tapmaya başlayan İsrailoğulları,³⁶ putperestliğe sapan kavimlere verilen diğer örneklerdendir. Hz. İsmail’in soyundan gelen Mekkelilerde ise putperestlik, yurtlarından göç etmek durumunda kalan bazı kimselerin, gittikleri yerlere -Kâbe’yi tazim ettiklerinden- harem taşlarından götürüp bu taşların etrafında tavaf etmesiyle başlamıştır.³⁷ Kur’ân ve hadislerde, Câhiliyye devri insanların putlara kurban sundukları da anlatılmaktadır.³⁸

Câhiliyye insanında putperestlik dışında şirk koşma şekilleri de vardı. Kur’ân, Yahudilerin, peygamberlerden Hz. Üzeyr’e, Hristiyanların ise Hz. İsa’ya

²⁸ Buhâri, Enbiyâ’ 54; Müslim, Cihâd 105.

²⁹ İme teşvik eden hadislerle örnek için bkz. Buhâri, ‘İlm 13, Farzu’l-Humus 7, İ’tisâm 10; Müslim, Zekât 98; Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, İstanbul 1413/1992, ‘İlm 2, 19, Ferâiz 2; Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, İstanbul 1413/1992, Ferâiz 1; İbn Mâce, *Sunenu İbnu Mâce*, İstanbul 1413/1992, Mukaddime 8, 17, Zühd 15.

³⁰ Meselâ bkz. A’râf 7 / 191-192; Yûnus 10 / 18.

³¹ Nûh 71 / 23; Kamer 54 / 10.

³² A’râf 7 / 65, 70.

³³ A’râf 7 / 73, 76.

³⁴ Meryem 19 / 46, 48.

³⁵ Hûd 11 / 87.

³⁶ Bakara 2 / 51.

³⁷ İbn Hişâm, Sîre I, 69.

³⁸ Mâide 5 / 90; Buhâri, Zebâih 16; Menâkibu’l-Ensâr 24.

“Allah’ın oğlu” sıfatını verdiklerini;³⁹ bilginlerini, rahiplerini ve Hz. İsa’yı tanrılar edindiklerini;⁴⁰ Allah’ı, “üçün biri” olarak tanıdıklarını anlatır.⁴¹ Arapların, Allah’ın kızları olduğuna inandıkları,⁴² meleklerle cinsiyet izafe ederek onları dışı saydıkları,⁴³ cinlere inandıkları, taptıkları⁴⁴ ve sığındıkları da, Kur’ân’da anlatılan Câhiliyye inançlarındandır.⁴⁵

Kur’ân’da, Câhiliyye insanının ahiret inancının olmadığını ifade eden âyetler de vardır. Meselâ; Âd kavminin ahiret hayatını ve öldükten sonra dirilmeyi inkâr ettiği⁴⁶; yine İslâm’ın tebliğine muhatap olan müşriklerin yeniden dirilişi inkâr ettikleri anlatılır.⁴⁷

Âyet ve hadîslerde Câhiliyye insanının kâhinlerin sözlerine inanmak, hayvanların hareketlerinden uğursuzluk çıkarmak,⁴⁸ fala bakmak, inanmak⁴⁹ yıldızlardan yağmur beklemek⁵⁰ gibi bâtil inanışlarının olduğu da nakledilir.

c. Fıtrata Aykırılık

Câhiliyye hayat tarzının kaynaklarından birini de fıtrata muhalefet teşkil ediyordu. “Fıtrat” kelimesi, “yarmak; yaratmak, icat etmek” mânâlarına gelen “fatr” kökünden isim olup, “yaratılış; belli bir kabiliyet ve temayüle sahip oluş” mânâsı taşır. Varlığın ilk yaratılışı, “mutlak yokluğun yarılıp içinden varlığın çıkması” şeklinde anlaşıldığından “fıtrat” kelimesiyle ifade edilmiştir. “Fıtrat” ıstılahı insan için kullanıldığında ise, Allah’ın insan tabiatına yerleştirdiği Yaratan’ını tanıma meylini, ruh temizliğini ve müsbet kabiliyetleri ifade eder.⁵¹

Kur’ân’da Allah, Hz. Peygamber’e (sav), aynı zamanda O’nun şahsında mü’minlere, yüzlerini, hanif (hâlis muvahhid) olarak Din’e; Allah’ın insanları yaratmasında esas aldığı fıtrata çevirmeleri emredilir.⁵² Hadîste, “fıtrat”ın “Allah’ın

³⁹ Bakara 2 / 116; Tevbe 9 / 30.

⁴⁰ Tevbe 9 / 31.

⁴¹ Mâide 5 / 73.

⁴² Nahl 16 / 57; ez-Zuhruf 43 / 17-18.

⁴³ Zuhruf 19.

⁴⁴ Sebe’ 34 / 41.

⁴⁵ Cinn 72 / 6.

⁴⁶ Mü’minûn 23 / 35-37.

⁴⁷ Yâsîn 36 / 77.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, Salât 171; Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, İstanbul 1413/1992, Sehv 20.

⁴⁹ Mâide 5 / 90; Ebû Dâvûd, Salât 171; Nesâî, Sehv 20.

⁵⁰ Müslim, Cenâiz 9.

⁵¹ İbn ‘Abdîberr, *et-Temhîd*, Tıtvân 1987, XVIII, s. 57-58.

⁵² Rûm 30 / 30.

dini” olduğu belirtilir.⁵³ Yine Kur’ân ve hadislerde Allah katında hak dinin İslâm⁵⁴, İslâm’ın ise “kolaylaştırılmış hanîflik” olduğu⁵⁵, Allah’ın, kullarının hepsini hanîf olarak yarattığı⁵⁶, Hz. Peygamber’in (sav) Yahudilik’le ve Hristiyanlık’la değil, kolaylaştırılmış Hanîflik’le gönderildiği⁵⁷ ve İslâm’dan başka bir din arayanın tâbi olduğu dinin asla kabul edilmeyeceği belirtilmiştir.⁵⁸

Kur’ân ve Sünnet kaynaklı bilgilerden, “fitrat”, “hanîflik” ve “İslâm” mefhumları arasında bir mânâ ve muhteva ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. “Hanîflik”, Hz. İbrahim’in kavmine tebliğ ettiği dindi. Kur’ân’da Hanîfliğin, aslı muhtevası korunmuş fitrat dini; Hz. İbrahim’in ise, fitrat dinine uygun yaşayan bir peygamber olduğu belirtilir.⁵⁹ Hadislerde dâ dünyaya gelen her insanın,⁶⁰ Müslümanların çocukları gibi, müşriklerin,⁶¹ Yahudilerin ve Hristiyanların çocuklarının da fitrat üzere doğduğu anlatılır.⁶²

Yukarıda zikredilen âyet ve hadislere dayalı tespitlerden anlaşılmaktadır ki, İslâm’a tabi olmak fitrî yaşamak; İslâm’dan uzaklaşmak fitrattan uzaklaşmak, İslâm’a muhalefet fitrata muhalefettir. Şirke dayalı bâtıl dinler gibi, aslı tevhid dini olan Yahudilik ve Hristiyanlık da tahrife uğrayarak muhteva ve tatbikat olarak önemli ölçüde fitrattan uzaklaşmıştır.

d. Ahlâka Aykırılık

Câhiliyye hayatının muhtevasında güzel ahlâka aykırı birçok fiil vardır. Kur’ân âyetlerinde, Hz. Hud’un gönderildiği Âd kavminin kendi kuvvetlerine güvenip kibirlendikleri,⁶³ Semûd kavminin bir şımarıklık içinde bulunduğu,⁶⁴ Lût kavmi içerisinde livata (hemcinsiyle cinsî münasebet) fiili işleyenler olduğu,⁶⁵ kadınlarda açık saçıklığın yaygın olduğu anlatılır ve ilk Câhiliyye devri kadınlarının

⁵³ Buhâri, Tefsir, Rûm 1.

⁵⁴ Âlu ‘İmrân 3 / 19. Tirmizî, Menâkıb 32.

⁵⁵ Mûsned I, 236; Buhâri, İmân 29.

⁵⁶ Mûsned IV, 162; Müslim, Cennet 63.

⁵⁷ Mûsned IV, 116, 233, V, 266.

⁵⁸ Âlu ‘İmrân 3 / 85.

⁵⁹ Âlu ‘İmrân 3 / 67. Beyyine 95 / 4, 5. Yûnus, 10 / 104, 105.

⁶⁰ Buhâri, Cenâiz 79, 80, 93; Müslim, Kader 22-25.

⁶¹ Buhâri, Cenâiz 92, 93; Mûsned V, 9.

⁶² Buhâri, Cenâiz 79, 80, 93; Müslim, Kader 22-25.

⁶³ Fussilet 41 / 15.

⁶⁴ Şu‘arâ’ 26 / 150-152.

⁶⁵ Şu‘arâ’ 26 / 162; A’râf 7 / 80-81; Ankebût 29 / 28.

açılıp saçıldığı gibi açık saçık giyinilmemesi telkin edilir.⁶⁶ Yine Câhiliyye devri adetlerinden olan kadınların Kâbe'yi çıplak tavaf etmelerini Kur'ân yasaklamıştır.⁶⁷

Câhiliyye devrinde, çocuk edinmede de İslâm'ın haram kıldığı uygulamalar vardı. Bunlardan biri, asaletli evlat edinmek için bir adamın hanımını bir başka erkeğe gönderip ondan hamilelik talep etmesi, kadının hamile kaldığı anlaşılıncaya kadar kocasının ondan uzak durması, temasta bulunmamasıydı. Kadının o adamdan hamile kaldığı anlaşılınca, kocası dilerse onunla karı-koca muamelesine başlardı. Bir başka uygulama ise şuydu: En az on kişiden oluşan bir grup toplanır, bir kadının yanına girer ve hepsi de ona temasta bulunur; kadın hamile kalıp doğum yaptıktan sonra bu kişileri çağırır, çocuğu dilediğine nisbet eder, çocuğun kendisine verildiği kişi de buna itiraz edemezdi. Bu uygulamanın farklı bir şekli de şuydu: Fahişeler kapılarının üzerine bayrak diker, her isteyen bunlarla temasta bulunur; bir fahişe hamile kalıp çocuk doğurursa, yine temasta bulunduğu adamlar yanına toplanır, kaifler çağrılır, fahişe, çocuğun o adamlardan birisine ait olduğunu söyler, çocuk kendisine verilen kişi de bunu reddedemezdi.⁶⁸

Yine Câhiliyye devrinde iki kız kardeş aynı nikâh altında bulunabilir⁶⁹; babanın evlendiği kadınla oğlu da evlenebilirdi.⁷⁰

e. Kabilecilik-Kavmiyetçilik

Câhiliyye devri insanında kabilecilik-kavmiyetçilik hissiyatı hâkimdi. Bu hissiyat, kabile savaşlarını, kan davalarını netice vermekteydi. İslâm, bu hissiyatı ve bunun sebebiyet verdiği neticeleri ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Allah Resûlü'nün beyanlarından, Câhiliyye insanının, bir kimseyi renginden ve ırkından dolayı tahkir edebildiği, kabileler arasında tarafgirliğin yaşandığı, 'ummiyye (körü körüne kabilecilik-kavmiyetçilik) bayrağı altında savaşların yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu hususlara dair hadîslerde Hz. Peygamber (sav), bir kimseyi renginden / ırkından dolayı aşağılamayı "Câhiliyye ahlâkı"⁷¹, kabile tarafgirliğine daveti "Câhiliyye çağrısı" olarak vasıflandırmış ve zemmetmiş⁷²; 'ummiyye bayrağı altında savaşan, asabiyet (ırkçılık) için öfkeye kapılan veya asabiyete çağırılan veya

⁶⁶ Ahzâb 33 / 33.

⁶⁷ A'râf 7 / 31; Müslim, Tefsîr 25; Nesâî, Hacc 131.

⁶⁸ Buhârî, Nikâh 36; Ebû Dâvûd, Talâk 29; Müsned I, 362.

⁶⁹ İbn Mâce, Nikâh 39.

⁷⁰ Müslüm, Nikâh 7; Ebû Dâvûd, Talâk 33.

⁷¹ Buhârî, İmân 22.

⁷² Buhârî, Menâkıb 8.

asabiyete yardım edip de bu esnada öldürülen kimsenin ölümünün “Câhiliyye ölümü” olduğunu belirtmiştir⁷³.

e. Sınıf Ayrımcılığı

Câhiliyye devri insanları arasında, cinsiyet ve esaret-hürriyet anlayışına dayalı sınıf ayrımcılığı mevcuttu.

Câhiliyye anlayışında kadın alt sınıf insan olarak görülürdü. Bir erkek hanımını boşadıktan sonra, iddeti sona ermeden geri alma hakkına sahipti. Bu şekilde defalarca boşayıp ona geri dönebilirdi. Mevzu ile ilgili nâzil olan Kur’ân âyeti⁷⁴ bu uygulamayı yasaklamıştır.⁷⁵

Yine bu devirde, bir erkek ölünce, karısı üzerinde en fazla onun yakınları hak sahibi olurdu. Yakınlardan biri dilerse ölenin karısıyla evlenir, dilerse bir başkasıyla evlendirir; dilemedikleri takdirde de evlenmesine mâni olurlardı. Kur’ân âyetiyle bu uygulama da haram kılınmıştır.⁷⁶

Câhiliyye devrinde bazı kimselerin utanç duydukları için kız çocuklarını diri diri toprağa gömdüklerini anlatan âyetler⁷⁷ ve hadisler vardır. Bazı insanlarda bu anlayış ve ameliye o noktaya varmıştı ki, bir adam köpeğini besleyip büyütür⁷⁸; ancak kız olduğu için çocuğunu öldürürdü.⁷⁹ Bunun yanında bakamayacağı kaygısıyla, fakirlik endişesiyle kendi çocuğunu öldürenler de olurdu.⁸⁰

Âyet ve hadislerin lafzından anlaşıldığı üzere⁸¹, Câhiliyye devrinde insanlar hür ve köle olarak iki sınıfa ayrılmıştı. İslâm, o günün şartlarında, kölelik müessesesini o devrin bir gerçeği olarak kabul etmekle beraber, köleliği kademeli olarak kaldırmayı hedeflemiştir. Kur’ân, insanların birbirine karşı eşit olduğunu telkin ederek sınıf ayrılığına dayalı bir hayat tarzını reddetmiş;⁸² mü’minlere, köleleri

⁷³ Müslim, İmâret 53.

⁷⁴ Bakara 2 / 229.

⁷⁵ Tirmizî, Talâk 16; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, İstanbul 1413/1992, Talâk 80.

⁷⁶ Nisâ’ 4 / 19; Buhârî, Tefsîr, Nisâ’ 6, İkrâh 5; Ebû Dâvûd, Nikâh 23.

⁷⁷ Nahl 16 / 58-59; Tekvîr 81 / 8-9.

⁷⁸ **Dârimî**, *Sunenu’l-Dârimî*, İstanbul 1413/1992, Mukaddime 1.

⁷⁹ En’âm 6 / 151. Nahl 16 / 58-59; Tekvîr 81 / 8-9.

⁸⁰ En’âm 6 / 151.

⁸¹ Nisâ’ 4 / 92, 135; Mâide 5 / 89; Yûnus 10 / 19. Hucûrât 49 / 13; Mûcâdile 58 / 3; Beled 90 / 13; Buhârî ‘Itk 1, 15; Müslim, ‘Itk 24, Eymân 40; Ebû Dâvûd, ‘Itk 13, Harâc 14.

⁸² Nisâ’ 4 / 135; Hucûrât 49 / 13; Yûnus 10 / 19.

hürriyetlerine kavuşturmayı telkin etmiştir.⁸³ Hz. Peygamber de (sav) hadisleri ve kendi uygulamaları ile kölelere iyi davranmayı ve köle azadını teşvik etmiştir.⁸⁴

f. Hukuk Tanımazlık

Câhiliyye insanında hak / hukuk anlayışı yer edinmemişti. Kur'ân'da anlatılan ilk hakka tecavüz hâdisesi, Hz. Âdem'in iki oğlundan birinin diğerini öldürmesidir.⁸⁵ Bunun yanında Kur'ân, Hz. Hud'un gönderildiği Âd kavminin, inatçı bir zorbanın emrini tutup ardından gittiklerini,⁸⁶ memleketlerinde azgınlık ve fesadı arttırdıklarını;⁸⁷ yine Semûd kavminin fesat çıkardığını anlatır.⁸⁸

Câhiliyye devrinde bir kimse suç işlediğinde, mensup olduğu kabileye göre muamelede bulunulurdu. İşlenen bir suç için kimisi en ağır cezaya çarptırılırken, kimisinin cezası hafifletilirdi.⁸⁹ Kur'ân bu adaletsizliği "Câhiliyye hükmü" olarak vasıflandırır ve bunun terkedilerek Allah'ın hükmü ile (adaletle) hükmedilmesini emreder.⁹⁰

Câhiliyye insanı kan davası güderdi. Hz. Peygamber (sav), bu hukuksuzlukla ilgili Veda Hutbesinde, cinayetinden herkesin şahsının mesul olduğunu belirtmiş ve Câhiliyye devrinden kalan bütün kan davalarının terkedildiğini belirtmiştir.⁹¹

Hadis rivayetlerinden, Câhiliyye devrinde hukuk tanımazlık ve hakka tecavüz örnekleri olan hırsızlık, yağmacılık, cinayet fiillerinin de yaygın olduğunu anlamaktayız.⁹²

g. Maddecilik ve Sömürgecilik

Câhiliyye devri insanı maddeci ve sömürgeci bir zihniyete sahipti. Hadis rivayetlerinde, halkın arasından, Câhiliyye bâkiyesi ihtirasların sevgiyle küçük menfaatler için bile Hz. Peygamber'e (sav) saygısızlık eden bedevîlerin çıktığına,⁹³

⁸³ Nisâ' 4 / 92; Mâide 5 / 89; Mücâdile 58 / 3; Beled 90 / 13.

⁸⁴ Buhâri 'Itk 1, 15; Müslim, 'Itk 24, Eymân 40; Ebû Dâvûd, 'Itk 13, Harâc 14; İbn Hişâm, I, s. 199-200.

⁸⁵ Mâide 5 / 27-31.

⁸⁶ Hûd 11 / 59.

⁸⁷ Hicr 15 / 11-12.

⁸⁸ A'râf 7 / 74; Şu'arâ' 26 / 151-152.

⁸⁹ Ebû Dâvûd, Diyât 1, Akdiyye 10; Nesâi, Kasâme 7.

⁹⁰ Mâide 5 / 50.

⁹¹ Tirmizî, Fiten 2, Tefsîr 2; Müslim, Hacc 194.

⁹² Buhâri, hudûd 44; Müslim, Hacc 147.

⁹³ Buhâri, Edeb 95, Menâkıb 25; Müslim, Zekât 142.

İslâm'ı kabul hususunda Hz. Peygamber'le (sav) pazarlığa kalkışanlar olduğuna dair örnekler vardır.⁹⁴

Faizcilik Câhiliyye'de bir sömürü şekliydi. Kur'ân'da, faizin haram olduğu ifade edilmiş⁹⁵; Hz. Peygamber (sav), hadislerinde faizden nehyetmiş⁹⁶, Vedâ hutbesinde ashabına, Câhiliyye devrinden kalan bütün faizlerin kaldırıldığını, terk edileceğini ve alınmayacağını; faize verilen paranın sadece sermaye kısmını, yani aslını alacaklarını; böylece ne zulüm ve haksızlık etmiş ve ne de zulme ve haksızlığa uğramış olacaklarını, beyan etmiştir.⁹⁷

Kur'ân âyetlerinden, Câhiliyye devrinde, kazanan için haksız kazanç, kaybeden için ziyanı sebep olan ve İslâm'da haram kılınan kumarın da yaygın olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸

h. Sağlıksız Yaşama

Câhiliyye devri insanı sağlıksız yaşıyor, birçok pis şeyi yiyip içiyor, bazı temiz yiyecekleri de kendilerine haram sayıyordu.⁹⁹ Kur'ân'da, Müslümanlar, pis yiyeceklerden sakındırılmış; leş, akıtılmış kan ve domuz eti haram kılınmıştır.¹⁰⁰ Bazı hayvanların yenmesini yasaklayan hadis rivayetlerinden de, Câhiliyye insanının parçalayıcı vahşi hayvanları, pençeli vahşi kuşları, kedi ve köpekleri, ehlî eşekleri vs. yedikleri anlaşılmaktadır.¹⁰¹ Müslüman olduktan sonra dahi bazı kimselerin Câhiliyye bâkiyesi alışkanlıklarından dolayı yollara, insanların gölgelendikleri ağaçların altına,¹⁰² durgun sulara abdest bozdukları,¹⁰³ içlerinden idrarını mescidin içine akıtan¹⁰⁴ ve duvarlarına tükürenler çıktığı da hadis rivayetlerinde geçen sağlıksız ve pis yaşama bâkiyesi örneklerdendir.¹⁰⁵

İnsan sağlığına zararlı olan, sarhoşluk veren ve İslâm'da haram kılınan şarap da Câhiliyye hayatının bir parçasıydı.¹⁰⁶

⁹⁴ İbn Hişâm, 4, 131-33.

⁹⁵ Âlu 'İmrân 3 / 130.

⁹⁶ Müslim, Musâkât 105; Ebû Dâvûd, Buyû' 4; Tirmizî, Buyû' 2; İbn Mâce, Ticârât 58.

⁹⁷ Tirmizî, Fiten 2, Tefsîr 2; Müslim, Hacc 194; Ebû Dâvûd, Buyû' 5.

⁹⁸ Mâide 5 / 90-91.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, E'ime 31.

¹⁰⁰ En'âm 6 / 145.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, E'ime 33.

¹⁰² Müslim, Tahâret 68.

¹⁰³ Müslim, Tahâret 94-96.

¹⁰⁴ Müslim, Tahâret 98.

¹⁰⁵ Müslim Mesâcid 52.

¹⁰⁶ Mâide 5 / 90-91.

Câhiliyye’de, kocası ölen bir kadının matem tutma şekli de o devir insanın sağlık hususunda ne kadar itinasız olduğunu gösteren bir örnektir. Kocası ölen bir kadın hücreğine çekilir, bir yıl boyunca yıkanmaz, tırnak kesmez, hiçbir temizliğini yapmaz; bir yıl sonra çok berbat bir görüntüyle insanların içine çıkardı.¹⁰⁷

3. Hadislerde Câhiliyye’ye Rücû Temayülüne Karşı Nebevî İkazlar ve Tedbirler

Hz. Peygamber (sav) hayattayken, Câhiliyye’den yeni çıkmış İslâm toplumu içerisinde bir geriye dönüş (irtica) temayülü taşıyan fertler ve kesimler bulunuyordu. Bilhassa bedevîlerde bu meyil daha belirgindi. Allah, Kur’ân’da bu tehlikeyi Hz. Peygamber’e (sav) şöyle haber veriyordu: “Bedevîler: ‘Biz iman ettik.’ derler. De ki: ‘Siz iman etmediniz; ancak, boyun eğdik, deyin. İman henüz sizin kalbinize girip yerleşmemiştir.’”¹⁰⁸

Câhiliyye’ye ait bâtil itikadları, anlayışları, fıtrata, ahlâka, hukuka aykırı fiilleri ve devrin müesses düzenini kaldıran Allah’ın Resûlü, mü’minler içerisinde bazı kimse ve kesimlerin Câhiliyye’ye dönüş meylli ve bunun gerçekleşme ihtimaline karşı, muhataplarını farklı zamanlarda ikaz etmiş, sakındırmış; irtica tehlikesine karşı tedbir almıştı.

Câhiliyye sünnetini (hayat tarzını) arayanları Allah’ın buğz ettiği kimseler arasında sayan¹⁰⁹ Resûlullâh, Vedâ Haccında mü’minleri; “... Dikkat ediniz! Benden sonra sakın sapkınlık, kâfirlik hâline dönmeyiniz ve birbirinizin boynunu vurmayınız...” sözleriyle uyarmıştı.¹¹⁰ Hadiste geçen, “... فلا ترجعوا بعدي ضلالا / كفارا...”: “... Sapkınlık, kâfirlik hâline dönmeyiniz...” telkini, İslâm’ı kabul eden kimselerin Câhiliyye’deki kâfirlik hâline dönerek “irtidat”ta bulunmamalarını ifade ve ihtiva etmekle beraber¹¹¹, lafız, mevzu ile ilgili hadislerin bütünlüğü çerçevesinde değerlendirildiğinde itikad, anlayış, amel, tatbikat açısından Câhiliyye’ye ait her türlü “rücû”yu / “irtica”yı ihtiva ettiği hükmüne varmak mümkündür. Aşağıda sıralanan örnekler Câhiliyye’ye rücûun muhtevasını da ortaya koymaktadır:

¹⁰⁷ Buhârî, Talâk 46, 47, 50, Cenâiz 31; Müslim, Talâk 58.

¹⁰⁸ Hucûrât 49 / 14.

¹⁰⁹ Buhârî, Diyât 5.

¹¹⁰ Buhârî, Edâhi 5, Fiten 8, Diyât 2; Müslim, İmân 66, Kasâme 29; Tirmizî, Fiten 28; Ebû Dâvûd, Sünnet 16; Nesâî, Tahrîm 28; Mûsned V, 37, 49, 68.

¹¹¹ Bedruddîn el-‘Aynî, ‘Umdet’u’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, Beyrût 1421/2001, XIV, 282; es-Sindi, Ebu’l-Hasen Nüreddîn, Hâşiyetu Musnedi’l-İmâm Ahmedî’bni Hanbel, Katar 1428 / 2008, XI, 346.

Hız. Peygamber (sav) Vedâ Hutbesinde, İslâm'ın yasakladığı Câhiliyye uygulamalarını sıralayıp kadınlara iyi davranmayı vasiyet ettikten sonra şu ikazda bulunmuştu: "... Haberiniz olsun; şeytan şu beldenizde ebediyen kendisine tapılmayacağını anlamıştır. Fakat sizin önem vermediğiniz şeylerde ona uyma devam edecek; bu da onu memnun edecektir..."¹¹²

Allah'ın Resûlü, bir hadisinde Câhiliyye davası güdenler hakkında şöyle demişti: "... Kim Câhiliyye dâvâsı güderse, o cehennem odunlarından biridir." Kendisini dinleyenlerden birisi: "Ey Allah'ın Resûlü! O kimse namazını kılar, orucunu tutarsa?.." diye sorunca, Hız. Peygamber (sav) şöyle cevap vermişti: "Evet, namaz kılsa, oruç tutsa da!..."¹¹³

Bir gün, önceden düşman iki kabile iken Hız. Peygamber'in (sav) rehberliğinde güçlü sevgi bağlarıyla birbirine bağlanmış olan Evs ve Hazrec'den bazı kimseler dostane bir şekilde sohbet ettikleri sırada, Müslümanların bu birlik ve beraberliğini kıskanan bir yahudi, iki kabilenin eski rekabetlerini hatırlatan bazı şiirlerle onları tahrik etmişti. Tarafların silâha sarılarak dövüşmek üzere harekete geçtiklerini öğrenen Hız. Peygamber (sav), onlara şöyle hitap etti: "Ey müslüman topluluk! Allah'tan korkun! Ben aranızda bulunuyorken, Allah sizi İslâm'a kavuşturmuş, onunla müşerref kılmış, Câhiliyye zihniyetinden kurtarmış, küfürden uzaklaştırmış ve sizi birbirinize dost kılmışken nasıl oluyor da yine Câhiliyye davasıyla birbirinize düşebiliyorsunuz!"¹¹⁴ Ensar ve muhacir iki grup arasında meydana gelen benzer bir tartışma üzerine de şöyle demişti: "Şu Câhiliyye çılgınlığını bırakınız! O ne kötü şeydir!"¹¹⁵ Allah'ın Resûlü, yine bir tartışma sırasında Bilâl-i Habeşî'ye "kara kadının oğlu" diye hakaret eden Ebû Zer el-Gıfârî'ye de, "Onu, annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen, kendisinde hâlâ Câhiliyye ahlâkı kalmış bir kimsesin."¹¹⁶ Câhiliyye'nin, o devir insanının İslâm'a girmesiyle ortadan kalkmadığını ifade eden bir hadisinde ise: "Ümmetimin içinde Câhiliyye döneminden kalma, tamamen terk edemeyecekleri dört âdet vardır:

¹¹² Tirmizî, Fiten 2, Tefsîr 2; Müslim, Hacc 194.

¹¹³ Tirmizî, Emsâl 3.

¹¹⁴ İbn Hişâm, I, 555-556.

¹¹⁵ Buhârî, Menâkıb 8.

¹¹⁶ Buhârî, İmân 22.

Asâletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek, ölünün arkasından yüksek sesle ağlamak.” demiştir.¹¹⁷

4. Risalet Devri ve Sonrası Câhiliyyeye Rücû Teşebbüsleri

Allah’ın Kur’ân’da Peygamber’ini bilgilendirdiği ve O’nun da insanları uyardığı “irtidat ve irtica (İslâm’dan dönme) hareketi”¹¹⁸, daha Allah’ın Resûlü hayattayken baş göstermişti. İlk irtidat hareketi, Yemen’de Esved el-Ansi tarafından başlatıldı.¹¹⁹ Hz. Peygamber (sav) Yemen’deki valilerine ve Müslümanlara talimat vererek hâdisenin üstüne gidilmesini istedi ve yapılan müdahale ile tehlike bertaraf edildi.¹²⁰

Allah’ın Resûlü hayattayken irtidat hareketi başlatan bir diğer kişi olan Müseyleme, Hanifeoğulları temsilcileriyle birlikte Medine’ye gelerek Hz. Peygamber’le (sav) görüşmüş, İslâm’ı seçmişti. Müslüman olduktan bir müddet sonra peygamberlik iddiasında bulunarak irtidat etti.¹²¹

Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra çeşitli kabileler hilâfete talip olmuştu. Bu sırada kavmiyetçilik ruhu ve kabilecilik duyguları da yeniden uyanmaya başladı. Ensar Kureys’ten çekinmekte; muhacirler, halifelik başkalarında kalırsa durumlarının ne olacağını gizlice görüşmekte; Medineli Evs ve Hazrec kabileleri de birbirinden korkmaktaydı. Mekke’de ise Kureys’in çeşitli kolları arasında rekabet duygusu ortaya çıkmıştı. Hz. Ebu Bekr’in halife seçilmesi de Haşimoğullarını gücendirmiş; Hz. Ali birkaç ay biat etmemişti. Ayrıca Ebu Süfyan, Hz. Ebû Bekr’e karşı Hz. Ali’yi tahrike çalışmıştı.¹²² Bu durumu gören diğer kabileler ise, ümitsizliğe düşmüş, hilafet hususundaki emellerini kaybettiklerinden, çoğu Hz. Ebu Bekr’in idaresine boyun eğmeyip isyan etmiş ve bir nevi zorla alınan haraç zannettikleri zekâtı da vermemişlerdi. Bu isyanlar aynı zamanda, Arapların, liderleri Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra herhangi birisinin O’nun yerini tutamayacağına inanmaları ve din vasıtasıyla hürriyetlerini gasp etmiş ve kendilerini

¹¹⁷ Müslim, Cenâiz 29.

¹¹⁸ “İrtidat ve irtica hareketi” isimlendirmesine örnekler için bkz. Hurç, Ramazan, “Hz. Ebu Bekir Döneminde Bağımsızlık Hareketleri (İrtidat ve İrticâ)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, yıl: 1998, s. 33, 44; Hizmetli, Sabri, “Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 39, sayı: 1, yıl: 1999, s. 42, 45, 49, 50.

¹¹⁹ İbnu’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, Beyrût 1407/1987, II, 202; Taberî, *Târîhu’r-Rusul ve’l-Mulûk*, Mısır, 1326, III, 189.

¹²⁰ İbnu’l-Esir, *Kâmil* II, s. 202; Taberî, *Târîh* III, 215-220.

¹²¹ İbn Hişâm, *Sire* IV, 170; İbnu’l-Esir, *Kâmil* II, s. 205.

¹²² Taberî, *Târîh* III, 202.

hâkimiyeti altına almış gördükleri Kureyş idaresinden de hoşlanmamaları sebebiyle çıkmıştı.¹²³

Yukarıda zikredilen hâdiselerin yanı sıra, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra da yalancı peygamberler çıkmaya devam etti. Müseyleme gibi, Esedoğullarının kâhini Tuleyha b. Huveylid de peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktı. Tuleyha'ya kavmiyle beraber Tayy, Gavs ve bunlara bağlı müttelik kabileler ile Gatafanlılar da tabi oldu. Bunun yanı sıra Benî Âmir, Suleym ve Benî Temîm kabilelerinden, Bahreyn, Ummân, Mehre, Yemen, Hadramût ve Kindelilerden irtidat edenler oldu. Hz. Ebu Bekr isyancıların üzerine ordular göndererek bu irtidat ve irtica hareketlerini bastırdı.¹²⁴

Bütün bu ihtilâflar ve mücadeleler, siyasî açıdan Câhiliyye bâkiyesi anlayış ve hissiyatın bir mahsulü olarak ortaya çıkarken; itikadi açıdan da bazı bid'atların ve bâtil fırkaların doğmasına ve Câhiliyye zihniyetinin yer yer hayat bulmasına sebep olmuştur.

5. Tarihi Seyirde Câhiliyye'ye Rucu ve Yaşayan Câhiliyye

İslâm'ın tebliğinden günümüze, tarihi seyri ve vuku bulan hâdiseleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde aşağıdaki tespitleri yapmak mümkündür: İslâm'ın tebliği, zamanla müessesleşmesi, idarî ve siyasî hâkimiyetini tesisi ve gerçekleşen fetihler, genişleyen Müslüman coğrafyada Câhiliyye hükümrânlığına son vermiştir. Ancak tarihî seyirde, câhilî anlayış ve hayat tarzları, İslâm'ın kâmil mânâda anlaşılıp hayata geçirilemediği Müslüman kitlelerde kısmen, İslâm'ın tebliğinin ulaşamadığı veya nüfuz sahası dışında kalan coğrafyalarda ise tamamen varlığını sürdürmüştür. İslâm'ın itikadî, amelî, iktisadî ve siyasî olarak zayıfladığı, bunun mukabilinde İslâm'a muhalif anlayış, inanç, hissiyat, kuvvet, cereyan ve teşekküllerin insanlığın gidişatına ve hayatın akışına hükmettiği devir ve coğrafyalarda ise, Câhiliyye'nin hâkimiyetini yeniden tesis ettiğini söyleyebiliriz.

Tarihî seyir içerisinde İslâm coğrafyasında, Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında, Hz. Ali'nin hilafeti müddetinde, Emevi saltanatı devrinde ve takip eden tarihî vetirede vukua gelen kabilecilik, kavmiyetçilik ve iktidar mücadelesine dayalı

¹²³ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Trc, İsmail Yiğit; Sadrettin Gümüş, İstanbul 1987, II, 14-15.

¹²⁴ İbnu'l-Esir, *Kâmil II*, s. 206-237; Taberî, *Târih III*, 227-261.

tarafgirlik ve boy, beylik ve devletler arasındaki dâhilî muharebeler, câhilî anlayış veya inanışların nüksetmesi veya İslâmî muhtevaya dair bazı esas ve teferruatın yanlış tevil ve tesisiyle ortaya çıkan bâtil cereyanlar ve teşekküller, Câhiliyye'nin İslâmî tarihin akışı içerisinde zaman zaman kısmî ve mahdut bir hayatiyet kazandığını gösteren örneklerdir.

Tarihî vetirede, Câhiliyye'nin hâkim olduğu İslâm nüfuz coğrafyası dışından, Müslüman muhit ve devletlere yönelik İslâm muhalifi kuvvet, devlet ve ittifakların istilâ, işgal ve istimlâk hareketlerinin bir nevi Câhiliyye hâkimiyetini de beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür. On ikinci ve on üçüncü asırda yaşanan Haçlı, on üçüncü asırda yaşanan Moğol ve yirminci asırda yaşanan Komünist rejim istilâları, İslâm coğrafyasındaki kısa süreli Câhiliyye hâkimiyeti, on dokuzuncu asırdan başlayıp günümüzde devam eden emperyalist istilâ, saldırı ve istimlâkler ise uzun süreli Câhiliyye hâkimiyeti örneklerindedir.

Yukarıda sıralanan tespitler, Hz. Peygamber (sav) devrinden günümüze tarihî seyir içerisinde, Câhiliyye bâkiyesi birtakım anlayış, inanç ve amelîyelerin bazı kitlelerde ve fertlerde nüksederek, bazı coğrafya ve kitlelerde ise müessese, teşekkül, sosyal ve siyasî yapılanma şeklinde kesintisiz olarak varlığını devam ettirdiğini göstermektedir. Her devre has Câhiliyye anlayış ve tatbikatı olmuştur ve cahilî zihniyet ve hayat tarzı, devirden devire vasıta, usûl ve şekil değiştirerek kendini yenilemiştir.

Eserlerinde, yukarıda yer verilen tespitleri teyid edici izahlara yer veren ve tarihî seyirde “yaşayan Câhiliyye”den bahseden ilim ehli ve mütefekkirler olmuştur. Meselâ; yirminci asır Câhiliyyesini işleyen bir eser kaleme alan Muhammed Kutub, Câhiliyye'nin kendini modernize ederek varlığını devam ettirdiği kanaatini ortaya koymuştur.¹²⁵

Câhiliyye'nin tarihî seyir içerisinde bazen bâkiyeler hâlinde intikal ederek, bazen kitlelerde nüksederek, bazen de hayatın akışına hükmederek varlığını devam ettirdiği tespitinden hareketle, içinde bulunduğumuz post-modern çağda yaşanan/yaşayan bir Câhiliyyeden bahsetmek de mümkündür. Bilim ve teknolojinin oldukça ileri bir seviyede bulunduğu post-modern çağda, “cehl” kelimesine yüklenen mânâ ve muhtevadan biri olan “bilgisizlik”ten bahsetmek pek mümkün değilse de bazı ilim ehlince “cehl”in mânâ ve muhtevası olarak tespit edilen “zulüm”

¹²⁵ Bkz. Muhammed Kutub, *Câhiliyyetu'l-Karni'l-İşrîn*, Kâhire, 1412/1992.

ve “vahşet”in, Câhilî hayat tarzının tezahürleri olarak varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Post-modern çağ güç odakları, bazı bilimsel ve teknolojik gelişmeleri zulüm ve vahşete vasıta kılmanın yanında, Câhiliyye tezahürlerinden olan insan ve varlığın fıtratına müdahale / fıtratı tahrip veya değiştirme teşebbüslerinde de bulunabilmektedirler. Günümüzde varlığını devam ettiren veya icad edilen bâtıl veya muharref itikadları, ahlâka aykırı hayat tarzlarını, ırk ve sınıf ayrımcılığı gibi câhilî anlayış ve tatbikatı da “yaşayan cahiliye” mefhumuna dâhil etmek mümkündür.

Sonuç

“Câhiliyye” tabiri, Kur’ân ve hadislerde Arapların İslâm’dan önceki inanç, anlayış, tavır, davranış ve muamelelerini ifade etmek için kullanılmıştır. Câhiliyye devri bir bütün olarak ele alındığında bu devre, sapmaların, vahşetin ve zulmün hâkim olduğu görülür. Hz. Peygamber (sav) hadislerinde, Cahiliyenin varlığını sürdürmesini ve Müslümanların Câhiliyye anlayışına veya hayat tarzına dönme ihtimali ve temayülünü bir mesele olarak görmüş ve bu meselenin halline yönelik birtakım ikazlarda bulunmuş ve tedbirler almıştır.

Hz. Peygamber’in (sav) insanları sakındırdığı “irtidat ve irtica hareketleri” daha kendisi hayattayken baş gösterdi. Allah’ın Resûlü, valilerine ve Müslümanlara talimat vererek hâdisenin üstüne gidilmesini istedi ve yapılan müdahaleler ile tehlike bertaraf edildi. İslâm’ın ilk halifesi Hz. Ebu Bekr de, hilafeti döneminde baş gösteren irtidat ve irtica hareketlerini bastırdı.

Hz. Peygamber’in (sav) vefatını müteakip İslâm coğrafyasında yaşanan ihtilâf ve mücadeleler, siyasî açıdan Câhiliyye bâkiyesi anlayış ve hissiyatın bir mahsulü olarak ortaya çıkarken; itikadî açıdan da bazı bid’atların ve bâtıl fırkaların doğmasına ve Câhiliyye zihniyetinin yer yer hayat bulmasına sebep olmuştur. Tarihî seyirde ise, câhilî anlayış ve hayat tarzları, İslâm’ın kâmil mânâda anlaşılıp hayata geçirilemediği Müslüman kitlelerde kısmen, İslâm tebliğinin ulaşamadığı veya nüfuz sahası dışında kalan coğrafyalarda ise tamamen varlığını sürdürmüştür. Bu tespitten hareketle, içinde bulunduğumuz post-modern çağda da yaşayan bir Câhiliyye’den bahsetmek ve bazı ilim ehlince “cehl”in mânâ ve muhtevası olarak tespit edilen

“zulüm” ve “vahşet”in Câhilî hayat tarzının tezahürleri olarak varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmedî'bnî Hanbel*, İstanbul, 1413/1992.
- Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdet'u'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrût 1421/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1413/1992.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, Beyrût 1990.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *Tâcü'l-Arûs*, Kuveyt 1413/1993.
- Dârimî, 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân, *Sunenu'd-Dârimî*, İstanbul 1413/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul, 1413/1992.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Beyrût 1986.
- Fayda, Mustafa, *“Câhiliyye”, DİA*, İstanbul 1993.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, b.y.y. 1399/1979.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, Translate: C. R. Barber-S. M. Stern, Chicago ts.
- Hasan İbrahim Hasan, *Siyasât-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Trc.: İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş, İstanbul 1987.
- Hizmetli, Sabri, *“Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri”*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 39, sayı: 1, yıl: 1999.
- Hurç, Ramazan, *“Hz. Ebu Bekir Döneminde Bağımsızlık Hareketleri (İrtidat ve İrticâ)”*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, yıl: 1998.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, Trc., M. Kürşad Atalar, Pınar Yay., İstanbul, 2012.
- İbnu 'Abdilber, Ebû 'Ömer Cemâluddîn Yûsuf, *et-Temhîd*, Tıtvân 1987.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen 'İzzuddîn 'Alî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrût 1407/1987.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Ravdatu'l-'Ukalâ' ve Nuzhetu'l-Fudalâ'*, Beyrût 1397/1977.
- İbn Hişâm, Ebû Mihammed Cemâluddîn 'Abdumelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrût, 1420.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul, 1413/1992.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Kâhire ts.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul, 1413/1992.

Muhammed Kutub, *Câhiliyyetu'l-Karni'l-İşrîn*, Kâhire 1412/1992.

Müslim b. Haccâc el-Kuseyrî en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, İstanbul, 1413/1992.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1413/1992.

Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, b.y.y. ts.

Sindî, Ebu'l-Hasen Nüreddîn, *Hâşiyetu Musnedi'l-İmâm Ahmedî'bni Hanbel*, Katar, 1428/2008.

Taberî, İbnu Cerîr, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Mısır 1326.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Câmi'u't-Tirmizî*, İstanbul, 1413/1992.

Zevzenî, Ebû Âdillâh Huseyn, *Şerhu'l-Mu'allakât*, Beyrut ts.

Karâfi ve Edilletü'l-Vahdâniyye fî'r-Red ala'n-Nasrâniyye İsimli Eseri*

Aziz ESE**

Özet

VII. yüzyılda İslâm dinî ortaya çıktıktan sonra eskinin köklü dinleri ve din mensuplarıyla hem dinî alanda hem de sosyal alanda farklı diyaloglar içerisine girilmiştir. Dinî alanda ortaya çıkan diyaloglardan bir tanesi de her iki dinin mensuplarının kendi dinlerinin hakikatine ve üstünlüğüne vurgu yapan reddiye türünde eserler kaleme alma şeklinde kendini göstermiştir. Reddiye türü eserler, sırf entelektüel bir çabanın ürünü olmayıp aynı zamanda konjektürel metinlerdir. Çalışmamız, XIII. yüzyılda yaşamış olan Karâfi'nin Dinler Târîhi alanındaki eserlerinden birisi olan Edilletü'l-Vahdâniyye fî'r-Redd ala'n-Nasrâniyye isimli eseri bağlamında Müslüman-Hristiyan diyalogu ile Müslüman-Hristiyan diyalogunun oluşumuna reddiye literatürünün etkisi ve iki dinin mensuplarının birbirlerini nasıl anlayıp yorumladıkları hususunu konu edinmiştir. Çalışmamız, yazma eserlerin gün yüzüne çıkarılması bakımından önem taşımakla birlikte eserin yazarı Karâfi hakkında bilgi verme, eserin hangi bağlamda yazıldığı, hangi konuları ele aldığı, konuları işlerken nasıl bir yöntem izlediği, İslâm reddiye geleneği içerisinde nasıl bir yer edindiği ve Karâfi'nin Dinler Târîhi alanındaki diğer eseri el-Ecvibe'den farkını ve benzerliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Târîhi, Karâfi, Edille, Reddiye, Hristiyanlık.

Al-Qarâfi and His Book Called Adilla al-Wahdâniyya fî al-Radd alâ al-Nasrâniyya

Abstract:

After the birth of Islam in the seventh century, various dialogues have been established both in the religious field and on the social scene with the rooted religions and members of the religion. One of the dialogues that emerged in the field of religion showed itself in the form of rejection or polemics, in which th member of both religions emphasized the truth and superiority of their religion. Polemical works are not just a product of an intellectual effort, but are also conjunctural texts. Our Works is based on the Muslim-Christian dialogue, and the influence of polemical literature on the formation of the Muslim-Christian dialogue and on how members of the two religions understood and interpreted each other in the context of the Adilla al-Wahdâniyya fî al-Radd alâ al-Nasrâniyya, one of the works of al-Qarâfi, who lived

* Bu makale 2018 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Karâfi ve Edilletü'l-Vahdâniyye fî'r-Red ala'n-Nasrâniyye İsimli Eseri" başlıklı yüksek lisans tez çalışması esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is based on master thesis titled, "Al-Qarâfi and His Book Called Adilla al-Wahdâniyya fî al-Radd alâ al-Nasrâniyya" at Sakarya University Intitute of Social Sciences in 2018.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

in the thirteenth century. Our work is important for the uncovering of a manuscript. It gives information about al-Qarâfi, the author of the book, the context, the subjects examined, the method followed in the book. This study also aims to reveal the place of this work in the Islamic polemical literature, and the difference and similarity between this book and al-Acçiba, al-Qarâfi's other work in the field of History of Religions.

Keywords: History of Religions, al-Qarâfi, Adilla, Polemics, Christianity.

Giriş

İslâm dini ortaya çıktığı VII. yüzyılda çok hızlı bir yayılma göstermiş ve İslâm'ın bu yayılmasından en fazla etkilenen dinî grup Hıristiyanlık olmuştur. İslâm birliğinin parçalanmaya başladığı X. yüzyıldan itibaren Doğu Hıristiyanları, siyasal alanda yeniden üstünlüğü ele alma gayretleri içine girmişlerdir. Batı Hıristiyanları tarafından Endülüs'te kaybedilen toprakları geri alma şeklinde başlayan hareket, belli oranda başarıya ulaştınca XI. yüzyıldan itibaren yönünü Doğu İslâm dünyasına çevirmiştir. Hıristiyan dünyası açısından bakıldığında önce savunma sonra saldırı şeklinde gerçekleşen bu süreçte, siyasal hâkimiyet hususunda karşı karşıya gelen iki büyük dinin mensupları arasında hem sosyal alanda hem dinî alanda farklı ilişki tarzları gelişmiştir. Bu ilişki tarzlarından bir tanesi de VIII. yüzyıldan itibaren her iki din -Müslümanlık ve Hıristiyanlık- mensuplarının kendi dinlerinin hakikatine ve üstünlüğüne vurgu yapan reddiye türünde eserler kaleme alma şeklinde tezâhür etmiştir.

İslâm dünyasında Hıristiyanlara karşı reddiye türünde eser veren âlimlerden bir tanesi de Karâfi'dir. Mısır'da kurulan ve birbirinin devamı niteliğindeki iki devletten Eyyubilerin son dönemi ile Memluklerin ilk döneminde yaşamış olan Karâfi'nin (h. 626-684) hayatı, siyasi olayların oldukça yoğun yaşandığı çalkantılı bir zaman diliminde geçer. Bu zaman dilimi, İslâm dünyasını derinden etkileyen iki büyük tehlike -Haçlı Seferleri ve Moğol İstilasası- ile karşı karşıya kalındığı, Bağdat'ın istilasından ve Endülüs'ün düşmesinden sonra Bağdat ve Endülüs'teki ilim adamlarının Mısır'a göç ettiği bir dönemi kapsar.

Karâfi, Endülüs'ün ve Bağdat'ın düştüğü, gerek Batı'dan gerek Doğu'dan bütün İslâm âlimlerinin bir sığınak olarak Mısır'a göç ettiği bir süreçte dönemi itibarıyla önemli eserler vermiş ilim adamlarından biridir. Daha ziyâde Fıkıh Usûlü ve Fıkıh alanında ön plana çıkmakla birlikte diğer İslâm bilimlerinde de eserler veren

Karâfi'nin çalışmamıza konu ettiğimiz *Edilletü'l-Vahdâniyye fi'r-Red ala'n-Nasrâniyye* isimli eseri, *el-Ecvibe* ile birlikte Karâfi'nin Dinler Târihi alanında kaleme aldığı eserlerindedir. Adı geçen eser, eserin mukaddimesinde de belirtildiği üzere “tevhid inancından uzaklaşan Hıristiyan mezheplerine cevap olsun” diye kaleme alınmıştır. Yazılış amacı çerçevesince incelediğimiz eser, yazıldığı dönem itibarıyla düşünüldüğünde İslâm dünyasına yapılan haçlı saldırılarına karşı kılıç ehlinin mücadelesine destek mahiyetinde teolojik planda yapılan bir mücadele niteliği; İslâm reddiye geleneği açısından düşünüldüğünde ise reddiye geleneği zincirindeki halkalardan bir halka niteliği taşır.

Şehâbeddin Ahmed bin İdris el-Karâfi'nin *Edilletü'l-Vahdâniyye fi'r-Red ala'n-Nasrâniyye* isimli Hıristiyanlığa reddiye türündeki eserin incelenmesinde İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Reistü'l-Küttap 7/586 numarada kayıtlı olan yazma nüsha kullanılmıştır. Çalışmamız yazma eserlerin gün yüzüne çıkarılması ve günümüze taşınması bakımından önem taşımakla birlikte hem Karâfi'nin hayatı ve eserleri hakkında hem de dönemin dinî tartışmaları, iki din -Müslümanlık ve Hıristiyanlık- mensubunun birbirlerini ve birbirlerinin dinî metinlerinin nasıl algıladıkları hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Bundan dolayı önce Karâfi'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında sonra da çalışmamıza konu olan *Edilletü'l-Vahdâniyye fi'r-Red ala'n-Nasrâniyye* isimli eser hakkında metot ve muhteva açısından değerlendirerek bilgi vermeyi uygun gördük.

1. Karâfi'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Eyyubilerin son dönemi ve Memluklerin ilk dönemi arasında yaşayan¹ Mâliki mezhebi Fıkah Usûlü ve Usûlüddin âlimi Karâfi'nin² tam adı, Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed bin Ebî'l-A'lai İdris bin Abdirrahman bin Abdillâh (ibn Yellin) es-Sınhacî el-Behfeşimî el Behnesî el Mısırî'dir.³ Künyesi Ebu'l Abbas, lakabı Şehâbeddin'dir. Tercüme-i hal kitaplarında bu iki konuda ittifak etmekle birlikte

¹ Müs'ad, Abdüsselam Abdülhâlık, *el-İmâmü'l-Karâfi ve Cuhuduhu fi'r-Reddi ale'l-Yahud ve'n-Nasara*, Daru'l-Muhaddisin, Kahire 2008, I, s. 35.

² Yusuf b. Tağriberdi, *el-Menhelü's-Safi ve'l-Müstevfi Ba'de'l-Vafi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, tkdm. Said Abdülfettah Aşur, Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammeti, Kahire 1984, I, s. 233.

³İbn Ferhun, *ed-Dibacü'l-Müzheb fi Marifeti Ayani Ulemai'l-Mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedi Ebu'n-Nur, Daru't-Turas, Kahire trs., I, s. 236; İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyyetü'l Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Asaru'l-Musammifin*, Daru lhyai't-Türasî'l-Arabi, Beyrut trs., I, s. 99.

Karâfî'ye bu künyenin ve bu lakabın verilmiş sebebinden bahsedilmez.⁴ Karâfî, *İkdü'l-Manzûm* adlı eserinde kendisinin bildirdiğine göre hicri 626 yılında Mısır'da doğup Mısır'da yaşamıştır.⁵ İbn Tağriberdi, Karâfî'nin Mısır'da Behnesa bölgesinin Buş (Bus) köyünde doğduğunu ve bu köyün adının Behebsim olarak bilindiğini söyler.⁶

Eskiden kabile isimleri, kabile içinde ileri gelen bir şahsın adıyla anılırdı. Amr bin As zamanında kurulan nahiyelerin birinde yerleşen Karâfî'nin mensup olduğu kabilenin adı da kabiledaki yaşlı bir kadına (nine) nisbetle Karafe diye anılmıştır. Aslen Mağrip diyarında Merakeş yakınlarında bulunan Sinhâce kabilesine mensup olan Karâfî, adı geçen kabileye mensup olmadığı halde Karâfî diye meşhur olmuştur.⁷

Şöhretinin Karâfî olmasında; derse gelen öğrencilerin isimlerini kaydeden (yoklama alan) kâtibin, derste olmayan Karâfî'nin ismini hatırlayamaması üzerine Karafe tarafından geldiği için, onu Karâfî diye kaydetmesi sonucu bu şekilde nisbesinin ortaya çıktığı ve Karâfî diye meşhur olduğu söylenir.⁸

Karâfî, doğduğu köyde Kur'an'ı ezberledikten sonra ilim tahsili için on-onbir yaşlarında iken Kâhire'ye geldi ve Salibiyye medresesinde öğrenim gördü.⁹ Karâfî fıkıhta, usulde, tefsirde ve aklı ilimlerde mahir (kabiliyetli) idi. Birçok kıymetli hocadan ders aldı. İlminin büyük bir kısmını âlimlerin sultanı imamların şeyhi lakaplı Şafii fıkıh âlimi İzzeddin bin Abdisselam'dan aldı. Şerefüddin lakaplı Muhammed bin İmran eş-Şerif el-Kerekî, Kadı'l-kudat Şemseddin Ebi Bekr, Muhammed bin İbrahim bin Abd'ül-Vahid el-Makdisî hocalarından bazılarıdır.¹⁰

Mısır'da ilk Mâlîki kadı'l-kudatı Şeyh Şerefeddin es-Subkî'nin vefatından sonra¹¹ Necmeddin Sâlih zamanında inşa edilen ve dört mezhebe göre öğretim yapılan Sâlihiye medresesinin¹² müderrisliğine atandı. Sonra bu görev, Kadı'l-kudat Nefisüddin'e verildi ancak bir müddet sonra tekrar görevine iade edildi.¹³

⁴ Abdülhâlik, *el-İmâmü'l-Karâfî ve Cuhuduhu fi'r-Reddi ale'l-Yahud ve'n-Nasara*, I, s. 66.

⁵ Karâfî, Şehâbeddin, *el-İkdü'l-Manzûm fi'l-Husûs ve'l-Umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 1999, I, s. 440; Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin*, I, s. 99.

⁶ Tağriberdi, *el-Menhelü's-Safi*, I, s. 233.

⁷ Karâfî, *İkdü'l-Manzûm*, I, s. 439-440.

⁸ İbn Ferhun, *ed-Dibacü'l-Müzheb*, I, s. 238.

⁹ Apaydn, H. Yunus, "Karâfî", *DİA*, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul 2001, XXIV, s. 394.

¹⁰ İbn Ferhun, *ed-Dibacü'l-Müzheb*, I, s. 236.

¹¹ Tağriberdi, *el-Menhelü's-Safi*, I, s. 233.

¹² Bayhan, Ahmet Ali, "Mısır'daki Eyyubi Devri Mimari Eserleri: Medreseler ve Hankah/Zaviyeler" *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, sy. 12, 2004, s. 6-7.

¹³ Selahaddin es-Safedî, *el-Vafi bi'l-Vefayat*, thk. Ahmed Arnaut- Türki Mustafa, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut trs., VI, 146; Tağriberdi, *el-Menhelü's-Safi*, I, s. 233

Karâfî'nin kendisini eğitim ve öğretime adanmış ve bunun dışında hiçbir resmi görev almadığı belirtilmekle birlikte Sâlihiyye Medresesinde halef-selef olduğu fakihlerden Şerefeddin es-Sübki, Nefisüddin Muhammed ve Takıyyüddin İbn Şas'ın ayrıca kadılık da yaptıkları halde Karâfî'nin bu göreve gelmemesi kendi tercihi olabileceği gibi genel olarak serbest düşünmesi sebebiyle resmi göreve getirilmemiş olması da ihtimal dâhilindedir.¹⁴ İbn Tağriberdi ve Safedî, Karâfî'nin Taybersiya medresesinde ve Amr bin As camiinde ders verdiğini¹⁵ belirtmekle birlikte Apaydın, bu konunun şüpheli olduğunu bildirmektedir.¹⁶

Sâlihiye medresesindeki görevine iade edildikten sonra ölümüne kadar bu görevde kalan Karâfî,¹⁷ pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında Ebu Abdullah Muhammed bin İbrahim el-Bekkurî, Şehâbeddin el-Merdavî, Ebu Hafs Taceddin Ömer bin Ali el-Fakihanî, Ebu Hayyân el-Endelüsî ve Abdülkafi bin Ali es-Sübki gibi zikre değer isimler yer almaktadır.¹⁸

Karâfî, hicri 684 yılında cemaziyel ahir ayında et-Tın bölgesinde (köyünde) vefat etti ve Karafe'ye (mezarlığına) defnedildi.¹⁹ Karâfî'nin ölümünü Sadrettin İbn Bintü'l Eaz ve Nefisüddin el-Mâlikî'den sonra ve Nasıruddin İbn Münir'den önce olduğunu söyleyen Tağriberdi ve Safedî, diğer biyografi yazarlarından farklı olarak onun ölüm târihini 682 olarak vermektedir.²⁰

1.2. Eserleri

Özellikle Fıkıh ve Fıkıh Usûlü alanında derinleşmiş olan Karâfî, hem akli hem nakli hem de alet ilimleriyle yakından ilgilenmiştir. Kendisinden sonraki çalışmalara da kaynaklık eden Karâfî'nin eserlerini dört kategoride değerlendirmek mümkündür.²¹

¹⁴ Apaydın, "Karâfî", XXIV, s. 395.

¹⁵ Tağriberdi, *el-Menhelü's-Safi*, I, 233; Safedî, *el-Vafi bi'l-Vefayat*, VI, s. 146.

¹⁶ Apaydın, "Karâfî", XXIV, s. 395.

¹⁷ Safedî, *el-Vafi bi'l-Vefayat*, VI, s. 146.

¹⁸ Apaydın, "Karâfî", XXIV, s. 395.

¹⁹ İbn Ferhun, *ed-Dibacü'l-Müzheb*, I, s. 239; Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin*, I, s. 99; Tağriberdi, *el-Menhelü's-Safi*, I, s. 234.

²⁰ Tağriberdi, *el-Menhelü's-Safi*, I, s. 234; Safedî, *el-Vafi bi'l-Vefayat*, VI, 147.

²¹ Karâfî'nin eserleri hakkında daha fazla bilgi için *Dibacü'l-Müzheb*, *Hediyetü'l-Ârifin*, *Menhelü's-Safi*, *Keşfu'z-Zunun*, *el-Alam* gibi biyografi eserleri ile Müs'ad Abdüsselam Abdülhâlık'ın *el-İmâmü'l-Karâfî ve Cuhuduhu fi'r-Reddi ale'l-Yahud ve'n-Nasara* isimli çalışması ile Karâfî'nin *Kavâidü's-Selasün* ve *el-İstiğna* isimli eserlerini tahkik eden Taha Muhsin'in çalışmaları ile H. Yunus Apaydın'ın *DİA*, "Karâfî" maddesine bakılabilir.

a) Kelam Ve Dinler Târîhi Alanındaki Eserleri

- el-Ecvibetü'l-Fâhira anî'l-Es'ileti'l-Fâcira
- Şerhu'l-Erbeîn Li Fahreddin er-Râzi
- el-İstibsâr Fi Ma Tüdrikühü'l-Ebsâr (Fima Yüdrekuhü'l-Ebsâr)
- el-İnkaz Fî'l-İ'tikad

b) Fıkıh Usûlü Alanındaki Eserleri

- Tenkîhu'l-Fusûl Fi İhtisârî'l-Mahsûl Fi İlmi'l-Usûl Li Râzi
- Şerhu Tenkihi'l-Fusûl
- el-Ikdü'l-Manzûm Fî'l-Husûs ve'l-Umûm
- Nefaisü'l-Usûl Fi Şerhi'l-Mahsûl Li Râzi
- el-İhtimâlâtü'l-Mercuha
- Şerhu'l-Muntehab

c) Fıkıh Alanındaki Eserleri

- el-İhkâmü Fi Temyizi'l-Fetevâ Ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâtü'l-Kâdi ve'l-

İmâm

- el-Ümniyyeti Fi İdrâki'n-Niyye
- Envâru'l-Burûk Fi Envâi'l-Furûk
- ez-Zahîre
- el-Yevâkîtü Fi Ahkâmî'l-Mevâkit

d) Lugatla İlgili Eserleri

- el-İstiğnaü Fi Ahkâmü'l-İstisnâ
- el-Kavâidü's-Selâsûn Fi İlmi'l-Arabiyye
- el-Hasâisü Fi Kavâidi Lugati'l-Arabiyye

2.Edilletü'l-Vahdâniyyeti Fî'r-Red Ala'n-Nasrâniyyeti

2.1.Eser Hakkında Genel Bilgi

Karâfî hakkında bilgi veren biyografi eserlerinden *Hediyetü'l-Ârifin'* de eser, Karâfî'ye nisbet edilen eserler arasında gösterilmiştir.²² Eserin yazma nüshası, İstanbul Süleymaniye Kütüphânesi, Reisü'l-Küttap 7/586 numarada kayıtlıdır. İçerisinde on risâle bulunan Reisü'l-Küttap külliyyatının içinde 6/586 numarayla

²² Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin'*, I, s. 99.

kayıtlı olan diğer reddiye eseri *el-Ecvibetü'l-Fâhira an Esiletü'l-Fâcira* isimli eserinden hemen sonra gelmektedir.²³

Karâfî, eserin yazılma sebebini eserin mukaddimesinde açıkladığı şekliyle bilgiden, anlayıştan yoksun ve fazlaca câhil olarak nitelediği Hristiyanlar ile Allah'ın insan şeklinde hulûl ettiğini iddiâ eden Hristiyan mezheplerine cevap olsun diye yazdığını belirtir.²⁴ Eserin tam olarak ne zaman yazıldığını tespit edemedik ancak Karâfî'nin diğer reddiye eseri *el-Ecvibe* ile öncelik-sonralık ilişkisine bakıldığında eserin *el-Ecvibe'*den sonra yazıldığı kanâatini taşıyoruz. Zira *Edille'*ye göre daha hacimli olan *el-Ecvibe'*de Hristiyanlık ve Yahûdilik eleştirisi birlikte yapılmıştır. *Edille* ise Karâfî'nin de belirttiği üzere sadece Hristiyanlara hasredilmiştir. Diğer taraftan eserin son kısmında "Allah ömür verirse Yahûdiler için de ayrı bir eser (reddiye) düzenleyeceğiz" demektedir.²⁵

Bununla birlikte Karâfî, *el-Ecvibe'*de Hristiyan dîninin önde gelenleriyle yaptıkları bir tartışmadan bahsetmektedir. Bu tartışmada aciz kalan Hristiyanlar konuyu faziletiyle meşhur olan İbn Assal'la görüşmek istediklerini belirterek ayrılırlar. Ancak bir daha görüşemediklerinden dolayı bu kısa eseri kaleme aldığı belirtir. Karâfî'nin *el-Ecvibe'*de bahsettiği İbn Assal'ın Karâfî ile aynı dönemde yaşamış olan Kıptî kilisesinin önde gelen âlimlerinden Safi b. Assal olma ihtimali kuvvetlidir. 1205-1265 yılları arasında yaşamış olan Safi b. Assal, Ali b. Rabben et-Taberî'ye karşı *es-Saha'ih fi Cevabi'n-Nesaih* isimli bir reddiye kaleme alınmıştır.²⁶ *Edille'*nin sadece Hristiyanları muhâtap alması ve Safi b. Assal'ın eserinde ele aldığı konular²⁷ dikkate alınrsa *Edille'*nin Assal'ın eserinden sonraki bir süreçte yazılmış olma ihtimalini gündeme getirmektedir.

Dönemin Bizans hükümdarı I. Teodorus Lascaris'in Mısır Sultanı el-Melik el-Kâmil'e gönderdiği dinî bir takım sualler sebebiyle Melik el-Kâmil'in isteği üzerine kaleme alınan²⁸ *et-Tahcil men Harrafe'l-İncil'*in yazarı, Sâlih b. Huseyn el-

²³ Bkz. Karâfî, *Edilletü'l-Vahdâniyye Fi'r-Red ala'n-Nasrâniyye*, Süleymaniye Kütüphânesi, Reisü'l-Küttâp, nr. 7/586.

²⁴ Karâfî, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a.

²⁵ Karâfî, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 288b.

²⁶ Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasara*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1994, s. 82-83.

²⁷ Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasara*, s. 82.

²⁸ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yayınları, Ankara 1998, s. 61.

Câferî eserini Melik el-Kâmil'e atfetmiştir.²⁹ Karâfî de tıpkı Câferî gibi eserini Eyyubilerin son büyük hükümdarı Melik el-Kâmil'e ithaf etmiştir.³⁰ El-Câferî, eserini Melik el-Kâmil'e hayatta iken takdim etmişken Karâfî, muhtemelen Melik el-Kâmil öldüğü halde, alışılmışın dışında eserini ona ithaf etmiştir. Çünkü Melik el-Kâmil (ö.1238) öldüğünde³¹ Karâfî, yaklaşık on-onbir yaşlarındadır ve Safedî'nin belirttiğine göre ilim tahsili için Kâhire'ye yeni gelmiştir.³² Diğer taraftan Karâfî, eserin mukaddimesinde kullandığı "ne zaman ki el-Melik el-Kâmil en-Nâsir li-Dinillah Hazretlerini gördüm"³³ ifâdesini yaşadığı dönemde onu gördüğü şekilde değil de onun eserlerini, yaptıklarını inceledim şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Fahreddin Râzî'nin eseri *el-Mahsûl'e Şerhu'l-Mahsûl* ismiyle şerh yazan Karâfî, *Şerhu'l-Mahsûl*'ün mukaddimesinde de inceledim anlamında aynı ifâdeyi "*el-Mahsûl*'ü gördüm"³⁴ ifâdesini kullanmıştır.

Eserin mukaddimesinde fazlaca övgüyle bahsettiği el-Melik el-Kâmil'e³⁵ diğer bir eseri *el-İstîbâsâr*'ın mukaddimesinde de atıfta bulunmuştur.³⁶ Ondan bahsettiği *Nefaisü'l-Usûl* isimli eserinde ise "Melik el-Kâmil'in kandil (şamdan) ışığında geceleri sabahlara kadar çalıştığı haberlerinin kendisine ulaştığı" şeklinde Melik el-Kâmil'den övgüyle bahseder.³⁷ Bunda Melik el-Kâmil'in yaptığı hizmetlerin etkisi söz konusudur. Çünkü Melik el-Kâmil, Selahaddin Eyyubî'den sonra taht kavgaları sebebiyle iyice dağılan Eyyubiler Hanedanlığını Haçlı ve yaklaşan Moğol tehlikesine karşı tekrar toparlamış ve bir güç haline getirmiştir.³⁸ Öte yandan ilme değer veren Eyyubi sultanlarının içinde açık fikirli ve ön yargısız bir sultan olan el-Kâmil'in özel bir yeri vardır. Onun zamanında Mısır'da ilim, imar, ticaret, zirâat ve el sanatları çok gelişmiş ve onun tarafından büyük himaye görmüştür. Ayrıca devletin maliyesine çok önem vermiş ve hazineyi daima dolu tutmuştur.³⁹

²⁹ Câferî, Sâlih b. Huseyn, *et-Tahcil men Harrefe't-Teorat ve'l-İncil*, thk. Muhammed Abdirrahman Gudde, Mektebetü'l-Abikan, Riyad 1998, I, s. 29.

³⁰ Karâfî, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a.

³¹ Ramazan Şeşen, "Eyyubiler Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, VI, s. 379.

³² Safedî, *el-Vafi bi'l-Vefayat*, VI, s. 146; Apaydın, "Karâfî", XXIV, s. 394.

³³ Karâfî, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a.

³⁴ Karâfî, Şehâbeddin, *Nefaisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Muhammed Muavvez, Mektebetü'n-Nizar Mustafa el-Baz, Mekke 1995, I, s. 90.

³⁵ Karâfî, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a.

³⁶ Karâfî, Şehâbeddin, *el-İstîbâsâr fi ma Tüdrükühü'l-Ebsâr*, thk. Celal el-Cüheni, s. 9-10.

³⁷ Karâfî, *Nefaisü'l-Usûl*, I, 441.

³⁸ Şeşen, "Eyyubiler Devleti", VI, s. 358-359.

³⁹ Şeşen, "Eyyubiler Devleti", VI, s. 369.

Eserlerinde genellikle ithafta bulunmayan Karâfi'nin böyle bir yaklaşımı tercih ederek *Edilletü'l-Vahdâniyye* isimli eserini birçok övgüye layık gördüğü el-Kâmil'e ithaf etmesi, halktan kopuk aristokrat bir hayat tarzını benimseyen memluklerin⁴⁰ olumsuz davranışları⁴¹ ve tahtın gerçek sahipleri olarak görülmemelerinin⁴² yanında Karâfi'nin kendisine özel bir değer atfetmesinden de kaynaklanmış olabilir.

Eserin yazma nüshası İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Reisü'l-Küttap külliyyatı içerisinde 275-288 varaklar arasında bulunmaktadır. Eserde kullanılan kâğıdın rengi, açık sarıya çalan bir tondadır. Eserin başlangıç sayfası yirmi altı, bitiş sayfası onüç diğer sayfalar otuz yedi satırdan oluşmak üzere toplam bin bir satırdan oluşmaktadır. Eser, nesih yazı ile yazılmış olup dili Arapça'dır. Kendi içinde bölümlere ayrılan eserin bölüm başlıkları kırmızı renkte belirtilmiştir. Bazen de önem atfettiği bölümleri yazmaya başlamadan önce ilk kelimedeki kırmızı renk kullanılmıştır.⁴³

2.2. Eserin Muhtevası

Eser besmele, hamdele, salvele, mukaddime, fihrist, metin ve hatime kısımlarından oluşmaktadır. Ağırlığını birinci ve ikinci bâbın oluşturduğu eser, Karâfi'nin de belirttiği üzere ele aldığı konuyu metin bölümünde dört ana bâba ayırarak incelemiştir. Yedi fasıldan oluşan birinci bâbta Hıristiyan mezhepleri, konsiller ve Hıristiyanlık Târîhi hakkında bilgiler veren Karâfi, İsa'nın hulûlü, Mesih'in kendini feda etmesi, Mesih'in çarmıha gerilmesi, Teslis inancı, Çan ve Haç sembolleri, Mesih'in tekrar geleceği hususunda Hıristiyanların iddiâlarını dile getirir. Eserin ikinci bâbında birinci bâbta dile getirilen konulara cevapların verildiği asıl reddiye kısmı yer almaktadır. Üçüncü bâbta İncil'deki çelişkiler ele alınmıştır. Dördüncü bâbta ise tebsirât bölümü yer almıştır.⁴⁴

Yedi bölümden oluşan eserin birinci bâbında Karâfi, öncelikle "hulûl" olayı hakkında bilgi verir. Bu konuda Hıristiyanlar'ın Allah'ın gökleri ve yeri yarattığında

⁴⁰ İsmail Yiğit, *Memlukler*, Kayhan Yayınları, İstanbul 2008, s. 382; Keleş, Bahattin, "Memlukler Döneminde Sosyal Yapı", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, V, s. 395.

⁴¹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a.

⁴² Kazım Yaşar Köpraman, "Mısır Memlukleri (1250-1517)", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, V, s. 104.

⁴³ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l-Küttap, nr. 7/586.

⁴⁴ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a-275b.

Âdem'in rabbine isyan edeceğini ve bundan dolayı Âdem'i ve zürriyetini cezalandırmak için cehennemi yaratmayı takdir ettiği, sonra da kullarına merhamet ve şefkatini göstermek üzere kelimesini (Îsâ) Meryem'e ilka ettiği, kelimenin bedenleşerek Meryem'in karnından tam bir ilâh ve tam bir nur olarak çıktığı, çarmıhtan sonra Îsâ'nın göğe yükseltildiği, insanların onu kıyamet günü babasının sağ tarafında oturmuş ve toplumları yargılar şeklinde görecekleri gibi iddiâlarını dile getirir.⁴⁵

İkinci olarak; Karâfi, Îsâ'nın çarmıha gerilmesi ve çarmıhta kanunun akıtılması hususunda Hristiyanların Âdem'in günahından dolayı azap çeken evliya ve sâlihleri kurtarmak için kendini kurban ettiğine ve çarmıhta iken mızrakla yaralanarak vücudundan çıkan su ve kanla onları kurtardığına dair iddiâlarını dile getirir. Ve Tevrat'ta Allah'ın Mûsa'ya "Allah'a yaklaşmak (kurban) maksadıyla hayvanların kanlarını dökmeyi emretmesi"⁴⁶ ile Îsâ'nın çarmıhta kanunun dökülmesi olayı arasında benzerlik kurarak Hristiyanların bu iddiâlarına dayanak oluşturduklarını ifâde eder.⁴⁷

Üçüncü olarak; Mesih'in asılması hususunda Hristiyanlar'ın iddiâlarına değinen Karâfi, bu hususta onların eserde Yirmibirinci Mezmur⁴⁸ olarak belirtilen Mezmur'da Davut'un "Ey rabbim! Ey rabbim! Beni niye terkettin?" haykırışı ile Mesih'in çarmıhtaki haykırışı arasında bir bağ kurarak Mesih'in çarmıha gerilişinin Allah'ın planının bir parçası olduğu iddiâlarını dile getirir.⁴⁹

Dördüncü olarak; Hristiyanların Tevrat ve İncil'de var olduğunu iddiâ ettikleri teslis delilini dile getirir. Bu hususta Hristiyanlar, "Meleklerin İshak'ı müjdelemek üzere İbrahim'e geldiklerinde üç kişi olarak göründüklerini fakat İbrahim'in onlara bir kere secde ettiğini, dolayısıyla İbrahim'in birisi için secde edip üçüne birden hitap edişini"⁵⁰ teslisin Tevrat'taki delili; Îsâ'nın havarilerine "İnsanları baba-oğul ve ruh'ul-kudüs adına vaftiz edin"⁵¹ ifâdesini de teslisin İncil'deki delili olarak kabul ettiklerini dile getirir. Üç uknumun tek bir şey olmasında herhangi bir

⁴⁵ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275b.

⁴⁶ Levililer 1 / 2, 10, 14; 4 / 3, 23, 28, 32; 5 / 7.

⁴⁷ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275b.

⁴⁸ Kitâb-ı Mukaddes İstanbul 2003 baskısında 22. Mezmur olarak geçmektedir. Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes*, 3. Baskı, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2003, s. 689-690.

⁴⁹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275b.

⁵⁰ Tekvin 18 / 1-15.

⁵¹ Matta 28 / 19.

engelin bulunmadığından hareketle teslisi, tek bir aslın üç furuu olmasına benzettiklerini nasıl ki “Allah-Rahman-Rahim” dendiğinde tek oluyorsa bu da öyle bir şeydir, aynı şekilde üç boğumu olan parmak da böyledir diyerek teslisi aklen delillendirdiklerinden bahseder.⁵²

Beşinci olarak çarmıh ve çan çalmaya dair Hristiyanların iddiâlarını dile getiren Karâfi, “Tih çölünde yılanların soktuğu insanların iyileşmesi için Mûsa’nın bakırdan bir yılan yapılarak toplanma çadırının ortasında bir tahtanın üzerine konmasını ve yılan sokan herkesin bu bakırdan yılanı bakmasını emretmesi ve böylece yılanların soktuğu insanların yılan ısırığının etkisini hissetmeyeceklerini söylemesi”⁵³ ile çarmıh hadisesi arasında bir ilişkilendirme yaptıklarını ifade eder. Böylece çarmıh olayına bakan herkesin İsâ’nın insanların günahlarının bağışlanması için çarmıha gerildiğine kani olacağını ve çarmıh olayından ders çıkaranların yılanların soktuğu kişilerin öldüğü gibi ölmeyeceği bilâkis şehitlerin öldüğü gibi öleceklerini iddiâ ettiklerini dile getirir. Diğer taraftan çan çalma âdeti için de Hristiyanların “Tûfan öncesinde hayvanları gemiye nasıl toplayacağını bilemeyen Nuh’a hayvanları toplamak için Allah’ın çan çalmayı emretmesini” çan çalmaya delil olarak kabul ettiklerini ve Nuh’un sünnetine tabi olmak için de çan çalıyoruz dediklerini ifade eder.⁵⁴

Altıncı olarak; Tevrat ve Peygamber kitaplarında İsâ’nın gelişine dair işaretler hakkında bilgi veren Karâfi, bu hususta Hristiyanların gerek Tevrat’ta gerek Peygamber kitaplarında gerek Mezmurlar’da İsâ’nın gelişine dair işaretler olduğunu iddiâ ettiklerini belirtir.⁵⁵

Son olarak Doğu Hristiyanlığına ait mezhepler -Yâkubilik, Nasturilik, Melkitler, Aryuşçuluk- ve Hristiyanlığın doğu-batı olarak ikiye ayrılmasından önceki konsilleri hakkında bilgiler vermektedir. Karâfi’nin Hristiyanların “on toplantısı” olarak verdiği bu konsiller içinde hem yerel hem genel konsiller bulunmaktadır.⁵⁶

Yâkubilik, Nasturilik ve Melkitler’i aynı kategoride değerlendiren Karâfi, bu üç mezhebin baba-oğul-kutsal ruh olmak üzere üç uknumun tek cevher olduğu, babanın oğul ve kutsal ruhun varlık sebebi olduğu, oğulun çocukların doğduğu gibi

⁵² Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275b-276a.

⁵³ Çölde Sayım 21 / 4-9.

⁵⁴ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 276a.

⁵⁵ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 276a-b.

⁵⁶ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 276b-279a.

doğmadığı onun oğulun oğul mânâsında ezeli olduğu ve kutsal ruhun da ruh mânâsında ezeli olduğu hususlarında ittifak ettiklerini belirtir. Onlara göre “oğul” Allah’ın ilmi, “ruh” ise Allah’ın canlılığıdır. Üç uknumdan biri olan oğulun İsa’nın şahsında birleştiği hususunda ittifak eden bu mezheplerin oğulun mânâsı hakkında ihtilâfa düştüklerini dile getiren Karâfi, Yâkibiler’in Mesih’in tek cevher ve tek uknum olduğunu; Nasturîler’in Mesih’in iki cevher ve iki uknum olduğunu; Melkitler’in ise Mesih’in iki cevher ve tek uknum olduğunu iddiâ ettiklerini; Aryus’un ise diğer üç mezhebin iddiâlarının aklen mümkün olmadığını söyleyerek onlara muhâlefet ettiklerini ifâde eder.⁵⁷ Ancak Aryusçuluk’un diğer üç mezhebe nazaran daha önce teşekkül etmesinden dolayı târihsel olarak onlara muhâlefet etmesi söz konusu olamaz. Metinde geçen muhâlif olmayı târihsel olarak değil de görüşleri itibâriyle onlara muhâlif olma şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.

Karâfi’ye göre; Aryus’un iddiâlarına karşı çıkan İskenderiye Patriği Alexander’in, onun kiliseye girişini yasaklaması, Aryus’un da Alexander’i krala şikâyet ederek meseleyi huzurunda tartışma isteği, Hıristiyanlık târihinde yoğun dinî tartışmaların yapıldığı konsiller silsilesini başlatan temel argümanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Aryus ve Alexander arasında cereyan eden bu olay neticesinde meselenin Konstantin’in huzurunda tartışıldığını; Kralın Alexander’in görüşünü uygun bularak Aryus’u ve onun görüşlerini savunan herkesin lânetlenmesini istediğini belirten Karâfi, Alexander’ın krala bu işi yapmak ve Hristiyanlık dininin yeniden açıklanması için bir konsil toplamasını ve o konsilde bir karar alınması gerektiğini söylemesi üzerine İznik konsilinin toplandığını bildirir.⁵⁸

Karâfi, eserinde Hristiyanlar tarafından bir kısmı genel bir kısmı yerel olarak kabul edilen on konsilden bahsetmektedir. Bu konsillerin birincisi İznik konsili,⁵⁹ ikincisi Sur konsili,⁶⁰ üçüncüsü Birinci İstanbul konsili,⁶¹ dördüncüsü Birinci Efes konsili,⁶² beşincisi İkinci Efes konsili,⁶³ altıncısı Kadıköy konsili,⁶⁴ yedincisi muhtemelen Kadıköy Konsili sonrası oluşan tepkileri yatıştırmak üzere 508

⁵⁷ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 276b-277a.

⁵⁸ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 277a.

⁵⁹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 277a.

⁶⁰ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 277b.

⁶¹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 277b.

⁶² Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 277b-278a.

⁶³ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 278a.

⁶⁴ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 278a.

yılında toplanan İstanbul Konsili,⁶⁵ sekizincisi İkinci İstanbul Konsili,⁶⁶ dokuzuncusu Üçüncü İstanbul Konsili,⁶⁷ onuncusu muhtemelen II. Trullo (Quinisextum) konsilidir.⁶⁸

Eserin asıl reddiye kısmını oluşturan ikinci bâbında önce Kitâb-ı Mukaddes ve İncillerden deliller getirerek Hristiyanların dinlerinde, kitaplarında ve Hz. İsa'nın onlara getirdiği emirlerde tahrifât yaptıklarını ortaya koyar.⁶⁹ Daha sonra eserin birinci bâbında açıkladığı ve gündeme getirdiği hususlarda Hristiyanların iddiâlarına cevaplar verir. Hristiyanlara karşı itirazlarda bulunduğu konular arasında; yasak meyveden yediği için Hz. Âdem'in ve zürriyetinin cezalandırılacağı,⁷⁰ İsa'nın hulûlü,⁷¹ İsa'nın ben-i âdemi, peygamberleri ve Allah'ın sâlih kullarını azap edildikleri cehennemden kurtardığı,⁷² İsa'nın kendini feda ettiği,⁷³ İsa'nın çarmıha gerilmesi,⁷⁴ teslis inancı,⁷⁵ Tevrat'ta çarmıh ve çan çalmaya işâret edildiğine dair Hristiyanların iddiâları,⁷⁶ Tevrat ve Peygamber kitaplarında Mesih'in geleceğine dair Hristiyanların iddiâları,⁷⁷ ve son olarak İsa'nın ulûhiyeti ve teslis inancı ile alakalı olarak Hristiyan mezheplerinin görüşleri⁷⁸ yer almaktadır.

Eserin birinci bâbında Hristiyanların iddiâlarını zikreden Karâfi, eserin ikinci bâbında bu iddiâlara hem aklı hem nakli deliller ışığında cevaplar verir. Umûmiyetle de Hristiyanların kendi kaynaklarından deliller sunar ve öncelikle yine onların kaynaklarından deliller sunarak İsa'nın ilâh olmadığı hususunu çeşitli şekillerde ortaya koyar.⁷⁹

Eser'in üçüncü bâbında İncilleri nakledenlerin hataları ve İncillerdeki tenâkuzları dört İncilden de örnekler vererek gösteren Karâfi, metin yönünden

⁶⁵ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 278a-b; Bkz. Çelik, Mehmet, *Süryani Tarihi (I)*, Ayraç Yay., Ankara 1996, s. 276.

⁶⁶ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 278b.

⁶⁷ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 278b-279a.

⁶⁸ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 279a.

⁶⁹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 279a-280a.

⁷⁰ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 280a.

⁷¹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 280a-b.

⁷² Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 280b.

⁷³ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 281a.

⁷⁴ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 281a.

⁷⁵ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 281a-282a.

⁷⁶ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 282a-b.

⁷⁷ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 282b-285a.

⁷⁸ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 285a-287a.

⁷⁹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 279b-280a.

İncillerin birbirini tutmadığını ifâde eder ve İncillerdeki tenâkuzları ortaya koyarak bu görüşünü delillendirir.⁸⁰

Eser'in dördüncü ve son bâbında ise İncil metinlerinden hareketle Hz. Peygamber'in beşâretine dair iddiâlarını sıralar. Ve bir anlamda Hristiyanların bu hususu gizlediklerini ortaya koymaya çalışır. Son bâbda sadece İncil metinlerinden hareketle Hz. Muhammed'in beşâretine delil gösteren Karâfi, özellikle Yuhanna İncilinde bahsi geçen "faraklit" hususu üzerinde durur. Yuhanna İncilinde; İsa'dan sonra gelecek,⁸¹ bütün âlemi günahlardan kurtaracak,⁸² Allah'tan işittiğini konuşacak, adaletle yönetecek,⁸³ hakkında ihtilâf ettiğiniz her şeyi size öğretecek,⁸⁴ kendisine söylenilenin dışında konuşmayan gerçek ruh, Allah'ın sizin için hazırlamış olduğu her şeyi size haber verecek⁸⁵ gibi değişik şekillerde bahsedilen "faraklit" in Hz. Muhammed'e delalet ettiğini ifâde eder. ⁸⁶

2.3.Eserin Metodu

Karâfi, öncelikle Hristiyanların inanç esasları, dinî sembolleri, buldukları iddiâlar ve konsilleri hakkında bilgi verir. Dört ana bâba ayırdığı eserin ikinci bâbında birinci bâbda vermiş olduğu bilgilerden hareketle her bölümü kendi içinde değerlendirir ve Hristiyanların iddiâlarını çürütmeye çalışır.⁸⁷ Tenâkuz kısmını oluşturan eserin üçüncü bâbında dört İncil'deki tutarsızlıkları İncilden pasajlar sunarak ortaya koyar.⁸⁸ Eserin son kısmını tebşîrât kısmı oluşturur ki bu kısım hem Hz. Peygamberin müjdelendiğine hem de İncil'deki tahrifâta bir dayanak kabul edilir.⁸⁹ Karâfi, diğer reddiye eseri olan *el-Ecvibe'nin* iki ve üçüncü bölümünde olduğu gibi⁹⁰ ortaçağda sıkça kullanılan soru-cevap yönteminden farklı olarak⁹¹ değişik bir yöntemle yazdığını belirttiği eserinde Hristiyanların dinî metinleriyle

⁸⁰ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 287a-288a.

⁸¹ Yuhanna 16 / 7.

⁸² Yuhanna 16 / 8.

⁸³ Yuhanna 16 / 13.

⁸⁴ Yuhanna 14 / 26.

⁸⁵ Yuhanna 15 / 26-27.

⁸⁶ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 288a.

⁸⁷ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275b-279a.

⁸⁸ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 287a-288a.

⁸⁹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 288a-b.

⁹⁰ Karâfi, Şehâbeddin, *el-Ecvibetü'l-Fâhira anî'l-Esiletü'l-Fâcira*, thk. Mecdi Muhammed eş-Şehavi, Âlemü'l-Kutüb, Beyrut 2005, s. 22.

⁹¹ Mustafa Erdem, "Cahız ve el-Muhtar fı'r-Redd ala'n-Nasara İsimli Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 31, sy. 1, 1990, s. 462.

onlarla mücadele ettiğini ve onların tutarsızlıklarını çürütmek için onlara karşı cesurca meydan okuduğunu ifâde eder.⁹² Karâfi eserini hazırlarken tekdüzelikten çıkarak birden fazla yöntemi bir arada kullanmayı tercih etmiş ve farklı konuları izah ederken farklı yöntemleri kullanmıştır. Karâfi'nin eserin metodu hususunda nasıl bir yol izlediğini göstermek bakımından kullandığı her bir yöntemle ilgili bir-iki örnek vermeyi uygun gördük. Verdiğimiz örnek metinleri de her bir yöntemin altında italik olarak gösterdik.

Hristiyanların kendi kaynaklarından hareketle bilgiler veren Karâfi, yine onların kendi kaynaklarından hareketle onlara cevaplar verir. Üslûp olarak karşısında biri varmış da onunla tartışıyor gibi senli benli bir üslûp seçen Karâfi, yürüttüğü tartışmada önce bilgi verme sonra bu bilgilerin doğruluğunu veya yanlışlığını test etme sonra da ortaya konan iddiâyı çürütme şeklinde bir metodoloji izler ve tartıştığı konu üzerinde sebep-sonuç ilişkileri içerisinde meseleyi neticeye ulaştırır. Meselenin sonuca ulaştırılmasında nakli delillerin yanında yoğun bir şekilde aklı delilleri de kullanan Karâfi, böylece naklen şüpheli ve tutarsız gördüğü durumların aklen de şüpheli ve tutarsız olduğunu göstermeye çalışır.⁹³

Cem (genelleme) ve teşbih (benzetme) lafızlarıyla kendisiyle bağlantı kurduğunuz ve Tevrat'ta O'nun (Allah'ın) "Âdem'i bizim suretimizde bize benzer şekilde yarattık" sözü ile delil getirdiğiniz, dördüncü bölümdeki teslis hakkındaki delillerinize karşı cevabımıza gelince; biz, bu metin doğru değildir, deriz. Oysaki Tevrat'ın metni "Bize benzer bir beşer yaratalım dedi. Böylece Âdem'i yarattı." şeklinde idi. Çünkü (bu) söz, sadece Âdem hakkında söylenen bir sözdü. ... Sizin "yeşbehuna" (o bize benzer) sözünüz; ne İbraniler nazarında ne de onların dışındaki milletler nazarında açıkça Allah'a benzediğine hamledilmez. Şüphesiz bu sözün İbraniler nazarındaki manası; "Âdemi bizim sıfatlarımızda; yani diri, âlim (bilen) kadir, irâde sahibi, semi', basir, mütekellim şeklinde yaratırız" anlamındadır. Bundan dolayı bu iddia ile teşbih lafzının murad edilmesi batıl olmuş olur. Buna dair delil ise şudur; Şayet Allah'ın benzeri olsaydı ya Allah, bütün varlıklara benzer olacaktı ki bu imkânsızdır. ...Dolayısıyla (Allah), hem mâhlûk hem hâlık olurdu. Ya da mâhluk olur hâlık olmazdı, ya da mâhluk olan bir hâlık değil de sadece hâlık olurdu. Böylece O'nun

⁹² Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a.

⁹³ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 279a-280a, 280a-b, 281a, 281a-b, 282b, 285a-287a.

benzeri O'na (Allah'a) benzetilen şeylerde de söz konusu olurdu ki bu da imkânsızdır. Zira onlardan hiçbiri (varlıkların hiçbiri) O'na (Allah'a) benzemez. Bu açık olan bir gerçektir. Şayet O (Allah) onlara (varlıklara) benzemiş olsaydı onlar (varlıklar) için gerekli olan şeyler (yeme, içme, uyuma, ihtiyaç duyma vb.) Allah için de gerekli olurdu.⁹⁴

Zaman zaman da Hristiyanlara verdiği cevaplar konusunda Yahûdilerin onlar için ileri sürdüğü iddialardan faydalanır ve onların tutarsızlığına Yahûdileri dayanak gösterir.⁹⁵

Sizin Nuh, kıssasıyla delillendirdiğiniz çan çalmaya dair iddianıza verdiğimiz cevaba gelince; Siz Tevrat'ta 'Nuh'un gemiye binince Allah'ı Teâla'nın ona bütün hayvanlardan bir çift hayvanı gemiye koymasını emrettiğini bunun üzerine (Nuh) Allah'ım hayvanları nasıl toplayacağım? diye sorduğunu Allah'ı Teâla'nın da çan çalmasını, böylece hayvanların etrafında toplanacağını emrettiğinden bahsedildiğini Nuh'un da böyle yaptığını ve hayvanların O'nun etrafında toplandığını iddia ettiniz. Bu konuda size şöyle deriz; Nuh'un kıssası çok meşhur bir kıssadır. Ancak çan çalma ve onun çan çalması sebebiyle hayvanların toplanma olayı doğru değildir. Bilakis sizin iddialarınıza göre; ilk olarak çan çalma olayı, patriklerin, başpiskoposların ve diğer piskoposların toplanarak İskenderiye'de gerçekleştirdikleri ikinci konsilden sonra başlamıştır. Siz 'Yahudiler, kiliselerinde (havralarında) boru çalarlar, biz de onların yaptığı gibi yaparsak bizi ayıplarlar ve bizim onlara tabi olduğumuzu zannederler diye farklılığınızı ortaya koymak için çan çalmaya yöneldiniz..⁹⁶

Mezmurlar'ın sayısının 150 olduğunu söyleyen papazınız Rahip Salkalyos'un sizin için Yunanca'dan Arapça'ya tercüme ettiği Mezmurlar'dan delil getirmenize verdiğimiz cevaba gelince; bu Mezmurlar tam olarak Davut'a (as) ait değildir ve bizzat onun tarafından inşa edilmemiştir (söylenmemiştir). Dolayısıyla o (rahibiniz Salkalyos) Mezmurlar'a büyük hurafeler sokmuştur. Ve Mezmurlar'ı yanlış ve eksik olarak yorumlamıştır. Oysa Yahudiler, Zebur'un da Tevrat gibi beş siferden (kitaptan) oluştuğunu ve Davut'a ait 72 Mezmur'u ihtiva ettiğini iddia etmektedirler.⁹⁷

⁹⁴ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 281a-b.

⁹⁵ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 281b, 282a, 282b, 282b-283a, 283a, 284b.

⁹⁶ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 282b.

⁹⁷ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 284b.

Karâfi, zaman zaman Hıristiyan ilâhiyatı açısından önemli görülen Baba, Oğul, Rab, Mesih, Kutsal Ruh, Yesu gibi kavramlar ve metin içinde geçen Cârîye, Yaruşelim, Sihyon, İsrail, gibi birtakım kelimelerle ilgili tahliller yaparak⁹⁸ bu kelimelere onların yüklediği mananın öyle olmadığını ortaya koymaya çalışır.

İbranicede “cârîye” anlamına gelen kelimeye “alla veya ala” dediğini söylüyorlar. İşte tam da burada aranıza inhiraf ve bozulma girmiştir. Çünkü onların yanında cârîye ismi, dul olsun bekâr olsun küçük kız çoğuna verilen isimdir.⁹⁹

Yaruşelim, İbranicede barış şehri demektir. Çünkü onun gerçek ismi “Horşelim”dir. “Şelim”in tefsiri (anlamı) ise barış şehri, demektir.” İbranice’de “Sihyon”un gerçek ismi, “ha” harfi olmaksızın kullanılan “Siyon”dur. Siyon, ise suyu az olan yer anlamındadır.¹⁰⁰

İbranice de “İsrail” kelimesinin anlamı Aysrail değil midir? Aysrail, Allah’ı gören adam demektir. Çünkü İbranicede “ays” ismi adam demektir, “rea” ise ru’yetten (görmek) gelmektedir “il” ise Allah’u Teâlâ’nın ismidir. Yani “Aysrail” İsra gecesi Allah’ı gören Peygamberimiz Muhammed’in (sav) dışında “Allah’ı gören adam” demektir.¹⁰¹

Zaman zaman da İsâ’nın şahsiyeti ve ilâhlığı hususunda hem önceki peygamberlerin hayatlarından örnekler vererek karşılaştırmalar yapar¹⁰² hem de Allah ile insan arasındaki farkı ortaya koymak için ilâhlık ve insanlık sıfatlarını birbiriyle mukâyese eder.¹⁰³

Hristiyanları bu sapıklık ve çelişkiye düşüren şey, İsa (as)’nın eliyle gerçekleşen ölüleri diriltme, körleri ve hastalıkları iyileştirme gibi (mucizevi) olaylardır. Zira onlar, “bu fiiller Allah’tan başka kimseden sadır olmaz” dediler. Oysa bu gibi mucizeleri Allah’ın kullarından dilediği kimsenin eliyle ortaya çıkardığını bilemediler. Krallar kitabında “İlyas’ın dul kadının oğlunu dirilttiği, Elisa’nın bir İsrailoğlunu dirilttiği ve Hezekiel peygamberin de birçok insanı dirilttiği” söylemiştir. Ve yine İkinci Krallar Kitabı’nda söylendiği gibi Elisa’ hastaları iyileştirmiştir. ...Âma’yı iyileştirme (mevzuuna) gelince Tevrat; “Sıddık olan Yusuf’un gözleri görmeyen babası Yakub’un gözlerini iyileştirdiğini” haber veriyor. Ancak

⁹⁸ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 280a, 281b, 283a, 283b, 284b, 285a.

⁹⁹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 283b.

¹⁰⁰ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 284b.

¹⁰¹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 285a.

¹⁰² Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 287a.

¹⁰³ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 280a, 280b, 281b, 283a, 284b, 286b.

bununla Yusuf da ilah olmadı. Bundan başka peygamberler eliyle ortaya konulan birçok mucizeler vardır ki bunlar, onları ilah yapmadı.¹⁰⁴

Özellikle Abbasi halifesi Me'mun zamanında hız kazanan tercüme hareketiyle birlikte Yunanca ve Süryânice eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesinden sonra ilk elden bu eserler hakkında bilgi sâhibi olan Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalarda Aristo felsefesi ve mantığı ortak bir zemin oldu. Ve Aristo mantığı teslis inancının tutarsızlığını ortaya koymak için kullanıldı.¹⁰⁵ IX. yüzyılın ortalarından sonra, Eski ve Yeni Ahit'in Arapça'ya tercüme edilmesiyle birlikte Müslüman polemikçiler, kendi iddialarını ispatlamak için Eski ve Yeni Ahid'e müracaat etmeye başladılar.¹⁰⁶ Böylece Müslümanlar, polemik yazılarında mantıksal argümanların kullanımını, Eski ve Yeni Ahid'e dayanan kutsal metin argümanlarının kullanımıyla birleştirdi. Karâfi de tercüme faaliyetlerinden sonra Müslüman polemikçilerin kullandığı bu yöntemi eserinde kullanarak teslis inancının tutarsızlığını ortaya koymaya çalışır.¹⁰⁷

Sizin İncil'de Mesih öğrencilerine; "İnsanları baba oğul ve ruh'ul-kudüs'le davet ediniz dediği ve bu (sözün) teslise delalet eder şeklindeki iddianıza gelince; bunda sizin için teslise dair hiçbir delil yoktur. Zira Aryus, sizin ashabınızdan olduğu halde bu yorumunuzda size muhalefet ediyor. Ve size "Sizin bu sözünüz teslisi gerektirmez bunun manası olsa olsa insanları, Allah'ın ismiyle, Mesih'in ismiyle ve kendisiyle Mesih'in desteklendiği ruh'ul-kudüs olan meleğin ismiyle davet etmektir. Ve böylece davet isminde üç şey (Allah, Mesih ve ruh'ul-kudüs) cem edilmiştir" demektedir. Dolayısıyla onun manası; "davette farklılık" anlamına gelir. ...Bu durum, kendisine dua etmek istediğiniz bir kimseye "Falan peygamberin ismi, işlerinde sana yardımcı olsun veya falan papazın duası da seninle beraber olsun" demeniz gibidir ki bununla ona daha fazla yardım edilmesi için bereket dilemenize benzer. Ma'kulden (akli delillerden) örnek getirerek öne sürdüğünüz misale gelince; şüphesiz o, ne akli ne de mahsülü olmayan bir kimsenin misalidir. Siz hem asl ile hem de furu ile örnek getirdiniz. Parmakla, demirle, güneşle örnek getirdiniz. Oysa bütün bunlar yüceler yücesi Allah'ın yaratmış olduğu şeylerdir... Nasıl olur da tırnak, damar ve

¹⁰⁴ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 287a.

¹⁰⁵ İbrahim Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Ankara, 2006, s. 95.

¹⁰⁶ Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, s. 132-133.

¹⁰⁷ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 285b-286a.

kemik olmadan sadece parmağın boğumu ile delil getiriyorsunuz? Nasıl oluyor da sadece demir ve kıvılcıma dayandınız tahtayı ve külü bıraktınız? Ve nasıl oluyor da güneşle ve onun ışınları, ısısı, ışığı yayılışı, doğuşu ve batışı ile örnek verdiniz?¹⁰⁸

Karâfi zaman zaman da İlsâ'nın ulûhiyeti hususunda İslâm kelimcilerinin Allah'ın varlığını ispat için kullandıkları delillerden hudus deliline atflarda bulunarak İlsâ'nın ilah olmadığını ortaya koyar.¹⁰⁹

Sizin “Allah kullarına merhamet edip onlara şefkat göstermek için Meryem’ül- Betül’e kelimesini ilka etti, kelime orada bedenleşti ve ondan (Meryem’den) tam bir ilahtan tam bir ilah ve nurdan bir nur olarak çıktı” şeklindeki iddianıza gelince; size “kelime, sizin yanınızda ya cevherdir ya da cevhere yapılan fazlalıktır (ektir)” deriz. Şayet “onun eklentisi olmayan bir cevher olduğunu” söylüyorsanız o zaman “kelime değil de bizzat (Allah) kendi nefisini Meryem-ül-Betül’e ilka etti” deyiniz. Çünkü sizin yanınızda eklentisi olmayan sadece cevherdir. Bu durum değişime ve hudusa sebebiyet vermektedir. Oysaki kadîm vasfı için değişme ve hudus imkânsızdır. (Dolayısıyla) Siz her iki durumda da tezat içindediniz. Bu durumda onlar, ya “her değişenin sonradan meydana geldiğini ve bir halden bir hale intikal eden (dönüşen) hâdis olduğunu” söylemelidir. Ya da “değişmenin ve bir halden bir hale intikal etmenin hudusa delalet etmediğini” söylemelidir. Eğer birinci iddiayı kabul ederseniz o zaman kadîmin sonradan meydana geldiğini kabul etmek zorundasınız. Eğer ikinci iddiayı kabul ederseniz âlemin ve her şeyin kadîm olduğunu kabul etmek durumundasınız. Dolayısıyla her iki iddianız da muhaldir.”¹¹⁰ “Eğer “(kelimenin) bir kadının karnında bedenleştiğini” iddia ediyorsanız o zaman “daha önce bedenleşmeyen bir şeyin (sonra) bedenleşerek bir dönüşüm geçirmiş olduğunu” iddia etmiş olursunuz. Ki bu da bizzat değişim demektir ve bu hudusun delilidir.¹¹¹

Zaman zaman da Hıristiyanların “emânet” dedikleri inançlarının tutarsızlığını ispat hususunda ise çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerine müracaat eder.¹¹²

Gerçekte ihanet olan emanet (inanç esasları) hakkındaki iddianıza cevap vermeye gelince; O hem lafızda hem manada çelişkilidir. ...Sizin “Allah’a,

¹⁰⁸ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 281b.

¹⁰⁹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 280a-b, 280b, 286a-b.

¹¹⁰ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 280a-b.

¹¹¹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 280b.

¹¹² Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 286b, 287a

bir olan babaya, her şeyin mâlikine, görülen ve görülmeyen her şeyin yaratıcısına iman ediyoruz” sözünüz, “Tek rabbe ve bütün âlemlerden önce babasından doğan tüm yaratılmışların ilki, Allah’ın oğlu, İsa Mesih’e de inanıyoruz. Ki o her şeyi yaratan, eliyle âlemlerin hidayet bulduğu, babanın cevherinden gerçek bir ilah olup sonradan yaratılan değildir” sözünüzle; “Allah’ın oğlu İsa’nın tek rab oluşuna da iman ederiz” şeklindeki sözünüz “Bir olan babaya iman ederiz” sözünüzle çelişir. Bunun açıklaması şudur: Şüphesiz siz bir baba ve bir oğul icat ettiniz. Bunların tümü tek bir şey ise bir şeyin çeşit çeşit olması imkânsızdır. ...Baba ve oğul tek bir şey olsaydı oğlu ne ile vasıflandırırsanız babayı da aynı şeyle vasıflandırmanız gerekirdi. Bundan dolayı babanın âlemlerden önce doğduğu ve yaratılmışların ilki olduğu, sizi kurtarmak için gökten indiği şeklinde nitelendirilmesi gerekirdi. Böylece bu (iddianız) batıl olunca “ikisinin (baba ve oğlun) tek bir şey olduğu iddiası” da batıl olmuş oldu. Eğer baba ve oğul iki ayrı şey ise bu iki şeyden her biri (kendi başına) bir ilah ise o zaman bunlar iki ayrı ilahdır. Dolayısıyla babanın da oğlun da vahdaniyet sıfatı ile vasıflandırılması batıl olur. Çünkü sizin iddianıza göre baba ve oğul iki ayrı rab, iki ayrı ilah ve iki ayrı şeydir, biri diğèrinin aynısı değildir. Sonra baba hakkındaki “görülen ve görülmeyen her şeyin yaratıcısıdır” sözünüzü de oğul hakkında söylediğiniz “her şeyi yaratan ve âlemleri, kendi eliyle hidayetle buluşturan” sözünüzle bozdunuz. Çünkü bütün âlemin yaratıcısı baba ise o zaman nasıl olur da oğul, her şeyin yaratıcısı olur? Ve her şeyin yaratıcısı oğul ise baba, nasıl olurda âlemin tümünün yaratıcısı olur? ...Sizin “İsa Mesih, yaratılmışların ilkidir” şeklindeki iddianıza gelince; doğrusu bu lafızla siz “oğlun mahlûk olduğunu” ortaya koymuş olursunuz. ...Sonra siz, bu iddianızı da “O yaratılmış değildir” şeklindeki iddianızla çürütüyorsunuz. Bu açık bir çelişkidir.¹¹³

Karâfî, eserde diğèr eseri *el-Ecvibe'* de olduğu gibi Kur'an ayetlerine atıfta bulunmaz bilâkis Hristiyanların kendi kaynaklarından deliller getirerek meselenin izâhına gider. Ancak Kur'an'ın İsa'nın şahsiyeti, İsa'nın Allah'ın kulu olduğu, İsa'nın ulûhiyeti, Çarmıh olayı ve İncil'in tahrif edildiği gibi Hristiyanlık hakkında getirdiği eleştirilere Kur'an'ın yaklaşımı çerçevesince cevaplar verir. “*Edille'* nin *el-Ecvibe'* den farkı ve benzerliği” aynı konu başlığı altında ayrıca ele alınmıştır.

¹¹³ Karâfî, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 286b.

2.4. *Edilletü'l-Vahdâniyye'nin İslâm Reddiye Geleneğindeki Yeri*

İslâm dîninin ortaya çıkışıyla birlikte diğer din mensuplarıyla gerçekleşen temaslar neticesinde önce Mekke'de müşrikliğin (putperestlik) reddiyle başlayan¹¹⁴ diğer dinlere karşı tavır, Medine'de de devam ederek İslâm'ın diğer dinler karşısındaki tutumu netleşmeye başladı.¹¹⁵ Hz. Peygamberin vefatından sonra farklı coğrafyalara yayılan İslâm fetihleri neticesinde diğer din mensuplarıyla artan felsefi ve kültürel etkileşimin yanı sıra İslâm coğrafyası içindeki müsâmaha ruhu neticesinde zaman zaman dinî tartışmalar da yaşandı. Bu tartışmalar neticesinde hicri birinci asırdan itibaren İslâm'ın diğer dinler karşısındaki tavrını belirleyen birtakım eserler meydana getirilmiştir.¹¹⁶ Yahûdiler ve Hristiyanlar hakkında tafsilatlı bilgi veren bu çalışmalar, bu iki dînin mensuplarının tutumlarını, inançlarını, kutsal metinlerini, Kur'an ve hadis ışığında eleştirmiş, Yahûdiler ve Hristiyanların da bu eserlere cevap mahiyetinde eserler ortaya koymasıyla polemik literatürü geliştirmiştir.¹¹⁷

Müslümanlar, meydana getirdikleri bu eserlerde Kur'an-ı Kerim'den hareketle hem Yahûdilere hem de Hristiyanlara indirilen kitaplarda birtakım bilgilerin doğruluğunu kabul etmekle birlikte¹¹⁸ Kur'an'ın "Ehl-i Kitab'ın kendi kitaplarını tahrif ettikleri" hükmünü ortaya koymaya çalışmışlardır. Diğer taraftan Kitâb-ı Mukaddes ve Ehl-i Kitab'ın dinî yaşamlarını inceleyerek Ehl-i Kitap hakkında İslâmî kaynağa ters düşen bilgilerin reddedilmesi şeklinde bir tutum geliştirmişlerdir.¹¹⁹

Dinî tartışmaları ihtiva eden hicri I. yüzyıldaki "makalat" tarzı eserlerden sonra II. yüzyıldan itibaren diğer din ve mezheplere karşı "reddiye"ler yazılmış, hicri III. yüzyıldan itibaren ise sistemli olarak "er-red", "el-fırak", "ed-diyana" "el-milel" tarzında diğer din ve inançlardan bahseden birçok eser kaleme alınmıştır.¹²⁰ Ancak zengin bir literatür meydana getiren polemik türü bu çalışmaların önemli bir kısmı,

¹¹⁴ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, s. 6.

¹¹⁵ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, s. 20.

¹¹⁶ Zeynep Yücedoğru, *İbn Hazm ve er-Red Ala İbni'n-Nağrile el-Yehudi İsimli Reddîyesinin Analizi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2009, s. 28; Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, s. 10.

¹¹⁷ Yücedoğru, *İbn Hazm ve er-Red Ala İbni'n-Nağrile el-Yehudi İsimli Reddîyesinin Analizi*, s. 29-30.

¹¹⁸ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, s. 6.

¹¹⁹ Ö. Faruk Harman, "Ahd-i Atik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul 1998, I, s. 500-501.

¹²⁰ Günay Tümer, Küçük Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 4. Baskı, Ocak Yayınları, Ankara 2002, s. 19.

eserlerin küçük veya tek parça risâleler halinde olması, savaş, yangın gibi tabii afetler veya istilalar sebebiyle zamanımıza kadar ulaşmamıştır.¹²¹

Zamanımıza kadar ulaşan ve çalışmamıza konu ettiğimiz *Edilletü'l-Vahdâniyye* isimli eserinde Karâfi, Müslümanların Hıristiyanlara karşı takındıkları polemik yaklaşımında temel hareket noktası olarak Kur'an'ın bakış açısını¹²² korumakla birlikte Hıristiyanların iddiâlarına cevaplar verirken neredeyse hiç Kur'an ayetlerine müracaat etmemiştir.¹²³ Eserin mukaddimesinde de belirtildiği üzere Hıristiyanların iddiâlarına Hıristiyanların kaynaklarından hareketle cevaplar vermiştir. Hangi bilime yöneldiysem akli ön planda tuttum¹²⁴ diyen Karâfi, eserinde ele aldığı konuları işlerken akli ve nakli bir arada kullanmış Hıristiyanların iddiâlarına karşı ileri sürdüğü nakli delilleri aklen de doğrulama yoluna gitmiştir.¹²⁵

Eser genel olarak Hıristiyanlık muhâtap alınarak kaleme alınmış olmakla birlikte Batı Hıristiyanlığı eserde konu edilmemiştir. Doğu Hıristiyanlığı ve mezhepleri dikkate alınarak Hıristiyanların iddiâlarına cevaplar verilmiştir.¹²⁶ Diğer taraftan eser, Hıristiyan kaynaklarından hareketle Hıristiyanlık târihi açısından önemli görülen konsillerden bahsederek Hıristiyanlık Târihi hakkında da bilgiler vermektedir. Eserde on konsil olarak bahsedilen bu konsillerde Hıristiyanların geneli tarafından kabul edilen genel konsiller olduğu gibi Hıristiyanların geneli tarafından kabul edilmeyen yerel konsiller de yer almaktadır. Bununla birlikte konsiller târihi olarak verilen bilgiler VII. yüzyıla kadar olan bölümü kapsamaktadır.¹²⁷

Eserin ne zaman yazıldığı tam olarak tespit edilemese de daha önce belirtildiği üzere Mısır'da 1205-1265 yılları arasında yaşamış olan Kıptî kilisesinin önde gelen âlimlerinden Safi b. Assal'ın *el-Ecvibe* sebebiyle kaleme aldığı *es-Saha'ih fi Cevabi'n-Nesaih* isimli eserinden sonraki bir süreçte yazılmış olma ihtimali kuvvetlidir.

Müslümanların Yahûdilere karşı yazdığı polemik eserlerinde temel

¹²¹ Âdem Özen, "İslam-Yahûdi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 9, 2000/2, s. 237.

¹²² Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, s. 12-15; Waardenburg, Jacques, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, trc. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 58-59.

¹²³ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye'* de Bakara Suresi 133. ayet ve Kehf Suresi 5. ayet olmak üzere sadece iki yerde Kur'an ayetlerinden bahsetmiştir. Bkz. Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 279b, 280a.

¹²⁴ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a.

¹²⁵ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 279a-280a, 280a-b, 281a-b, 282b, 285a-287a.

¹²⁶ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 276b-277a.

¹²⁷ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 277a-279a.

argümanlar, tahrifât, tebşirât, nesh ve tecsim (Tevrat'ta Allah'a kabul edilemez vasıfların atfedilmesi) konuları olurken¹²⁸ Hristiyanlara karşı yürüttüğü polemikte ise İsa'nın tanrısallığı, teslis, İsa'nın çarmıha gerilmesi, tebşirât, tahrifât gibi temel konular¹²⁹ ve İslâm'ın üstünlüğü ve Hristiyan inançlarının yanlışlığından hareketle Hristiyanlar'ın ahlâk ve ibâdet uygulamaları temel argümanlar olarak karşımıza çıkar.¹³⁰

Karâfi'nin yaşadığı döneme kadar geçen yaklaşık altı yüzyıllık süreçte Müslümanların kaleme aldığı polemik eserleri sayesinde büyük bilgi birikimi sağlanmıştır. Eserin yazıldığı XIII. yüzyıl reddiyelerinin genel özelliği, önceki dönemin polemik argümanlarını kendi bünyesinde bulunduran bir derleme niteliği taşımasıdır.¹³¹ Bu yönüyle bakıldığında eser, kendinden önceki kaynakların kullandığı bütün polemik unsurlarını bünyesinde barındırmaktadır.

Bununla birlikte Karâfi'nin *Edilletü'l-Vahdâniyye* isimli eseri, ele aldığı konular ve kullandığı deliller itibarıyla İslâm reddiye geleneği içerisinde yer alan diğer reddiyelerle hem benzerlikler hem de farklılıklar gösterir. Dinler Tarihi araştırmalarında Karâfi ile ilgili verilen referanslara bakıldığında *el-Ecvibe'*nin *Edille'*ye göre daha meşhur olduğu görülmekle birlikte *Edille'*nin *el-Ecbide'*den ayrıldığı noktalar da söz konusudur.

Ele aldığı konular itibarıyla bakıldığında Karâfi'den önceki dönemde yazılmış olup günümüze ulaşan polemik eserleri arasında sadece bir konu¹³² ya da birkaç konuya¹³³ hasredilmiş eserler bulunmakla birlikte sistemli bir şekilde bütün

¹²⁸ Yücedoğru, *İbn Hazm ve er-Red Ala İbni'n-Nağrile el-Yehudi İsimli Reddiyesinin Analizi*, s. 33.

¹²⁹ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 105.

¹³⁰ Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, s. 130.

¹³¹ Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, s. 127-128.

¹³² İshak el-Kindi (ö.873) tarafından kaleme alınan *er-Redd ale'n-Nasâra* isimli risale, sadece Hristiyanlığın teslis doktrinini konu edinmiştir. Bkz. Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 46-47; Güney Arabistan'daki Zeydi Şii'lere mensup Kasım b. İbrahim tarafından kaleme alınan *Kitâbu'r-Red 'ale'n-Nasâra'nın ana konusu*, Hristiyan inancının temel taşı olan İsa'nın uluhiyetinin reddi ve teslisidir. Bkz. Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, s. 42-43; Gazalî'nin *er-Reddül-Cemil'*deki asıl hedefi, Hz. İsa'nın sadece bir peygamber olduğunu ortaya koymak ve onun beşeriyetini ispat etmektir. Bkz. Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, s. 59-60.

¹³³ Ebu İsa el-Varrak'ın iki ciltlik *Kitâbü fi'r-Redd ale'l-Fıraku's-Selas mine'n-Nasâra* isimli eserinde devrinin üç büyük Hristiyan mezhebi olan Yâkubi, Nesturi ve Melkitler'in görüşleri ayrı ayrı ele alarak teslis ve inkarnasyon konusu incelenmiş olup tahrif ve tebşirât konularına hiç değinilmemiştir. Bkz. Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Teolojik İlişkileri*, s. 124-125; Gerçek anlamda ilk reddiye özelliği taşıyan Ali b. Rabben et-Taberi'nin *er-Red ale'n-Nasâra* adlı eserinde Hristiyan inancının geçersizliği, Hz. İsa'nın peygamber olduğu, Hristiyan kredosunun tutarsızlıkları, İsa'nın tanrılığı, babalık ve oğulluk kavramlarının tahrifi ele alınmıştır. Bkz. Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Teolojik İlişkileri*, s. 118-119; Câhuz'ın Yahüdileri ve Hristiyanları muhatap aldığı risalesinde Hristiyanlarla ilgili olarak Hz. İsa'nın mucizeleri, Hristiyanların

polemik konularına¹³⁴ yer veren eserler de kaleme alınmıştır. Derleme niteliği taşıyan XIII ve XIV. yüzyıl reddiyelerinin genel bir özelliği olarak¹³⁵ *Edille*, o döneme kadar yazılan reddiyelerde incelenmiş olan konuları bir şekliyle bünyesinde toplamış ve incelemiştir. Ele aldığı konular itibariyle bakıldığında bir ya da birkaç konuya hasredilerek yazılan reddiyelerden ayrışır. Bununla birlikte sistemli ve bütüncül bir şekilde yazılan *el-Fasl*, *et-Tahcil* gibi eserlerle de benzerlik arzeder.

Dört ana bab halinde hazırlanan eser, Hıristiyan teolojisi açısından önemli görülen, Hıristiyan mezhepleri, konsiller, teslis, çan, çarmuh, İsa'nın ulûhiyeti ve beşeriyeti, tahrif, tenâkuz ve beşâret gibi konulara yer vermektedir. Müellif tarafından tevhid inancından uzaklaşan Hıristiyanlara cevap niteliğinde yazıldığı¹³⁶ söylenen eserin ağırlık noktası, teslis inancı ve teslisin ikinci unsuru olan İsa'nın ulûhiyetinin reddine ve beşeriyetinin ispatına yöneliktir.

Karâfi'nin eserinde bütün polemik unsurlarına yer vermiş olmakla birlikte eserin ağırlık noktasını teslis ve teslis'in ikinci unsuru olan İsa'ya ayırmış olması, onun üzerinde Taberî ve Gazalî'nin etkisini düşündürmektedir. Zira kendisinden önce kaleme alınan reddiyelerden Taberî'nin *er-Red ala'n-Nasâra* ve Gazalî'nin *er-Reddül-Cemil*'inde de ana hedef, İsa'nın beşeriyetinin ispatına yöneliktir.¹³⁷

Kullandığı deliller itibariyle bakıldığında Karâfi, kendisinden önce reddiye tarzında eserler kaleme alan Maverdi, Hazreci, İbn Hazm, Kurtubi, Câferî ve Taberî'den etkilenmiş olup onların kullandığı delilleri bazen aynen bazen de farklı yönleriyle kullanarak eserlerinde yer vermiştir. Bununla birlikte onların kullanmadığı ya da onların kullanıp da onların değinmediği yönlerine değindiği

itikatları, İsa'nın tabiatı, ulûhiyeti ve oğulluk vasıflarını konu edinerek onların iddialarına cevaplar verir. Bkz. Erdem, "Câhız ve el-Muhtar fi'r-Redd ala'n-Nasâra İsimli Risalesi", s. 468-471; Hasan b. Eyyub risalesinde teslis, tahrif ve İsa'nın tabiatı konuları incelenerek İsa'nın ulûhiyetinin reddi hedeflenmiştir. Bkz. Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, s. 48-49.

¹³⁴ XI. yüzyılda müslüman bilginlere polemikçiler arasında öne çıkan İbn Hazm (ö. 1063), dinler ve mezhepler hakkında oldukça sistemli bilgilerin yer aldığı *el-Fasl* isimli eserinde Hıristiyanlarla ilgili olarak teslis, İsa'nın tabiatı, Hıristiyan kredosu, çarmuh, tahrif ve tenâkuz konularını ele almaktadır. Bkz. Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, s. 49-50; XIII. yüzyılda önemli bir polemik eseri, hakkında fazlaca bilgiye sâhip olunmayan Salih b. el-Husyn el-Câferî tarafından kaleme alınan *et-Tahcil men Harrafe'l-İncil* isimli eserde Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi, İnciller arasındaki tezatlar, Allah-insan ittihadının imkânsızlığı, kristolojik doktrinler bağlamında İsa'nın tabiatı, Hıristiyan kredosunun eleştirisi, çarmuh olayı, ruhban sınıfının karakteri ve Hz. Muhammed'in beşâreti gibi hususları incelemiştir. Bkz. Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, s. 61-62.

¹³⁵ Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, s. 127-128.

¹³⁶ Karâfi, *Edilletül-Vahdâniyye*, 275a-b

¹³⁷ Aydın, Ali b. Rabben *et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasâra*, s. 76.

deliller de kullanmıştır. Bu durumu Karâfî'nin zikrettiği delillerden birkaçını zikrederek göstermeye çalışacağız.

Karâfî, Birinci Mezmur'da "Hatalı olan kimselerin yolundan gitmeyen, günahkâr ve cahiller topluluğu içinde oturmayan, hevasına uymayan bilakis bütün heva ve arzusu Allah'ın şeriatına uymak olan ve gece gündüz onun şeriatını düşünen (uygulayan) adama ne mutlu! Bu adam, meyvesini zamanında vermesi için akarsu kenarına dikilmiş ve yaprağı da erkenden düşmeyen (solmayan) ağaca benzer, yaptığı her işi doğru olur. Hatalı kimseler ise böyle değildir çünkü onlar rüzgârın savurduğu samana benzerler. Böylece iyi kimse, kötü kimse gibi hatalı kimse de zeki kimse gibi uykudan kalkmaz" şeklinde geçen ifadeleri Hz. Muhammed'e hamletmiştir.¹³⁸ Beşaret konusunda incelediğimiz eserlerde Karâfî'den önce bu bölümü Hz. Muhammed'in beşaretine delil olarak zikreden birisine rastlamadık.

Yine dört incilin "Mesih'in erkek ve kız kardeşleri olduğu hususunda" icma ettikleri halde İncillerin başka bir yerinde onun "tek oğul olduğundan" bahsedildiğini dile getiren¹³⁹ Karâfî'nin *Edille'*de incillerdeki tenakuza delil olarak gösterdiği bu hususu, incelediğimiz eserlerde tenakuz bağlamında değerlendiren başka birine rastlamadık.

İsa'nın Şeytan tarafından denenmesinde Hristiyanların iddialarının aksine Matta İncil'inde geçen "Şeytan'ın İsa'yı tanıdığından bahsedilmesini"¹⁴⁰ Karâfî, *Edille'*de İncillerdeki tenakuzlara delil olarak gösterirken Câferî, İsa'nın beşeriyetine delil olarak göstermiştir.¹⁴¹

İncillerde "tek kişinin şahitliğinin caiz olmadığı" yazılı olduğu halde Hristiyanların sadece Yuhanna tarafından rivayet edilen "Azar'ın dört gün sonra dirilmesi" olayına itibar ederek "tek kişinin şahitliğini kabul etmelerini" *Edille'*de Karâfî, İncillerdeki tenakuza delil gösterirken¹⁴² aynı hususa Karâfî'den önce dikkat çeken Câferî ise şahitliği İsa'nın kendisine şahitliği bakımından değerlendirir.¹⁴³

Karâfî'nin kendisinden öncekilerden farklı olarak dile getirdiği bir husus da inciller hakkındadır. *Edille'*de İnciller hakkında bilgi vermeyen ve yeri geldiğince

¹³⁸ Karâfî, *Edilletü'l-Vahdaniyye*, 284b

¹³⁹ Karâfî, *Edilletü'l-Vahdaniyye*, 288a

¹⁴⁰ Karâfî, *Edilletü'l-Vahdaniyye*, 288a

¹⁴¹ Câferî, *Tahcil*, I, s. 129

¹⁴² Karâfî, *Edilletü'l-Vahdaniyye*, 288a

¹⁴³ Câferî, *Tahcil*, I, s. 291

atflar ve alıntılar yapan Karâfi, *el-Ecvibe'*de İnciller hakkında bilgi verir ve dört meşhur İncilin haricinde İsa'nın küçüklüğünün konu edildiği ve Petrus'a nisbet edilen beşinci bir incilden daha bahseder.¹⁴⁴ İnciller hakkında Karâfi'nin verdiği bilgiler ile Şehristanî, İbn Hazm ve Câferî'nin verdiği bilgiler benzerlik arz etmekle birlikte her üç isim de Karâfi'nin *el-Ecvibe'*de bahsettiği beşinci incilden bahsetmez¹⁴⁵

2.5. Edille'nin el-Ecvibe'den Farkı ve Benzerliği

Karâfi'nin reddiye tarzında yazdığı *el-Ecvibe* ve *Edille* isimli iki eser arasında benzerlik olduğu gibi birtakım farklılıklar da mevcuttur. Karâfi, *el-Ecvibe'*nin yazılış sebebini Hristiyanların, kendi dinlerinin sahih bir din olduğu hususunda bir takım iddiâlar ve sorularla Kur'an'dan delil getirmelerine binaen onların dininin batıl bir din olduğunu ortaya koymak için kaleme aldığını belirtir.¹⁴⁶ Bir yandan Hristiyanları doğru yola getirmek diğer yandan Müslümanlara dinlerinin faziletini öğretmek amacıyla yazdığını belirttiği eser, Hristiyan risâlelerinde bahsedilen Kur'an ayetlerinin Hristiyanların iddiâlarına hizmet etmediğini göstermeyi amaçlar.¹⁴⁷ *Edille'*nin yazılış sebebini ise bilgiden, anlayıştan yoksun ve fazlaca câhil olarak nitelediği Hristiyanlar ile Allah'ın insan şeklinde hulûl ettiğini iddiâ eden Hristiyan mezheplerine cevap ve Allah'ın birliğine delil olması için yazdığını belirtir.¹⁴⁸

İki eser arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine bakıldığında *Edille'*nin *el-Ecvibe'*den sonra yazıldığı kanaati ağırlık kazanmaktadır. *el-Ecvibe'*de Yahûdilik ve Hristiyanlık eleştirisi birlikte yapılırken¹⁴⁹ kendisinin de belirttiği üzere *Edille*, sadece Hristiyanlara hasredilmiştir.¹⁵⁰ Diğer taraftan eserin son kısmında "Allah ömür verirse Yahûdiler için de ayrı bir eser (reddiye) düzenleyeceğiz" demektedir.¹⁵¹

Her iki eser de dört bölümden oluşur ancak bölümlerin içeriği ve sıralaması birbirinden farklıdır. *el-Ecvibe'*nin birinci bölümünde Hristiyanların Kur'an'ı delil

¹⁴⁴ Karâfi, *el-Ecvibe*, s. 45.

¹⁴⁵ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 200-205; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel-i ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Ciyil, Beyrut 1996, II, s. 13-14; Câferî, *Tahcil*, I, s. 110-113.

¹⁴⁶ Karâfi, *el-Ecvibe*, s. 21.

¹⁴⁷ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, s. 64.

¹⁴⁸ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a.

¹⁴⁹ Karâfi, *el-Ecvibe*, s. 22.

¹⁵⁰ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275a.

¹⁵¹ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 288b.

göstererek İslâm'a ve Müslümanlara yönelttikleri sorular ve Karâfi'nin bu sorulara verdiği cevaplar yer alır. İkinci bölümünde Yahûdilerin ve Hristiyanların iddiaları ve Karâfi'nin bunlara verdiği cevaplar yer alır. Üçüncü bölümde Karâfi'nin Hristiyanlar ve Yahûdilere inaçları ve dinleri hususunda yönelttiği sorular ve cevaplar yer alır. Dördüncü bölümde ise Yahûdiler ve Hristiyanların kutsal kitaplarından hareketle Hz. Muhammed'in beşâretini ele alır.¹⁵²

Yine dört bölümde ele alınan *Edille'*nin birinci bölümünde Hristiyanlık ve Hristiyan mezhepleri hakkında genel bilgiler, İsâ'nın hulûlu, Mesih'in kendini feda etmesi, Mesih'in çarmıha gerilmesi, Teslis inancı, Çan ve Haç sembolleri, Mesih'in tekrar gelişi ve Hristiyan konsilleri gibi konular ele alınmıştır. Eserin ikinci bölümü, eserin birinci bölümünde dile getirilen hususlara verilen cevaplar ve reddiye kısmını oluşturur. Üçüncü bölümde İncillerdeki tenâkuzlar, dördüncü bölümde ise tebşirât bahsi konu edilmiştir.¹⁵³

Karâfi, *el-Ecvibe'*de Hristiyanların iddiâlarına cevaplar verirken sıkça Kur'an ayetlerine müracaat eder. Ancak Hristiyanların kendi kaynaklarından hareketle Hristiyanların iddiâlarına cevaplar verdiği *Edille'*de ise neredeyse Kur'an ayetlerinden hiç bahsetmez. İki eser arasında konunun sunuluşu, ortaya konulan iddiâlar ve bu iddiâlara verilen cevaplar itibârıyla kullanılan metoda bakıldığında *el-Ecvibe'*de soru-cevap metodunun ağırlığı hissedilirken *Edille'*de ise tartışma metodu (münazara) ağırlığını hissettirir.

Diğer taraftan iki eser arasında Karâfi'nin aynı konuda sunduğu deliller ve konunun sunuluş tarzında da bazı farklılıklar görülmektedir. Mesela, Mezmurlar'da geçen "Sen benim oğlumsun bugün ben sana baba oldum miras olarak sana milletleri, saltanat olarak yeryüzünün dört bir tarafını vereceğim, demir çomaklarla kıracaksın onları çömlek gibi parçalayacaksın"¹⁵⁴ ifâdesini *el-Ecvibe'*de Hz. Peygamber'in beşâretine delil olarak sunarken¹⁵⁵ *Edille'*de "oğul" kavramına açıklık getirirken delil olarak zikreder.¹⁵⁶

Yine *el-Ecvibe'*de Eş'ya kitabında geçen "Bana bir gözcü dik ve bir şey gördüğünde bizi uyarsın denildi. Sonra biri diğerine Bâbil yıkıldı putları parçalandı

¹⁵² Karâfi, *el-Ecvibe*, s. 21-22.

¹⁵³ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 275b.

¹⁵⁴ Mezmurlar 2 / 7-9.

¹⁵⁵ Karâfi, *el-Ecvibe*, s. 185.

¹⁵⁶ Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye*, 280a.

diyen biri eşek üzerinde biri deve üzerinde gelen iki kişi (iki binici) gördüm, dedi” ifâdesini Hz. Peygamberin beşâretine hamleden Karâfi, burada geçen eşeğe binen kişiyi Hz. İsâ deveye binen kişiyi de Hz. Muhammed olarak yorumlamıştır.¹⁵⁷ Ancak *Edille*’de bu ifâdeyi, Ermiya’ya nisbet ederek zikreder ve Hz. Peygamber’in çoğu zaman bindiği “Ufayr” adında bir eşeği ve “el-Abda” isimli bir devesi olduğu gerekçesiyle eşeğe binen kişiyi de deveye binen kişiyi de Hz. Muhammed olarak yorumlamıştır.¹⁵⁸

İki eser arasında tespit edebildiğimiz bir başka farklılık ise *el-Ecvibe*’de İsâ’nın nesebi ile ilgili tenâkuzu zikrederken Yuhanna İncilinde İsâ’nın nesebi hususunda Meryem’in kocası olan Yusuf’a kadar 42 nesil geçtiğini oysa Luka’da bu sayının 40 olduğunu belirten¹⁵⁹ Karâfi, Yuhanna’ya nisbet ederek verdiği hatalı nakli *Edille*’de Matta olarak düzeltmiştir.¹⁶⁰

Sonuç

Eyyubilerin son dönemi ile Memluklerin ilk döneminde yaşamış olan Karâfi (h. 626-684), Mâlîki fıkhı ve Fıkıh Usûlü alanlarında vermiş olduğu önemli eserlerle ön plana çıkmış olmakla birlikte diğer İslâm bilimlerinde de eserler veren bir bilim adamıdır. Endülüs’ün düşmesi ve Bağdat’ın istila edilmesi sonucu bütün İslâm âlimlerinin Mısır’a göç etmesiyle birlikte Mısır, ilmî faaliyetlerin yoğunlaştığı bir merkez olarak ön plana çıkmıştır. Karâfi, eserlerini -yaşadığı dönem itibarıyla diğer İslâm topraklarıyla karşılaştırıldığında- siyaseten güvenli ilmen de canlı bir merkez olan Mısır’da vermiştir. Eserleri incelendiğinde Karâfi’nin dönemin ilmî karakterinden farklı olarak taassuptan uzak ve akli ön planda tutan eserler verdiği görülmektedir.

Çalışmamıza konu ettiğimiz Karâfi’nin *Edilletü’l-Vahdâniyye fi’r-Red ala’n-Nasrâniyye* isimli eseri, *el-Ecvibetü’l-Fâhira ani’l-Esiletü’l-Fâcira* ile birlikte Karâfi’nin Dinler Târîhi alanında kaleme aldığı eserlerindedir. Eserin ne zaman yazıldığı kesin olarak belirlenemese de *el-Ecvibe* ile öncelik sonralık ilişkisine bakıldığında Karâfi ile aynı dönemde yaşamış olan Kıptî kilisesinin önde gelen âlimlerinden Safi b. Assal’ın *el-Ecvibe* sebebiyle kaleme aldığı *es-Saha’ih fi Cevabi’n-Nesâih* isimli eserinden sonra

¹⁵⁷ Karâfi, *el-Ecvibe*, s. 186.

¹⁵⁸ Karâfi, *Edilletü’l-Vahdâniyye*, 284b.

¹⁵⁹ Karâfi, *el-Ecvibe*, s. 47.

¹⁶⁰ Karâfi *Edilletü’l-Vahdâniyye*, 287a-b.

yazıldığı kanâati ağırlık taşımaktadır. Çalışmamızda eserin İstanbul Süleymaniye Kütüphânesi, Reisü'l Küttap 7/586 numarada kayıtlı olan yazma nüshası kullanılmıştır.

Karâfi, eserini eserin mukaddimesinde belirttiği üzere tevhid inancından uzaklaşanlara -özellikle Hıristiyanlara- cevap olsun diye kaleme aldığını söylemektedir. Bununla birlikte eser, Hıristiyan teolojisi ile ilgili sorulabilecek muhtemel sorulara cevap niteliği de taşımaktadır. Diğer taraftan eserde öne çıkan ana tema, İsa'nın hulûlü ve şahsiyeti, teslis, çarmıh, mezhepler gibi Hıristiyanlığın ana konuları çerçevesinde tevhid inancının savunulmasıdır.

Dört ana bâba ayırdığı eserin birinci bâbı Hıristiyanlık ve Hıristiyanların iddiâlarıyla ilgili genel bilgiler, ikinci bâbı, bu iddiâlara cevapların verildiği reddiye bölümü, üçüncü bâbı inciller ve tenâkuz, dördüncü bâbı ise beşâret kısmını oluşturmaktadır. Karâfi, *Edille'* de ele aldığı konuyu işlerken Kur'an ayetlerine atflar yapmadan tamamıyla Hıristiyanların dinî kaynaklarından hareket etmiştir. Yapmış olduğu alıntılarda büyük oranda Kutsal Kitap ve İncillere yer vermiştir. "Hangi ilime yönelirsem yöneleyim aklı ön planda tuttum" diyen Karâfi, naklî delilleri sunduktan sonra da tartıştığı meseleyi aklı delillerle analiz etmiştir. Eser, Hıristiyanları muhâtap almakla birlikte zaman zaman Yahûdilerden de bahsedilmiş ve Yahûdiler, Hıristiyanların söylediklerine dayanak gösterilmiştir. Eserin tenâkuz kısmında onbir ayrı konuda karşılaştırmaya tabi tuttuğu İncil metinlerinin birbiriyle çeliştiğini göstererek İncil metinlerinin güvenilir olmadığı ortaya konulmuştur. Beşâret kısmında ise Hz. Muhammed'in Hz. İsa'dan sonra gelecek olan son peygamber olduğu yine Hıristiyanların dinî metinlerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Orta çağın son dönemine tekâbül eden bir süreçte kaleme alınan eser, dönemin Hıristiyan karşıtı polemik özelliği taşıyan delilleri bünyesinde bulundurmaktadır. Bununla birlikte Hıristiyanların kendi kaynaklarından deliller sunarak Hıristiyanların iddiâlarına cevap veren ve neredeyse Kur'an ayetlerine hiç müracaat etmeyen eser, bu yönüyle Karâfi'nin Kur'an ayetlerinin Hıristiyanların iddiâlarına kaynak teşkil etmediğini ispata yöneldiği ve sıkça Kur'an ayetlerine müracaat ettiği diğer eseri, *el-Ecoibe'* den temel bir farklılık arzeder. Diğer taraftan

her iki eserin metodu ile aynı konuda sunulan deliller ve konunun sunulmuş şekli bakımından da birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır.

Eser, Karâfî'nin yaşadığı dönemdeki Müslüman-Hıristiyan diyalogunu ve iki dinin mensuplarının birbirlerini nasıl algıladıklarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Genel olarak Doğu Hıristiyanlarını muhâtap alan eser, önceki yılların birikimi de kullanılarak Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar hakkında önemli bilgiler vermektedir. Eser, merkeze Hıristiyanlığı alarak hazırlanmış olsa da ele aldığı konuları Yahûdilik ve İslâm'la karşılaştırarak işlemiş olmasından dolayı eserin "Karşılaştırmalı Dinler Târîhi" açısından da önemli bir metin olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Abdülhâlik, Mûs'ad Abdüsselam, *el-İmâmü'l-Karâfî ve Cuhûduhu fi'r-Reddi ale'l-Yahûd ve'n-Nasâra*, Dâru'l-Muhaddisin, Kahire 2008.

Apaydın, H. Yunus, "Karâfî", *DİA*, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, XXIV, İstanbul 2001, s. 394-401.

Aydın, Fuat, *Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Red ale'n-Nasâra*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1994.

Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yayınları, Ankara, 1998.

Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsaru'l-Musannifin*, Daru İhyai't-Türasî'l-Arabi, Beyrut trs.

Bayhan, Ahmet Ali, "Mısır'daki Eyyubi Devri Mimari Eserleri: Medreseler ve Hankah / Zaviyeler", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, sy. 12, 2004, s. 1-16.

Câferî, Sâlih b. Huseyn, *et-Tahcil men Harrefe't-Tevrat ve'l-İncil*, thk. Muhammed Abdirrahman Gudde, Mektebetü'l-Abikan, Riyad 1998.

Çelik, Mehmet, *Süryani Târîhi (I)*, Ayraç Yayınları, Ankara 1996.

Erdem, Mustafa, "Câhız ve el-Muhtar Fî'r-Redd ala'n-Nasâra İsimli Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 31, sy. 1, 1990, s. 453-473.

Harman, Ö. Faruk, "Ahd-i Atik", *DİA*, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, I, İstanbul 1998, s. 494-501.

İbn Ferhun, *ed-Dibâcü'l-Müzheb fi Mârifeti Âyani Ulemâi'l-Mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedi Ebu'n-Nur, Daru't-Turas, Kahire trs.

İbn Hazm, Ebi Muhammed Ali İbn Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel-i ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-CiyL, Beyrut 1996.

İbn Tağriberdi, Yusuf, *el-Menhelü's-Sâfi, ve'l-Müstevfi Ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, tkdm. Said Abdülfettah Aşur, Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammeti, Kahire 1984.

Kaplan, İbrahim, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2006.

Karâfi, Şehâbeddin, *el-Ikdü'l-Manzûm fi'l-Husûs ve'l-Umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 1999.

Karâfi, *Edilletü'l-Vahdâniyye Fi'r-Red ala'n-Nasrâniyye*, İstanbul Süleymaniye Kütüphânesi, Reisü'l-Küttap, 7/586:275, a-288b,

Karâfi, Şehâbeddin, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Muhammed Muavvez, Mektebetü'n-Nizar Mustafa el-Baz, Mekke 1995.

Karâfi, Şehâbeddin, *el-İstibsâr fi ma Tüdrükühü'l-Ebsâr*, thk. Celal el-Cüheni.

Karâfi, Şehâbeddin, *el-Ecvibetü'l-Fâhira ani'l-Esileti'l-Fâcira*, thk. Mecdi Muhammed eş-Şehavi, Âlemü'l-Kutüb, Beyrut 2005.

Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

Keleş, Bahattin, "Memlukler Döneminde Sosyal Yapı". *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, V, Ankara 2002, s. 394-398.

Kitâb-ı Mukaddes, 3. Baskı, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2003.

Kopraman, Kazım Yaşar, "Mısır Memlukleri (1250-1517)", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, V, Ankara 2002, s. 99-126.

Özen, Âdem, "İslâm-Yahûdi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 9, 2000/2, s. 237-256.

Safedî, Selahaddin, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, thk. Ahmed Arnaut ve Türki Mustafa, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut trs.

Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Şeşen, Ramazan. "Eyyubiler Devleti". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târîhi*, Çağ Yayınları, VI, İstanbul 1987, s. 301-432.

Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Târîhi*, 4. Baskı, Ocak Yayınları, Ankara 2002.

Waardenburg, Jacques, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, trc. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

Yiğit, İsmail, *Memlukler*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2008.

Yücedoğru, Zeynep, *İbn Hazm ve er-Red Ala İbni'n-Nağrile el-Yehudi İsimli Reddiyesinin Analizi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2009.

İzmirli İsmail Hakkı'da "Tasavvur"un Anlamı* Remziye SELÇUK**

Özet

İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) Felsefe Dersleri adlı eserinde mantık konularını tasavvurat ve tasdikât şeklinde ikiye ayırarak inceler. Tasavvurat bölümüne giriş yapmadan önce tasavvurun ne demek olduğunu ve diğer bazı kavramlardan farkını ortaya koyar. 'Tasavvur' kelimesini 'lafız' olarak ele almaz. Ona göre lafız, tasavvurun dille ifadesidir. Ayrıca, hayal, imaj gibi kelimelerden de oldukça farklıdır. İzmirli, tasavvurun anlamını ve diğer bahsettiğimiz kelimelerden farkını İlm-i Mantık ve Mi'yar-u-l Ullum adlı eserlerinde ele alır.

Anahtar kelimeler: İzmirli İsmail Hakkı, Tasavvur, İmaj, Hayal, Mantık.

The Meaning of "Imagination" in İzmirli İsmail Haqqı

Abstract

In his work of Felsefe Dersleri, İzmirli İsmail Hakkı (Haqqı) considers subject of logic as in two parts: Tasavvurat (concept of idea) and tasdikât (assent). Before he starts about chapter of tasavvurat, he reveals what tasavvur means and shows differences from some other terms. He doesn't examine tasavvur as vocable. According to İzmirli, vocable is verbalization of tasavvur. It's also very different than "imagination, image". He takes the meaning of tasavvur and it's difference from other words that mentioned above on his work, İlm-i Mantık and Mi'yar-u-l Ullum.

Keywords: İzmirli İsmail Haqqı, Imagination, Image, Concept of Idea, Logic.

Giriş

Bu çalışmamızda 'tasavvur' kavramı üzerinde durulacaktır. Çalışmanın amacı, öncelikle tasavvurun çeşitli kullanımlarını ortaya koymak ve İzmirli İsmail Hakkı'nın eserlerinden hareketle tasavvurun farklı bir kullanımına dikkat çekmek şeklindedir. Nitekim İzmirli, çalışmalarında tasavvuru lafız, hayal, imaj gibi kavramlardan farklı olarak ele alır. Tasavvur onun için tüm bilgilerin ilk adımıdır. Bu metinde aynı zamanda tasavvur kelimesi dil-anlam açısından ve mantık ilmi çerçevesinde ele alınır.

* Bu makale doktora tezinden üretilmiştir.

** Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı.

Geleneğimizde klasik mantık konuları, tasavvurat ve tasdik olarak iki ayrıma tabi tutularak incelenir. Tasavvurat bölümünde kavramların analizi, delâlet türleri, beş tümel, tarif konuları; tasdik bölümünde önermeler, kıyas, burhan, cedel, safсата, mantık, hitabet ve şiire dair önermelerin bilgi açısından geçerliliği söz konusu olmuştur. Bilginin elde edilmesinin ilk aşamasının tasavvur olduğu söylenebilir. Nitekim tasavvur, nesnenin zihne düşen ilk suretini ifade etmek üzere kullanılır. Bundan dolayı tasavvur, sadece mantık için değil aynı zamanda en genel anlamda bilgi etmede önemli bir yere sahiptir. Bilim/ilimle ilgili yapılan tarifler, tasavvur ana kaidesi üzerine kuruludur. Nitekim bilgi (el-’ilm), bazı İslâm mantıkçalarına göre *‘akılda hâsil olan sûrettir’*¹; suret ile geometrik bir şekil kastedilmez. İhvan-ı Safa'nın (10.yy), âlimi tarifi "*nesneyi (şey) hakikatine uygun olarak tasavvur eden kişi*"² şeklindedir. Kutbuttin Razi *‘Şerhu’ş-Şemsiiyye’* adlı eserinde ilim-tasavvur ilişkisi "*şeyin suretinin akılda husûlü olarak (tanımlanan) ilim (bilgi) ya sade/hükümsüz tasavvurdur (tasavvur feqat) ya da bir şeyi başka bir şeye olumlayarak (-dır) veya olumsuzlayarak (değildir diyerek) isnad etmek olarak (tanımlanan) hüküm ile birlikte bulunan tasavvurdur.*"³ diyerek ifade ediyor.

Gazalî den (1058-1111) sonra tasavvur ve tasdik terimleri kelâm kitaplarının bilgi bölümünde bilgi konusu incelenirken ele alınmıştır. Bu açıdan Kelam’da tasavvur ve tasdik ayrımı, ilk defa Kutbüddin er-Râzî'nin konu hakkındaki farklı görüşleri değerlendirdiği *er-Risâletü'l-ma'-mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik* adlı risâlesiyle müstakil bir eserde ele alınmıştır.⁴ Daha sonraları bu şekilde tasavvur ve tasdik ayrımları yapılarak çalışmalar devam etmiştir. Ancak medrese geleneğimizde kalıplaşmış *“Tasavvurlar Mantığı”* sisteminin Türkiye’de bir arada okuttuğumuz *“Kavramlar Mantığı”*ndan ayrıştırılması gerekir. Esasen Türkiye’de okutulan Kavramlar Mantığı, bünyesinde Aristoteles’in, Batı Orta Çağ Mantığı’nın, Leibniz’in (1646-1716), Kant’ın (1724-1804) kavramla ilgili çeşitli fikirlerini barındırmaktadır. Oysa Osmanlı’nın eğitim müfredâtında okutulan tasavvur mantığı aynı anlamda değildir.⁵ Bunun farkında olacak ki, İzmirli İsmail Hakkı bu hususu desteklemek

¹ Cürcani, *Tarifât*, ter. Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul, 1997, s. 61.

² Necip Taylan, *“Bilgi Maddesi”*, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Cilt 6, 1992, s. 157-161, s. 159.

³ Ali b. Ömer Kâtibi, *El-Risâletü’ş-Şemsiiyye fi’l-kava’idi’l-Mantikiyye*, (thk. Muhsin Bidarfer), 3. baskı, Kum, Menşûrat-ı Bidarfer, 2005, s. 30.

⁴ Mahmut Kaya, *“Tasavvur Maddesi”*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 40, 2011, s. 126-127, s.127.

⁵ Aytekin Özel, *“İki Farklı Mantık: Kavramlar Mantığı ve Tasavvurlar Mantığı”*, *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı*, Mantık Derneği Yayınları, s.517.

amacıyla bazı mantıkçı ve felsefecilerin "tasavvur" kelimesini ele alış biçimlerine değinmiştir.⁶ Biz onun ilgili görüşlerini bu çalışmamızda inceleme konusu yapmaktayız.

A. Tasavvurun Tanımı

1. Tasavvurun Çeşitli Etimolojik ve Sözlük Anlamları

Arapça, 'صَوَّرَ' kökünden gelir ki bu fiil betim, yani bir nesnenin kendine özgü belirtilerini tam ve açık biçimde söz veya yazı ile anlatmak, tasvir etmek anlamına gelir.⁷ Bu fiilden türetilen *tasavvur*, تَصَوَّرَ "kendi kendine resmetme, düşleme, düşünme, zihninde canlandırma" sözcüğünden alıntıdır. Ayrıca bu sözcük, 'sūra' صورة "resmetme" sözcüğünün tefe'ul vezni (V) mastarıdır.⁸ Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisinde; "bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak" olarak tanımlanmıştır.⁹

2. Tasavvurun Literal Anlamları

Tasavvur kelimesi, terim olarak daha çok mantık ve epistemoloji alanında kullanılır. Bu başlık altında "mantık ilmi" çerçevesinde araştırılmaya çalıştırılacaktır.

Tasavvur, klasik mantık ana kaidesini teşkil eden kavramlardan biridir." İbni Sina (980-1037) "Zihindeki şeyler (a) ya dış dünyadan alınarak zihinde tasavvur edilen şeylerdir (b) ya da zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir. Dolayısıyla bu iki şeyin bilgisi bir sanatın işidir. Sonra bu iki şeyden biri, ona ilişen bir araz yönünden mantık sanatının konusu olur. Fakat mantık sanatının konusu olanın, o ikisinden hangisi olduğuna gelince o, ikincisidir. Ona ilişen araz ise onun 'nefs'te daha önce bulunmayan başka bir akli suretin meydana gelmesine ulaştırır veya bu ulaşmaya yarar sağlayan veya ulaşmayı engelleyen olmasıdır."¹⁰ demiştir. Görüldüğü üzere, İbni Sina tasavvur kelimesini "dış dünyada karşılığı bulunan ve bulunmayan şeylerin zihindeki durumu" şeklinde ifade etmiştir, denilebilir. Nitekim o, zihinde karşılığı bulunan ve

⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, tâbi ve nâşiri: Hukuk Kitapçısı, Der Saâdet: Bâb-ı Âli Ebu's-Suûd caddesi 1330.naklen s. 65.

⁷ www.arapcasözlük.gen.tr, Erişim: 15.01.2018.

⁸ <https://www.etimolojiturkce.com/>, erişim: 14.01.2018.

⁹ Kaya, "Tasavvur Maddesi", s.126.

¹⁰ İbni Sina, *Kitabuş-Şifa, Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2006, s. 8-9.

dış dünyada karşılığı bulunan tasavvurların, mantığın asıl konusu olduğunu belirtmektedir.

Fârâbî (870-950) tasavvuru, tam ve eksik diye, tasdiki de kesin ve kesin olmayan diye iki kısma ayırır. Ona göre tam tasavvir, tanımların oluşturdukları tasavvurlardır. Eksik tasavvir ise bunun dışında kalan tasavvurlardır. Kesin tasdik “bir şey hakkında inandığımız şeyin [dış dünyadaki] varlığının, [zihinde] inandığımız şeyden farklı olması asla mümkün olmayacağı gibi, aynı zamanda bu inancın da başka türlü olması mümkün değildir. Öyle ki, kişinin ilk inancı hakkında herhangi bir inanç alındığında, bu inanç onun nezdinde ilk inançtan başka olamaz ve bu, sonsuza kadar böyle devam eder...” demiştir ve bunun dışında kalanlar ise kesin olmayan tasdiklerdir.¹¹

Cürcani, “Bir şeyin suretinin akılda hâsıl olmasıdır...”¹² şeklinde tanımlar.

Zeynüddin el-Keşşî'ye göre lafızlar ilk önce zihinlerde olan anlamlara delâlet eder. Sonra zihinlerde olan şey ayanda (dış dünyada) olanlara delâlet eder. Örneğin; kim uzaktan bir insan görürse ve mesela onu bir taş zannederse onu bu şekilde “taş” olarak isimlendirir. Sonra ona yaklaştığında onun canlı olduğunu bilir, fakat onu kuş zan eder ve “kuş” olarak isimlendirir. Sonra ona biraz daha yaklaştığında onun insan olduğunu anlar ve onu insan olarak isimlendirir. Tahayyüllerin farklılaşmasıyla isimlendirmelerin de farklı olması, isimlerin ilk önce dışarıdaki varlıklara değil de zihni suretlere delâlet ettiğini gösterir.¹³

Felsefeciler, tasavvir kavramı üzerine birtakım yorumlarda bulunmaktadır. Onlara göre, zihindeki deney öncesi (önsel, kabli, a priori) tasavvurlarla deney sonrası (ba'dî, a posteriori) oluşan tasavvurlar arasında bir ayrım yaparlar. İdealistler varlık, zorunluluk, imkân, birlik ve çokluk gibi önsel tasavvurların salt ve gerçek olduğunu savunurken deneyciler insan, hayvan, bitki ve bir varlığın deney sonrası zihindeki mâna ve tasavvirunun gerçek tasavvir olduğunu söyleyerek önsel tasavvurların varlığını kabule yanaşmazlar. Rasyonalistler ise gerçek sayılmaya en lâyık olanın önsel tasavvurlar olduğu iddiasındadır.¹⁴

¹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, (çev. Ömer Türker), Ömer Mahir Alper, Ankara 2008, s. 1-2.

¹² Cürcani, *Tarîfat*, s. 61.

¹³ Ali Rıza Şahin, *Zeynüddin El-Keşşî'nin Hadâîku'l-Hakâikadlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvirat Kısmının Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2017, s. 60-61.

¹⁴ Kaya, “Tasavvir Maddesi”, s. 126.

İzmirli, *Felsefe Dersleri*'nde Batılı mantıkçıların tasavvur tanımlarına yer verir. Bunlardan Bossuet (1627-1704)¹⁵ tasavvuru, "iddia olunan bir konunun hakikatini hazırlayan şey" olarak tarif etmektedir. Poul Janet (1823-1899) ise tasavvuru, "lafız, tasavvuru bildiren şeydir. İfade olunan şeye lafız adı verilir."¹⁶ şeklinde tanımlamıştır.

Yukarıdaki tariflere göre tasavvur, epistemoloji ve mantık için temel bir kavramdır.

B. İzmirli'de Tasavvur Kelimesi

İzmirli tasavvuru, "lafza tealluk eden fil-i zihni" olarak tanımlar.¹⁷ Lafzın anlamını karşılayan zihinsel faaliyetlerin tümüne 'tasavvur' demektir. Bu sebeptendir ki o, tasavvuru çeşitli şekillerde ayrımlar yaparak inceler. Mesela üçgen tasavvuru, üçgenin demirden veya ağaçtan olmasını, büyük ve küçük olmasını içeren değildir. Hatta kenarlarının eşit olması bile önemli değildir. Üçgenin tasavvuru, üçgen olmak için zorunlu olan her şeyi içerir. Nitekim her iki kenarı, biri diğerini kesmek üzere üç düz çizgiden oluşan bir şekil tasavvuru üçgen gerçekliğini ifade ettiğinden üçgen tasavvuru olmuş olur.¹⁸

İlm-i Mantık adlı çalışmasında İzmirli, "tasavvurat veya mefhumat" şeklinde bir başlık açar ve orada: "... tasavvur, fikrin mevzu-u müteallikine itlak olunur ki tasavvurun zihinde münakkış bir sûret ve illiyeti bulunur."¹⁹ Şu hâlde ona göre tasavvur, fikrin konusuyla ilgilidir; tasavvur da onun zihinde işlenmiş bir şeklidir ve sebepliliği bulunur.

İzmirli, eserinde bazı müelliflerin tasavvur yerine kullandığı kelimelere de açıklık getirir. Mesela; "... Rabier (...) *concept* kelimesini, Boirac, Janet ve Fonsegrive, *iedee*, Rey, *notion* tabirlerini kullanır. Her üçü de tasavvur yerine kullanılsa da; *concept* ve *idea*, tasavvur, mefhum ve suret-i zihniye için, *notion* da ma'kûl ve ma'na yerine kullanılırsa daha uygun olacaktır."²⁰ der.

¹⁵ Bossuet, Fransız ilahiyatçı. Mantıkla ilgili görüşlerini 3 temelde ele alır: Tasarlamak, yargılamak, akıl yürütmek. Böylece Port- Royal mantığının temelini oluşturmuştur. (Filozof.net, 15.01.2018)

¹⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, naklen, s. 65.

¹⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.65, *İlm-i Mantık*, (basılmamış eseri, Süleymaniye Kütüphanesi, kayıt no: 3746, s.8.

¹⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, naklen, s. 65.

¹⁹ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 8.

²⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 66. dipnot.

1. İzmirli 'de Lafız (terme)²¹ ve Tasavvur İlişkisi

İzmirli 'ye göre tasavvuru ifade eden lafızların ehemmiyeti büyüktür. O, bu durumu şu şekilde açıklar:

“Mantık ilmi her ne kadar sanatı tefekkür ve mevzuu fikir ise de fikri ifade etmek için lafza ihtiyaç duyar. Bundan dolayı mantıkiyyun kelimatı ma'veneti olmaksızın mantık meydana koymaya imkân bulamamışlardır. Nitekim aded isimleri olmaksızın ilm-i hesabı ortaya koymak rıyazıyyun için mümkün değildir.”²² diyerek aslında lafız-tasavvur ilişkisinin mantık açısından önemine dikkat çekmektedir.

İzmirli 'ye göre tasavvur lafızdan, lafız da tasavvurdan bağımsız olarak incelenebilir.²³ Yani ikisini aynı başlık altında ve aynı anlamda ele almaz. O, lafız-tasavvur ilişkisini şöyle açıklar:

“..... lafızlar denilen her şeye tasavvur denilebilir. Fakat tasavvurlar denilen her şeye lafız denilemez. Bundan dolayı her şeyden önce Bossuet gibi tasavvuratı, sonra bütün mantıkçılar gibi lafızları incelemeye alacağız. Burada Janet'in düzenini kabul ediyoruz.”²⁴

O, tasavvurun her tanımlama, kavrama ve lafızdan önce gerçekleşen bir süreç olduğunu belirtir. Ona göre bir şey henüz ifade edilmemişken zihinde var olabilir. Ancak lafızlar, zihindeki faaliyetin dışı vurumu, dille ifadesidir. Bu sebepten tasavvur, kavram veya lafzın bir bakıma tanımını içerecek şekilde özellikler barındırdığını belirtebiliriz. Mesela 'sarı' kelimesi renk itibariyle; "baba" kelimesi sahiplik itibariyle tasavvur edilir.

Tasavvur (=concept of idea) ancak bir lafız veya bir isim ile ifade olunmak suretiyle mantıken var olabilir. Yani her şeyden önce “min haysu huve huve” (o, o olması bakımından odur=özdeşlik ilkesi) anlamsız olan birtakım unsurların birleşimi ve bir tasavvura da katılımı sayesinde bu tasavvur ortaya çıkarılır ve bir lafız ile ifade olunur. Bu lafız ile tasavvurun var olduğunu biliyoruz.²⁵

İzmirli 'nin tasavvur ve lafızlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmek için lafızlar ve türleri hakkında verdiği bilgilere kısaca değinilecektir:

²¹ İzmirli bu kelimenin karşılığını Fransızca olarak verdiğiinden -terme=terim- aynı şekilde alındı.

²² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 73.

²³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 65.

²⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 66.

²⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 66.

"a) Lafız ya menfi veya müsbet olur. Lafz-ı müsbet (pozitif), tasdik olunan lafızdır. Mesela; fazilet, ilim lafızları gibi. Lafz-ı menfi (negatif), inkâr olunan lafızdır; tam olmayan, cesur olmayan gibi lafızlardır.²⁶

b) Lafız ya müfred (tekil) ya da mürekkeb (çoğul) olur. Müfred, bir lafza döner. Ağaç, at, insan lafızları gibi. Mürekkeb (birleşmiş) birçok lafızdır ki mecburen aynı şeyi açıklar. Mesela; "O, Osmanlı padişahıdır ki İstanbul'u 1453'te fethetmiştir." sözleri topluca Fatih Sultan Mehmed'i gösterir.²⁷

c) Lafız ya şahsi veya cüz'i veya külli olur.²⁸

d) Lafız ya müşahhas (somut) veya mücerred (soyut) olur. Lafz-ı müşahhas mahkûmun aleyhleri ile veya küllileriyle birleşik olan lafızdır. Mesela; âlim, fazıl, insan-ı nâtik lafzı müşahhas, ilim, fazilet, insan, nutuk lafz-ı mücerredir.²⁹

Genellikle elfaz-ı mücerred sıfatlardan veya fiillerden müteşekkil olur (oluşur)."³⁰

2. İzmirli'ye Göre Tasavvur ve Tasavvurun Diğer Bazı Eşanlamlı Kabul Edilen Kelimelerden Farkı

a. İmaj³¹ (Mahsusa): Tasavvur ile imaj arasında fark vardır. Tasavvur; soyutlama, genelleme, düzenleme gibi zihnin eylemlerinin sonucudur ki, zihnin eylemleri çeşitli unsurları ayırt edip hiç olmazsa mümkün bir konuya bağlar. Nitekim her iki kenar, bir diğerinden ayırt edilmek suretiyle oluşan üç düz çizgiden oluşmuş bir şekil, "üçgen" tasavvurudur.³²

b. Hayal (Sûret-i mahsusa): Hayal, unsurları ayırıp bir konuyla ilişkilendiren aklın (zihnin) faaliyetlerinin bir sonucu değildir. Belki bir ön duyumlamanın sade bir tasviridir. Üçgenin hayal edilmesi gibi.³³

Tasavvur, duyuşsal idrak olunamayan şeylerde de bulunabilir. Çünkü kişi bu işleri de tasavvur eder: Ruh ve Cenab-ı Hak tasavvurları gibi. Hayal, duyumlabilirliğe özgüdür. Tasavvur, mantığın bir bölümüdür. Hayal, mantık

²⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 74.

²⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 74.

²⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 74.

²⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 75.

³⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 75.

³¹ İzmirli "mahsusa" kelimesini İngilizce "image" kelimesiyle belirttiği için -her ne kadar Türkçe'ye "görüntü" şeklinde çevirisi yapılıyor olsa da- Türkçe'de kullanımda olan "imaj" kelimesiyle ifade edilmiştir.

³² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 66.

³³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 67.

üstüdür.³⁴ Gazali de hayalden bahsederken önceden duyularla algılanmış şeylerin suretinin hayalde kaldığını belirtir. Görülen bir şeyin sureti göz kapağımızı kapattığımız anda hayalimize yerleşir.³⁵

Görüldüğü gibi, tasavvur kelimesi oldukça farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu aşamadan sonra daha da net anlaşılması açısından İzmirli'nin tasavvuru kısımlara ayırmasını ve işleyişine kısaca değinelim.

3. İzmirli' de Tasavvurun Kısımları

İzmirli tasavvuru şöyle sınıflandırmaktadır:

1 - *Tasavvur ya hariçtedir ya da arazdır.* Cismi olan şeylerin tasavvuru hariçte de olur. Sıcaklığı veya katılığı belirten tasavvur ise arazdır.

2 - *Tasavvur ya basit veya bileşik olur.* Varlığın birliği, zaman tasavvuru, basit tasavvur; insanı, cismi tasavvur, bileşik tasavvur olur.

3 - *Tasavvur ya tekil veya tikel veya tümel olur.* Şahsi tasavvur, yegâne konunun, yegâne bir olayın tasavvurudur. Ay'ın tasavvuru, Descartes tasavvuru, İbn-i Rüşd tasavvuru, Balkan Savaşı tasavvuru gibi. Tikel tasavvuru; sınırı olmayan konuların veya olayların bir kısmını içeren tasavvurdur. Tikel tasavvurunda uzunluğun bir kısmına sahip olunur ve başka bir ifadeyle bazı kısımlar kastedilir: Bazı yıldızlar, bazı insanlar, bazı kâtipler gibi. Tümel tasavvuru; sınırı olmayan konu veya olayların tamamına sahip olan tasavvurdur. Tümel tasavvurda tüm uzunluğa sahip olunur. Tüm parçalar kastedilir. Her insan, her mektep, her şehir tasavvurları gibi. Bu üçüncü biçim şöyle de kısımlara ayrılabilir; tasavvur ya özel veya genel olur. Özel tasavvur, tekil tasavvur gibidir. Genel tasavvur, tümel ve hem tikel tasavvuruna sahip olacağından "zihin dışı konular veya olaylara uygulanabilen bir tasavvurdur" diye tarif olunmalıdır. İnsan, şehir, Kant, İbni Sina tasavvurları tekil tasavvurdur.

4 - *Tasavvurlar ya açık ve seçik olur veya belirsiz ve karmaşık olurlar.* Fransız filozofu Descartes' ten itibaren tasavvuratın açık ve seçikliği, yakini olması, kastedilen şeyin doğrulayanı olmasını ifade etmiştir. Yani bir ifadenin gerçekliğini sağlayan tasavvurun, belirsizliğinin ortadan kaldırılmış olması gerekmektedir. Bundan dolayı tasavvurun açık ve seçik olmasının önemi artmıştır.

³⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 67.

³⁵ İbrahim Çapak, *Kavramlar Mantığı*, (edt. İsmail Köz, Ali Çetin), Mantık El Kitabı, Grafiker Yay., Ankara, 2016, s. 78.

5 - *Tasavvur ya sadık (doğru hak) veya kâzib (yanlış, batıl) olur. Zıddını içermeyen tasavvura sadık, zıddını içeren tasavvur da kâzib olur.*³⁶

Sonuç

İzmirli, tasavvur kavramını, sadece zihinsel faaliyetlerle sınırlı olarak ifade etmiştir. Bu sebeple; bir şeyin tasavvuru, o şeyin zihindeki sureti, şeklindedir. Lafız, imaj, hayal gibi kavramların yerine kullanılamaz. Lafızlar denilen her şeye tasavvur denilebilir. Fakat tasavvurlar denilen her şeye lafız denilemez. Tasavvur, imajdan da farklıdır. Tasavvur zihinsel faaliyet içerir ve kendine göre bir düzen içerisinde ilerler. İmajda bunlar yoktur. Hayal ise belki bir ön duyumlamanın sade bir tasviridir. Yine bu açıdan tasavvurla aynı anlamda kullanılamaz.

İzmirli'ye göre tasavvur, çeşitli şekillerde olur: Tasavvur ya karşılığı hariçtedir ya da arazdır. Yine tasavvur, basit veya bileşiktir. Tekil veya tikel veya tümeldir. Veya tasavvur açık ve seçik olur. Veya belirsiz ve karmaşıktır. Ya da sadık (doğru, hak) veya kâzib (yanlış, batıl) olur.

İzmirli, tasavvur, aslında bilgi ve ilimler açısından oldukça önemli bir yer taşıdığını belirtir. Çünkü bilim, tasavvuru doğru ve sağlam yapılan bir bilgi birikimi sayesinde ilerleyebilecektir. Dolayısıyla tasavvurun anlamını da tam olarak anlamak gerekecektir. İzmirli de bunun çabasına girişmiş ve birçok açıdan konuyu değerlendirmiştir.

Kaynakça

Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-Mantikiyye*, Thk. Muhsin Bîdarfer, 3. bsk., Kum, Menşûrat-ı Bîdarfer, 2005.

Ali Rıza Şahin, *Zeynuddin El-Keşşî'nin Hadâiku'l-Hakâikadlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısımının Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2017.

Cürcani, *Tarifât*, Ter. Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul, 1997.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Ankara, 2008.

İbni Sina, *Kitabuş-Şifa, Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2006.

³⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.68-73. İlm-i Mantık, s.8.

İbrahim Çapak, "Kavramlar Mantığı", Ed. İsmail Köz ve Ali Çetin, *Mantık El Kitabı*, Grafiker Yay. Ankara, 2016.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Tâbi' ve Nâşiri: Hukuk Kitapçısı, Der Saâdet: Bâb-ı Âli Ebu's-Suûd Caddesi, 1330.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Mantık*, (Basılmamış eseri, Süleymaniye Kütüphanesi, Kayıt no: 3746.

Köz, İsmail, Ali Çetin, *Mantık El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016.

Mahmut Kaya, "*Tasavvur*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 40, 2011, s. 126-127.

Necip Taylan, "*Bilgi*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 6, 1992, s. 157-161.

Özel, Aytekin, "İki Farklı Mantık: Kavramlar Mantığı ve Tasavvurlar Mantığı", *VII Mantık Çalıştayı Kitabı*, Mantık Derneği Yay. İstanbul, 2017.

Sözlük, www.arapçasözlük.gen.tr. (Erişim: 15.01.2018.)

Sözlük, <https://www.etimolojiturkce.com>, (Erişim: 14.01.2018.)

John Calvin'in Vahiy ve Kutsal Kitap Anlayışı*

Osman Murat DENİZ**

Özet

Bu makale Protestan düşüncenin ve ilahiyatının şekillenmesinde büyük etkisi olan John Calvin'in vahiy anlayışını ele almaktadır. Onun vahiyden ne anladığı incelenmekte, vahiy anlayışı Kitabı Mukaddes hakkındaki düşünceleri ile bağlantılı olarak ortaya konmaktadır. Calvin için özellikle önem arzeden vahyin bilgiye dönük yönü vurgulanmaktadır. Vahiy anlayışı değerlendirilerek günümüz vahiy görüşü bağlamındaki yeri gösterilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Kutsal Kitap, Hıristiyanlık, Protestanlık, Reformasyon, John Calvin.

John Calvin's Understanding of Revelation and Scripture

Abstract

This paper studies John Calvin's understanding of revelation, which has had a great impact on the shaping of the Protestant thought. What he defines as revelation is studied in the context of his ideas about the Holy Bible. Revelation as a means of knowledge, a topic which particularly constitutes importance for Calvin, is emphasized. Calvin's understanding of revelation is evaluated and its place in the context of today's understanding of revelation will be tried to be determined.

Keywords: Revelation, Holy Bible, Christianity, Protestantism, Reformation, John Calvin.

Giriş

Batı'da, son dönem teologları arasında, vahiy doktrini daha çok tartışılan konulardan biri haline gelmiştir. Vahyedilen şeyin neliği hakkındaki görüş ayrılıkları, farklı vahiy anlayışlarının oluşmasına yol açmıştır. Modern Batı düşüncesinde ortaya çıkan çeşitli vahiy anlayışları, yaygın olarak "önermesel" ve "önermesel olmayan" vahiy anlayışları şeklinde iki sınıfta değerlendirilmektedir. Bu iki anlayış, vahyin nesnesine yaptıkları vurgu bakımından, "önerme merkezli" ve "kişi merkezli" vahiy anlayışları olarak isimlendirmek de mümkündür.¹

* Bu makale Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara: A. Ü. İ. F. Yayınları, 2002, s., 35.

Önermesel vahiy anlayışına göre, vahyin muhtevası, önermelerle ifade edilen dini hakikatlerin bir bütünüdür. Vahiy ise ilahi hakikatlerin Tanrı tarafından insanlara bildirilmesi şeklinde tanımlanır.² Bu makalede, John Calvin'e (1509-1564) göre vahiy nedir? sorusunun cevabını arayacağız. Fakat ilkin, Modern Batı düşüncesinde vahyin nasıl anlaşıldığına kısaca değinmeyi gerekli buluyoruz. Çünkü farklı vahiy modellerini savunan teologlar köklerini, aralarında Calvin'in de bulunduğu Reformculara dayandırmaktadırlar. Bu makaledeki amacımız mukayeseli bir çalışma yapmak değildir. Calvin'in düşüncelerini ortaya çıkardığımızda meselenin anlaşılmasına katkıda bulunacağımızı düşünüyoruz.

Vahyin, dini hakikatlerin ilahi bir bildirim olarak anlaşılması, Kitab-ı Mukaddes'in tanımlanmasında bir ölçüt olmuştur. Buna göre, Kitab-ı Mukaddes, bildirilen bu hakikatlerin aslına uygun olarak kâğıda dökülmüş halidir.³ Buna bağlı olarak Hıristiyan düşüncesinin önemli bir bölümünde Kitab-ı Mukaddes, "Tanrı'nın Sözü" olarak isimlendirilmiş ve vahiy ile bir tutulmuştur. Kitab-ı Mukaddes'in; insanlar tarafından yazıldığı kabul edilmiş, ancak Kutsal Metinlerin yazımı esnasında, zihinlerin Kutsal Ruh tarafından yönetildiğine inanılmıştır. Buradan hareketle de Kitab-ı Mukaddes'in yazarının nihai anlamda Tanrı olduğu düşünülmüştür.⁴

Önermesel vahiy anlayışı, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren, Orta Çağ boyunca hâkim olan bir görüştür. Geleneksel veya klasik vahiy anlayışı şeklinde isimlendirilen bu görüş, bugün de Roma Katolik dünyasınca ve muhafazakâr Hıristiyanlarca savunulmaya devam etmektedir.⁵

Önermesel olmayan vahiy anlayışına göre, vahyin muhtevası, beşerî tarih içinde faaliyet göstermek suretiyle, insanın tecrübe alanına giren Tanrı'nın bizzat kendisidir. Bu bakış açısına göre, teolojik önermeler tam anlamıyla vahyedilmiş değildirler. Fakat vahiy niteliğindeki olayları anlamak için gösterilen beşerî teşebbüsleri temsil ederler. Bu anlayış, Tanrı ve insanlar arasındaki kişisel ilişkinin teolojik hakikatlerin bildirilmesi ve kabul edilmesinden daha fazla bir şey olduğu düşüncesindedirler.⁶ Önermesel olmayan vahiy anlayışının Kutsal Kitab'a bakışı da

² John Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963, 61.

³ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 62.

⁴ John Hick, "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. VII., ed. by Paul Edwards, London, 1967, s. 189.

⁵ Kılç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 95.

⁶ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 70.

farklılık arz eder. Bu vahiy anlayışında, Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'nın Sözü olarak adlandırılmaz. Tanrı'nın Sözü tabiri, sadece ve sadece Mesih'e atfedilir. Bu görüşe göre Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'nın Sözü değil, fakat Söz'ün temel ve vazgeçilmez şahididir. Yeni Ahit, Tanrı'nın bedenleşmesi olayının insanlar tarafından kayda geçirilmesi olarak görülür.⁷ Kitab-ı Mukaddes ise, Tanrı'nın tarih içindeki eylemlerini kayıt altına almak için insanların yazdığı bir kitap olarak kabul edilir.

Önermesel olmayan vahiy anlayışını savunanlar, Kitab-ı Mukaddes'i Tanrı'nın vahyi olarak isimlendirmeseler de, vahiysel olayların beşeri kayıtları içermesi hasebiyle, Kitab-ı Mukaddes'i değerli bulurlar. Ancak, klasik anlayışı savunanların aksine, Kitab-ı Mukaddes'in içinde hatalı önermeleri de barındırdığını düşünürler.⁸

Önermesel olmayan vahiy anlayışı, 19. asırdan itibaren, özellikle Protestan teologların, vahiy anlayışlarını gözden geçirmeleri ile ortaya çıkmıştır. Fakat tam formülasyonuna kavuşması 20. asırda olmuştur.⁹ Bu sebeple, Batı düşüncesinde vahiy kavramının müstakil olarak sorgulanması ve değişik şekillerde eleştirel tahlile tabi tutulması yenidir.

Kısacası, özetlemeye çalıştığımız bu iki farklı vahiy anlayışı arasındaki sınırları net olarak çizmek oldukça zordur. Her iki vahiy anlayışını savunanların kendi aralarında da görüş farklılıkları mevcuttur. Önermesel olmayan vahiy anlayışı söz konusu olduğunda, vahyedilen şeyin ne olduğu sorusuna verilen cevaplardaki çeşitlilik, bu anlayışın kendi içinde de bir tasnife tabi tutulmasını gerekli kılmıştır.¹⁰

Batı düşüncesinde vahyin mahiyeti ile ilgili olarak ortaya çıkan bu farklı yaklaşımların sistematize edilmesi ise, özellikle son dönemde olmuştur.¹¹ Vahyin ne olduğu sorusu, Batı düşünce tarihinin büyük bir kısmında, esasen zor bir soru olarak düşünülmemiştir. Soru, vahyedilmiş bilgi ile rasyonel bilgi arasındaki fark çerçevesinde cevaplandırılmıştır.¹²

19. asırda, Hıristiyan vahiy anlayışında büyük ölçüde bir değişikliğin olduğu, bir gerçektir. John Bailie'nin tanımlamasıyla, öncelikle Protestan teologların

⁷ Hick, *Philosophy of Religion*, s 74.

⁸ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 52.

⁹ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 22.

¹⁰ Farklı vahiy modellerinin etrafıca tasnif edildiği bir çalışma olarak bkz. Avery Dulles, *Models Of Revelation*, New York: Orbis Books, 1996; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara: A. Ü. İ. F. Yayınları, 2002.

¹¹ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 93.

¹² Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 27.

gayretleriyle, önermesel vahiy görüşünden, kişi merkezli vahiy görüşüne doğru bir değişim yaşanmıştır. Fakat bu, Katolik bir vahiy anlayışından, Protestan bir vahiy anlayışına doğru bir değişim olarak görülmemelidir. Çünkü, Reform dönemi itibarıyla, önermesel görüşü en iyi şekilde dillendiren Calvin olmuştur.¹³ Bu makalenin de göstermeye ve savunmaya çalışacağı ana tezi budur. Örneğin, şu ifadeler ona aittir: “Kitab-ı Mukaddes, ilahi öğretinin yazılı delilidir; unutkanlık yüzünden kaybolmasın, insanların küstahlığı ile bozulmasın diye kayıt altına alınmıştır...Kitab-ı Mukaddes, yaratılıştaki vahyin yapmadığını bize bildirir.”¹⁴

Calvin, *Institutes of the Christian Religion* başlıklı eserinde vahiy konusuna ayrı bir bölüm ayırmamıştır. Bir vahiy tanımı da yapmamıştır. Vahiy anlayışına, *Institutes*'un muhtelif bölümlerinde, özellikle de I. Kitabın ilk 9 bölümünde, Kitab-ı Mukaddes ekseninde değinir. Calvin, Kitab-ı Mukaddes'i, “Tanrı'nın Sözü” olarak isimlendirir ve vahiy ile özdeşleştirir. “Kitab-ı Mukaddes olarak Tanrı'nın Sözü” başlığı altında şu ifadelere yer verir:

Tanrı, Eski Ahit Peygamberlerinin zihinlerine nesilden nesile aktarmaları gereken sözleri yerleştirdi. Doktrinin kesinliği de kalplerine yerleştirildi. Böylece, öğrendikleri şeylerin Tanrı'dan geldiğini anladılar ve hiçbir şüphe duymadılar. Sözü aracılığıyla, Tanrı, imanı sonsuza dek belirli kıldı. Bu iman her türlü fikirden üstündür. Tanrı, hakikat sonsuza dek yeryüzünde kaim olsun diye, peygamberlere verdiği aynı vahiylerin, levhalara kaydedilmesini arzu etti. Bu niyetle Yasa, Kitap haline getirildi...Yasa, Tanrı ve insan arasındaki barışmanın yollarını öğreten Musa'ya ve tüm peygamberlere tevdi edilmiştir. Bu yüzden Pavlus, insanları Yasanın Sonu olan İsa Mesih'e davet eder. [Rom, 10/4]¹⁵

Calvin, tüm teolojisini, “Tanrı'nın mutlak aşkınlığı ve insana nispetle tam başkılığı” ilkesi üzerine kurar.¹⁶ Tanrı ile insan arasındaki bu radikal mesafe, Calvin'in vahiy anlayışında da belirleyici olmuştur. Ona göre, düşmüş insanın, kendi çabasıyla Tanrı'yı bilmesi mümkün değildir. Bu sebeple, Tanrı, merhameti gereği kendini vahiyte lütfunda bulunmuştur ve Söz aracılığı ile insanlara gelmeye karar vermiştir. Calvin için bu husus hayati önem taşır. Çünkü insanın, Tanrı hakkındaki

¹³ Keith Ward, *Religion and Revelation in the World's Religions*, Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 225.

¹⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I-II vol., ed. by J. T. McNeil, translated by F. L. Battles, Philadelphia: The Westminster Press, 1960, Kitap 1. Bölüm 5. Altbölüm 3.

¹⁵ *Institutes*, 1. 6. 2.

¹⁶ François Wendel, *Calvin, The Origins and Development of His Religious Thought*, Trans. by, Philip Mairet, London: Collins, 1963, s. 151.

bilgiye ulaşması sadece bu yolla mümkün olabilmıştır.¹⁷ "İnsan zihni, Tanrı'nın Kutsal Sözü'nden yardım ve destek görmeden gerçek Tanrı'ya ulaşamaz. Söz'den başka bir yerde Tanrı'yı arayanlar, batıl inançlarla uğraşmış olurlar."¹⁸ Buradan hareketle, Calvin'in vahiy anlayışının temelinde, şu inancın bulunduğunu söyleyebiliriz. Yaratıcı ve Kurtarıcı sıfatlarına sahip Tanrı, sadece Kitab-ı Mukaddes aracılığı ile bilinebilir. Bu bağlamda, Kutsal Metinler, Tanrı'nın gizeminin, bizzat Tanrı tarafından açığa vurulması; Tanrı'nın, cahil ve günahkâr insana kendisini ifşası olmaktadır.¹⁹

Calvin, Kitab-ı Mukaddes dışarıda bırakılarak elde edilen Tanrı hakkındaki her düşüncüyü spekülasyon olarak değerlendirir. Ona göre, Kitab-ı Mukaddes'in açıklamadığı ve sessiz kaldığı konulardaki gizemleri sorgulamamak gerekir.²⁰ Sadece Kitab-ı Mukaddes'den beslenen teolojide vahiy, ifşa edilmiş hakikatlerin bildirimine anlamına gelir ve Tanrı'nın Sözü teolojik önermelerle özdeşdir. Teoloji ve vahiy veya teoloji ve Tanrı bilgisi esas itibari ile birbirlerinden ayrı tutulamazlar.²¹

Calvin'in, *Institutes*'un önsözünde ifade ettiği cümleler, onun Kitab-ı Mukaddes ile özdeş bir teoloji anlayışını benimsediğinin göstergesidir. Calvin, eserini yazmaktaki amacının, Tanrı'nın Sözü'nü okumada, teolojiyi öğrenmek isteyenlere yol göstermek olduğunu ve eserinin Kitab-ı Mukaddes'de bulunmayan hiçbir düşüncüyü barındırmadığını ifade eder.²² Gerçekten de Calvin, Kitab-ı Mukaddes'in içeriğine oldukça hâkim gözükür. *Institutes*'da Eski Ahit'ten 1755 adet, Yeni Ahit'ten 3098 adet alıntı vardır.

Genel anlamda, Hıristiyan teolojisinde vahiy, Tanrı'nın kendisini ve iradesini insanlara ifşa etmesi olarak tanımlanır. İnsanın Tanrı'yı bilebilmesi, bizzat onun kendisini bilinir kılmasıyla mümkün olur. Hıristiyan teolojisinin dogmatik yanını oluşturan bu vahiy tanımı, Calvin'in vahiy anlayışının temelini ve başlangıç noktasını oluşturur. Calvin için vahiy hayati bir konu kılan, vahyin bilmeye, öğrenmeye ve bilgiye dönük yönüdür.

¹⁷ Timothy George, *Theology of Reformers*, Nashville: Broadman Press, 1988, s. 192.

¹⁸ *Institutes*, 1. 6. 4.

¹⁹ T. H. L. Parker, *Portrait of Calvin*, Philadelphia: The Westminster Press, 1954, s. 51.

²⁰ Parker, *Portrait of Calvin*, s. 52.

²¹ Gerard Ebeling, *Word of Faith*, trans. by James W. Leitch, Philadelphia: The Westminster Press, 1963, s. 93.

²² Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trans. by Herald Knight, Philadelphia: The Westminster Press, 1956, s. 22.

1. Doğal ve Özel Vahiy

Calvin'in ifadelerinden, doğal vahiy ve özel vahiy şeklindeki klasik ayrımı kabullendiği anlaşılmaktadır. Calvin, doğal vahiy iki anlamda ele alır.²³ İlk olarak, insanların Tanrı hakkında doğuştan sahip oldukları bilgi ile aynileşen bir anlamda doğal vahye işaret eder. İnsan zihninde inkâr edilemez bir Tanrı fikri vardır. Dolayısıyla, Calvin'in dini epistemolojisi, *sensus divinitatis*, olarak açıkladığı bu düşünceye dayanır. O'na göre, tüm insanlar bu hisse sahiptir. Calvin'in his tabirini kullanması, Tanrı hakkındaki bilgiyi Tanrı vergisi ortak bir yetenek olarak gördüğüne işaret etmektedir.

Calvin'e göre, insan sadece, Tanrı'yı bilmeye muktedir olarak değil, bilir halde dünyaya gelir²⁴ "İnsan zihninde, uluhiyete dair bir farkında oluş vardır. Bu tartışma götürmez bir hakikattir. Tanrı, ilahi yüceliği hakkında belirli bir anlayışı her insana aşılamıştır."²⁵ "Tanrı, din tohumunu her insanın kalbine ekmiştir"²⁶ ve bu, "söküp atılamaz bir tohumdur."²⁷ Calvin, başka bir yerde şu ifadelerle yer verir. "Tanrı bilgisi, kişinin okulda öğrendiği bir bilgi değildir. Bu bilgiyi insan kendi içinde bulur. Her ne kadar büyük bir güçle çabalasa da, bu gerçeği içinden tamamen söküp atamaz."²⁸

Calvin'in Tanrı bilgisi doktrininin bağlı olduğu ana düşünce şu olmaktadır: Tanrı kendisini, inkâr edilemez bir tarzda tüm insanlara ifşa etmiştir. Böylelikle her insan, doğuştan verilmiş bir Tanrı bilgisine sahip olmaktadır. Bu hakikat, a posteriori delillere dayanmaz; kendini tanıma ile bir arada bulunur.²⁹

Calvin, doğal vahiy sadece, insanların Tanrı hakkında doğuştan sahip oldukları tecrübi bilgiye hasretmez. Tanrı kendini fizik alemde de ifşa etmiştir. Tüm yaratılış, yaratıcısının varlığına tanıklık eder. Tanrı, tabiat aracılığı ile kendisini tüm insanlara bilindir kılar. Bu olgu, doğal vahyin ikinci kullanımına işaret eder. "Tanrı'nın özü, insanların kavrayamadıkları bir gerçektir; çünkü bu onlardan gizlenmiştir. Ancak Tanrı'nın yarattıklarında, görkeminin açık ve kesin belirtileri

²³ Calvin *Institutes*'da doğal ve özel vahiy şeklinde bir tasnife ve tanımlamaya gitmemektedir. Fakat eserlerindeki ifadelerinden ve açıklamalarından yola çıkarak bu ayrımı benimsediğini söyleyebiliriz.

²⁴ Paul Helm, "John Calvin, The Sensus Divinitatis, and The Neotic Effect of Sin" *International Journal for Philosophy of Religion*, 43, Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands, 1998, s.88.

²⁵ *Institutes*, 1. 3. 1.

²⁶ *Institutes*, 1. 4. 1.

²⁷ *Institutes*, 1. 4. 4.

²⁸ *Institutes*, 1. 3. 3.

²⁹ R. J. Gore, "Calvin's Doctrine of Revelation", *Reformation Review*, vol. 26, 1981, s. 95.

bulunmaktadır. Bu yüzden, okuma yazması olmayan ahmak toplumlar bile, cahilliklerini bahane olarak gösteremezler. Tanrı'yı tanımamak için hiçbir özrümüz yoktur."³⁰ Calvin'in doğal vahiy, Yarattıcı Tanrı hakkındaki bilgiye insanları sevk etmede yeterli gördüğü açıktır. Bununla birlikte Calvin, bu bilgiyi insanların kurtuluşu için asla yeterli görmez. İnsanlar doğal vahiy aracılığı ile, iki şeyin farkına varırlar: Her şeyi yaratan bir Tanrı'nın var olduğu ve yaratılmış olmaları sebebiyle Tanrı'ya tâbi ve bağımlı varlıklar oldukları.³¹

Calvin, doğal vahyin önemine işaret etse de, faaliyet alanını ve etkisini böylelikle sınırlandırmış olur. Doğal vahiy, Tanrı'nın vahiyetmek istediği tüm bilgiyi insanlara sağlamaz. Doğal vahyin amacı, ifade ettiğimiz gibi, yaratan Tanrı hakkında bilgi vermektir. "Tanrı'nın kainattaki işçiliği, yaratanın görkemini bizlere göstermek için etrafında ışık saçan lambalar gibidir. Ancak boş yere parlarlar. Onların verdiği aydınlık üzerimizi tamamen kaplasa da, tek başlarına hiçbir surette bizi doğru yola iletmezler."³²

Calvin'e göre, doğal vahyin insanlar üzerinde etkisiz olmasının en önemli sebebi, asli günah probleminden kaynaklanmaktadır. İnsanın varlığı, düşüştüğü sonra hala sağlam kalmasına rağmen doğası o kadar bozulmuştur ki, varlığını sürekli kötüye kullanmaktadır.³³ Calvin, Adem'in ilk günahı işleyip, insanlığın düşmesine sebep olduğunda, insanlığın ilahi armağanları tümüyle yitirdiğini ifade eder: "Tanrı'yı ve komşumuzu sevebilme yetisini, kutsallığımızı ve doğruluğumuzu kaybettik."³⁴ Bununla birlikte Calvin'e göre, Tanrı insana dünyevi armağanlar da vermiştir. Fakat bu armağanlar da bozulmuştur. İnsan, düşünme armağanı sayesinde, anlayıp hüküm verebilir, iyi ve kötü arasındaki farkı ayırt edebilir. Fakat "insan, kısmen bozulmuş düşünme yeteneği ile dünyevi meseleleri anlamasına karşılık, Tanrı'nın doğruluğunu ve göksel hükümlerinin sınırlarına ilişkin bilgileri anlayamaz."³⁵ Calvin, tabiat ve vicdan yolu ile elde edilen Yaratan Tanrı hakkındaki bilgiyi yetersiz bulsa da bunun sorumlusu olarak insanı görür. "Saf ve açık Tanrı

³⁰ *Institutes*, 1. 5. 1.

³¹ Gore, "Calvin's Doctrine of Revelation", s. 96.

³² *Institutes*, 1. 5. 14.

³³ Leonard De Moor, "John Calvin's View of Revelation", *Evangelical Quarterly*, vol. 3, 1931, s. 186.

³⁴ *Institutes*, 2. 2. 12.

³⁵ *Institutes*, 2. 2. 13.

bilgisine ulaşmak için gerekli doğal yetenekten yoksun olsak da, kabahatli olmamızdan dolayı tüm mazeretler bizden kaldırılmıştır.”³⁶

Calvin’e göre, insanlık tarihinde otağa çıkan dinler, dini şuurun bir tekamülü olarak düşünülmemelidir. Filozofların ve dinlerin açıkladığı tüm Tanrı tasavvurları, doğuştan verilmiş olan Tanrı fikrinin sapıtılmış ve bozulmuş halleridirler.³⁷ Bununla birlikte, Calvin’in doğal vahiy anlayışı, dini, insan doğasında bulunan evrensel ve yok edilemez bir unsur olarak kabul etmektedir. Böylelikle Calvin, insanların tarih boyunca icat ettikleri dinlerin kökenini, yaratılıştan gelen veya insanın tabiatında var olan din duygusuna dayandırmaktadır.³⁸

Calvin’e göre, doğal vahiye özgü kısıtlamalar, verilmiş olanı tamamlayıcı ikinci bir vahiy beklemeye sevk etmelidir. İnsanın, Tanrı’yı gerektiği gibi bilebilmesi, başka ve daha iyi bir yardımla desteklenmesine bağlıdır. Bu yardımı sağlayan ise Kitab-ı Mukaddes’tir.³⁹ Doğal vahiy, her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrı’nın varlığını haber verirken, insanların nasıl kurtulacaklarına dair bir bilgi vermemektedir. Bu bilgiyi veren ve Tanrı’nın kurtarıcılık sıfatını açıklayan, özel vahiydir.⁴⁰ Bu durumda Tanrı’nın özel vahiy, Kitab-ı Mukaddes’in özü, Mesih’te açığa çıkan, özel vahyine insanları sevk eden bir rehberdir. Özel vahiy, doğal vahiye nispetle anlam ve önem kazanmaktadır. Çünkü doğal vahiy, sonraki kurtuluş eylemi için bir zemin teşkil etmiştir.⁴¹ Tanrı’nın özel vahiy, insan doğasını yenileme sürecini başlatır.⁴²

Calvin vahiy sürecini tarif etmek için *accommodation* (Tanrı’nın vahyini insanın anlayabileceği düzeye indirilmesi, ‘uygunlaşma’) sözcüğünü kullanır.⁴³ Uygunlaşma tabiri, Tanrı’nın sonsuz gizemleri hakkında vahyetmeyi irade ettiği şeyleri, insanın kapasitesine uygun hale getirme sürecine işaret eder. İnsanın sınırlı bir tabiata sahip olması sebebiyle, Tanrı, kendini Söz aracılığı ile ifşa etmiştir.⁴⁴ Böylelikle, Tanrı bir şekilde insanın düzeyine yaklaşarak, kendisi ve insan arasında düşüşle meydana gelen kopukluğu gidermiş olmaktadır. Calvin’e göre, “Tanrı

³⁶ *Institutes*, 1. 5. 15.

³⁷ De Moor, “John Calvin’s View of Revelation”, s. 185.

³⁸ De Moor, “John Calvin’s View of Revelation”, s. 186.

³⁹ Gore, “Calvin’s Doctrine of Revelation”, s. 98.

⁴⁰ Niesel, *The Theology of Calvin*, s. 49.

⁴¹ De Moor, “John Calvin’s View of Revelation”, s. 49.

⁴² De Moor, “John Calvin’s View of Revelation”, s. 186.

⁴³ George, *Theology of Reformers*, s. 192.

⁴⁴ Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin’s Theology*, New York: Columbia Uni. Press, 1952, s. 3.

kendini standartlarımıza uygun hale getirmediği müddetçe, bizler tarafından kavranamaz.”⁴⁵

Tanrı'nın uygunlaşan vahyi (accommodated revelation), iki hareket ihtiva etmiştir. Vahiy sürecindeki ilk hareket, Tanrı'nın, ebedi Sözü'nü kendi özünde saklamak yerine, eyleme geçirme yönündeki özgür kararıdır. Tüm yaratılış, Söz aracılığı ile var olmuştur. Yaratılmış düzende Söz, Tanrı'nın eylemlerinde kendisini göstermiştir. İkinci hareket ise, Söz'ün beden almasıdır. Tanrı'nın doğadaki eylemlerinin, günahkâr insanın kurtuluşunu temin edecek etkiden yoksun oluşu sebebiyle Tanrı, insanlara daha da yaklaşmayı ve kendini tanıtmayı arzu etmiştir. Bunu gerçekleştirmek için Söz, insanın günahkâr durumuna uygun hale gelerek, insan şeklinde vücut bulmuş, Kitab-ı Mukaddes'te yazıya dökülmüştür. İnsanların kurtarıcı Tanrı hakkındaki doğru bilgiye ulaşmaları, sadece ilahi vahiyle mümkündür.⁴⁶ Bu bağlamda Calvin'in vahyi, “yaratılış vasıtasıyla vahiy” ve “Kitab-ı Mukaddes vasıtasıyla vahiy” olarak ikiye ayırdığını söyleyebiliriz.

Calvin'in şu sözleri, kutsal metinleri⁴⁷ vahiy ile özdeşleştirdiğinin açık kanıtı olmaktadır: “Artık bugün, gökten vahiyler (oracles) gönderilmiyor, çünkü Rab, hakikatini kutsallaştırdı; sözlerinin sonsuza dek sadece Kitab-ı Mukaddes'te hatırlanmasından hoşnut oldu. Bu yüzden Kutsal Metinler, inananlar arasındaki tam yetkisini, onları gökten yere fırlatılmış gibi kabul ettiklerinde elde ederler. İnananlar, Kutsal Metinlerde, Tanrı'nın canlı sözlerini işitir gibidirler.”⁴⁸ Calvin'e göre, bu husus çok önemlidir. Kitab-ı Mukaddes'in tümüyle peygamberlerin sözünü içerdiğinin kabul edilmesi gerekir. Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'nın insanlara olan hitabıdır.⁴⁹ Calvin, Eski Ahit peygamberleri hakkında şunları söyler: “Tanrı'nın ağzından konuştular... Onlar, Tanrı'nın Sözü'nden başka bir şey söylemediler.”⁵⁰ “Peygamberlerin hiçbirisi Tanrı'dan gelecek sözleri beklemeden ağızlarını açmadılar...Kutsal Ruh'un vasıtaları olduklarında kutsal ve pak dudaklara kavuştular...Tanrı, sözlerini onların ağızlarına koydu.”⁵¹ Calvin, havariler için de

⁴⁵John Calvin, *Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition*, Hezekiel: 9/3-4. http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/comm_index.htm. (Son Güncelleme: 06.11.2018).

⁴⁶George, *Theology of Reformers*, s. 193.

⁴⁷Scriptures karşığı kullanıyoruz. Scripture ve Bible karşılığı olarak ta Kutsal Kitap ve Kitab-ı Mukaddes kelimesini kullandık.

⁴⁸*Institutes*, 1. 7. 1.

⁴⁹De Moor, “John Calvin's View of Revelation”, s. 179.

⁵⁰*Institutes*, 4. 8. 2.

⁵¹*Institutes*, 4. 8. 3.

benzer ifadeler kullanır: “Havariler, kendi arzularına göre konuşmadılar, fakat, sadakatle O’nun emirlerini tevdi ettiler.”⁵² “Petrus, kendine veya başkalarına herhangi bir şey ayırmadı. Tanrı tarafından ne şekilde teslim edildiyse öylece doktrini bildirdi”⁵³

Görüldüğü gibi Calvin, vahyi, Kitab-ı Mukaddes ile özdeşleştirmektedir. Bununla birlikte, Tanrı'nın Sözü ile Kitab-ı Mukaddes'i, başka bir deyişle İsa Mesih ile teolojik önermelerden oluşan kutsal metinleri birbirinden ayrı düşünmemektedir. Calvin'e göre Kutsal Metinler, Tanrı'nın Sözü'nden bahsettiğinde sadece ilahi ifadeleri kastetmez. Tanrı'nın Sözü, Tanrı'yla beraber olan ezeli Hikmet'tir.⁵⁴

Calvin'in vahiy anlayışında, özel vahyin doğal vahiyden ayrıldığı temel nokta, hitap ettiği alanla ilgilidir. Doğal vahiy, tüm insanlara seslenirken, özel vahyin alanı ve erişilebilirliği sınırlıdır. Calvin'e göre, Kitab-ı Mukaddes sadece seçilmişlere hitap etmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla özel vahiy, Kitab-ı Mukaddes'in mesajına ulaşmaları bakımından, çoğu insan için elde edilebilir mahiyette olmasına rağmen, seçilmemiş olanlar için elde edilebilirliği elzem değildir.⁵⁶ Calvin, özel vahyi bir ayrıcalık olarak niteler: “Tanrı, bizlere, kendi Söz'ünün ışığını da verdi. Tanrı'nın, kendisini daha yakından açıklamayı arzuladığı kimseler için bu bir ayrıcalıktır.”⁵⁷ Başka bir yerde şöyle demektedir: “Seçilmemiş olanların, Kitab-ı Mukaddes'in sadece seçilmişlere ihsan ettiği gizli vahye nüfuz ettikleri ölçüde ilerleme sağlayacakları düşüncesini reddediyorum.”⁵⁸

Calvin, Kitab-ı Mukaddes'i ilahi olarak bildirilen doğruların yazılı olduğu ve böylelikle tüm insanların Tanrı hakkında bilgi edinebilecekleri bir kitap olarak görmesine rağmen, vahyin etki alanını seçilmişlere has kılmaktadır. Bununla birlikte Calvin, Kurtaran Tanrı hakkında, Kitab-ı Mukaddes'ten elde edilen bilişsel bilginin de kurtuluşa götürmede yeterli olmadığı düşüncesindedir. “Özel vahiy, tek başına, Tanrı hakkındaki bir bilgiyi insan ruhunda meydana getirmeyecektir.”⁵⁹ “Kitab-ı

⁵² *Institutes*, 4. 8. 4.

⁵³ *Institutes*, 4. 8. 3.

⁵⁴ *Institutes*, 1. 10. 7.

⁵⁵ Gore, “*Calvin's Doctrine of Revelation*”, s. 98.

⁵⁶ Gore, “*Calvin's Doctrine of Revelation*”, s. 99.

⁵⁷ *Institutes*, 1. 6. 1.

⁵⁸ *Institutes*, 3. 2. 12.

⁵⁹ Gore, “*Calvin's Doctrine of Revelation*”, s. 100.

Mukaddes'in Tanrı'dan geldiğine inananları ikna eden, Kutsal Ruh'un tanıklığıdır."⁶⁰

2. Kutsal Ruh'un Tanıklığı

Kutsal Ruh'un tanıklığı (Testimony of Holy Spirit) doktrini, Calvin'in vahiy anlayışında karakteristik bir öneme sahiptir. İlahi hakikatlerin yazılı olduğu bir doküman olarak Kitab-ı Mukaddes, vahyin objektif yanını oluştururken, Kitab-ı Mukaddes'in doğruluğu ve güvenilirliği hususundaki Kutsal Ruh'un tanıklığı, vahyin sübjektif yanını oluşturur.⁶¹ Calvin'e göre, Kutsal Ruh'un tanıklığı olmadan Kitab-ı Mukaddes, duygusuz bir mektuptan, herhangi bir tarihi belgeden farksızdır. İnananların Kitab-ı Mukaddes'in içerisinde, Tanrı'nın yaşayan Söz'ünü bulabilmeleri ve bu Söz'ün kendilerine hitap ettiğinden emin olmaları için Kutsal Ruh'un müdahalesi zorunludur.⁶² Calvin, bu müdahalenin nasıl ve ne şekilde olduğunu açıklamamaktadır. Kutsal Ruh'un tanıklığına dair söyledikleri Yeni Ahit'teki ifadelerle dayanır. Calvin, Kutsal Ruh'un tanıklığı hakkında şunları söyler: "Kitab-ı Mukaddes, her türlü övgüyü ve saygıyı hak etse de, ciddi olarak etkilemesi, Kutsal Ruh vasıtasıyla kalplerimizde onaylanmasına bağlıdır."⁶³ "Söz, Kutsal Ruh'un içimizdeki tanıklığı yoluyla onaylanmazsa, insanların kalplerinde güven bulmayacaktır."⁶⁴

Calvin'e göre, Kutsal Ruh, insanların kalplerinde yerleşerek, Mesih'in faziletini içlerinde hissetmelerini sağlar. Mesih'in faydalarını idrak etmeleri, Kutsal Ruh'un zihinlerini aydınlatmasına; Mesih'in faydalarına inanmaları ise, yine Kutsal Ruh'un kalplerindeki tanıklığa bağlıdır. Dolayısıyla Calvin, hem Tanrı'nın Sözü'nü, hem de Ruh'un tanıklığını kurtuluş için zorunlu görmektedir. Kutsal metinlerin önermesel doğruluğuna tanıklık eden ve böylelikle, Tanrı hakkındaki bilgiye kesinlik kazandıran, Kutsal Ruh'un kalplerdeki eylemi olmaktadır. Calvin, Kitab-ı Mukaddes ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiyi bir "inandırma" işi olarak açıklar. Bu inandırma işinin temelinde, Kitab-ı Mukaddes'in dış tanıklığına eklenen Kutsal Ruh'un iç tanıklığı yer alır. Calvin'in bu düşüncesini, önce iç iman (inward faith), sonra dış

⁶⁰ *Institutes*, 1. 7. 5.

⁶¹ De Moor, "John Calvin's View of Revelation", s. 191.

⁶² Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, 156

⁶³ *Institutes*, 1. 7. 5.

⁶⁴ *Institutes*, 1. 7. 4.

kabul (outward acceptance) şeklinde formüle etmek mümkündür.⁶⁵ Bu bağlamda, Calvin'den alıntılatacağımız şu cümleler açıklayıcıdır: "Kutsal Ruh'un tanıklığı akıldan üstündür. Sadece Tanrı, kendi Söz'ünün en uygun tanığıdır. Öyleyse Söz, Kutsal Ruh'un iç tanıklığı yolu ile onaylanmadıkça, insanların kalplerinde kabul görmeyecektir. Peygamberlerin ağzından konuşmuş olan aynı Kutsal Ruh, kalplerimize nüfuz eder; böylelikle peygamberlerin, kendilerine verilmiş olan buyrukları, sadakatle beyan ettiklerine bizi inandırır."⁶⁶

3. Kutsal Ruh ve Kitab-ı Mukaddes

Calvin'e göre Kitab-ı Mukaddes ve Kutsal Ruh arasında zorunlu bir ilişki vardır. Kitab-ı Mukaddes yazarları, yazdıklarını Kutsal Ruh'un ilhamı ile yazmışlardır.⁶⁷ Calvin, Kutsal Metinlerin ne şekilde ilham edildiklerini açıklamasa da, Kutsal Metinlerin Kutsal Ruh'un ilhamı ile yazıldığını açıkça ifade etmiştir:

Tanrı'nın bizimle konuştuğunu biliyoruz. Eski Ahit Peygamberlerinin söylediklerinin kendi düşünceleri olmadığından da kesinlikle eminiz. Kutsal Ruh'un birer uzuvları olarak, gökten bildirmekle görevli oldukları hakikatleri dile getirdiler. Kutsal Metinlerde yazılı bulunan sözlerden kim kazanç elde etmek istiyorsa şu ilkeye sınımsız sarılmalıdır: 'Yasa ve Peygamberler'; insanların iradesine ve keyfine göre verilmiş bir doktrin değildir. Fakat Kutsal Ruh tarafından dikte ettirilen bir doktrindir...Kitab-ı Mukaddes'in yazarının Tanrı olduğunu, aynı Ruh'un ilhamı aracılığıyla biliriz...Tanrı'ya göstermemiz gereken saygının aynısını Kitab-ı Mukaddes'e de göstermemiz gerekir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes sadece Tanrı'dan sadır olmuştur. İnsana ait hiçbir şey ona karışmış değildir.⁶⁸

Calvin'e göre, Kitab-ı Mukaddes'in otoritesine temel teşkil eden en mükemmel ölçüt, Kutsal Ruh'un iç tanıklığıdır.⁶⁹ Kitab-ı Mukaddes, otoritesini kiliseden değil Tanrı'dan alır. Kutsal Metinlerin doğruluğunu onaylama hakkının sadece Roma Kilisesi'ne verilmesi gerektiğini söylemek, Tanrı'nın sonsuz ve değiştirilemez hakikatinin, insanların keyfi kararlarına bağlı olduğunu söylemekten

⁶⁵ Gore, "Calvin's Doctrine of Revelation", s. 101.

⁶⁶ Institutes, I. 7. 4.

⁶⁷ George, Theology of Reformers, s. 194.

⁶⁸ Commentaries, II. Tim.: 3/16.

⁶⁹ Wendel, Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought, s. 157.

farksızdır.⁷⁰ “Kutsal Metinlerin, Tanrı’dan geldiğine ikna olmak için Kilise’nin resmi kararlarına başvurmak gerekli değildir.”⁷¹

Calvin’e göre, Kutsal Metinlerin içerikleri, üslupları, özgünlükleri; kaydını tuttıkları kehanetler ve mucizeler, Kitab-ı Mukaddes’in otoritesini destekleyen diğer bir ölçüt olarak gösterilebilir. Fakat bunlar ikinci dereceden bir öneme sahiptirler. “Kutsal Ruh, tek başına kişinin, Kitab-ı Mukaddes’te Tanrı’nın Söz’ünü buluyor olmasını tasdik edebilir.” Başka bir ölçüt aramaya gerek yoktur.⁷²

Kutsal Ruh, seçilmişlere, Tanrı’nın Kitab-ı Mukaddes’de konuşmakta olduğunun güvencesini verir. Bunun anlamı, Kitab-ı Mukaddes’in yazarının nihai anlamda Tanrı olduğudur.⁷³ Tanrı, Kitab-ı Mukaddes yazarlarını, ilahi vahyini yazıya dökmeye birer vasıta olarak kullanmıştır. Bundan dolayı Kitab-ı Mukaddes’in muhtevası tamamen ilahidir.⁷⁴ Calvin, Kitab-ı Mukaddes yazarlarından, yazmanlar, katipler, noterler, sekreterler olarak bahseder.⁷⁵ “Havariler, Kutsal Ruh’un güvenilir yazmanları idiler; bu yüzden onların yazdıkları, vahyedilmiş hakikatler olarak kabul edilmelidir.”⁷⁶

Calvin, Kitab-ı Mukaddes’in her cüzünün Kutsal Ruh’un ilhamı ile yazıldığını ve bu yüzden hepsinin aynı değere ve öneme sahip olduklarını savunmuştur. Bu görüşüyle, o “Mesih’e işaret edenler ve etmeyenler” şeklinde ayırma giden Luther’dan ayrılır. Neşideler Neşidesi’in ilhamı hakkında şüpheleri olduğunu söyleyen Fransız reformcu Sebastian Castellio’yu Tanrı’ya karşı hürmetsizlik etmekle suçlamıştır.⁷⁷ Yine Calvin, Pavlus hakkında, “Kutsal Ruh, onun lisanını öyle bir denetimi altına almıştı ki, ağzından gereksiz tek bir kelime bile çıkmadı” demiştir.⁷⁸

Calvin’in, Kitab-ı Mukaddes’in tümüyle Kutsal Ruh’un ilhamı ile yazıldığını kabul ettiği bir gerçektir. Fakat Calvin, ilhamın *metodu* hakkında bir şey

⁷⁰ *Institutes*, 1. 7. 1.

⁷¹ *Institutes*, 1. 7. 2.

⁷² Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, s. 158.

⁷³ Bernard Reardon, *Religious Thought in The Reformation*, London: Longman, 1992, s. 181.

⁷⁴ Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, s. 158.

⁷⁵ Gore, “Calvin’s Doctrine of Revelation”, s. 99.

⁷⁶ *Institutes*, 4. 8. 9.

⁷⁷ Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, s. 158. Stefan Zweig 1936’da yayımlanan tarihi monografisinde Calvin’in ilahi vahyin pratiğe dökülmesi olarak gördüğü teokratik yönetimi altındaki 16. yüzyıl Cenevre’sinde yaşanan zorbalıkları ve tahammülsüzlükleri anlatır. Bkz. Stefan Zweig, *Vicdan Zorbalığı Karşı, Ya da Castellio Calvin’e*, İstanbul: Can Yayınları, 2014.

⁷⁸ Hugh Dermot McDonald, *Ideas of Revelation: A Historical Study, A.D. 1700 to A.D. 1860*, London: Mcmillian, 1959, s. 210.

söylememektedir. Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes yazarlarını, Kutsal Ruh'un sadık ve emin sekreterleri olarak nitelendirmesi; Kutsal Ruh'un dikte ettirdiğini söylemesi ve yukarıda Calvin'den yaptığımız alıntılar, "Kitab-ı Mukaddes'in literal ilhamı doktrini" benimsediğini göstermektedir. O dönem Hıristiyanları arasında hâkim olan görüş de zaten budur. Calvin bu konuda açık ifadelerde bulunmasa da, Söz'ün mutlak otoritesini reddeden, Castello gibi Humanistlere ve Rasyonalistlere karşı yürüttüğü mücadele, ilhamın mutlak ve literal olduğunu kabul ettiğinin bir diğer göstergesidir.⁷⁹

İlhamın mutlak olduğunun kabul edilmesi, Kitab-ı Mukaddes'in yanılmaz olduğu iddiasını da beraberinde getirir.⁸⁰ Bu düşünceye göre, Kutsal Ruh, Kitab-ı Mukaddes yazarlarını, hatadan münezze bir şekilde ilahi hakikati bildirmenin mükemmel sözcüleri yapmıştır. Kitab-ı Mukaddes yazarları üzerindeki ilahi kontrol her türlü beşerî yanılabilirliği ortadan kaldıracak kadar tam ve küllidir.⁸¹ Calvin, dönemi itibarıyla hakim olan görüşü, ilhamın mutlak olduğunu benimsemiştir. Kitab-ı Mukaddes'te gerçek hiçbir hatanın varlığını kabul etmemiş, Kitab-ı Mukaddes'in her cüzünün eşit seviyede hatadan münezze olduğunu kabul etmiştir.⁸² Kitab-ı Mukaddes, yanılmaz ve otoriter bir kaynaktır. Çünkü içindeki sözler, Kutsal Ruh tarafından verilmiştir.⁸³ Bu bağlamda Calvin, Kitab-ı Mukaddes'i, yanılmaz ve hatasız bir rehber olarak nitelendirir.⁸⁴

Calvin, Kutsal Metinlerden bahsederken, hakikat, ezeli ve ebedi, bozulmaz, kesinlik, saygınlık ve görkem kelimelerini kullanmaktadır. Fakat Kutsal Metinlerin içinde barındırdığı çelişkilerin ve insani karakterinin de farkındadır. *Habercilerin İşleri* 7/14 üzerine yazdığı yorumunda, Mısır'a girerken Yakub'a eşlik eden İsraililerin sayısı ile ilgili çelişkiyi ele alır. Habercilerin İşleri'nde 75 sayısı verilirken, Tekvin 46/27'de 70 sayısı verilmektedir. Calvin, buradaki hatanın Septuagint⁸⁵ metnini kopyalayan kişinin, metni okurken yaptığı yanlışlıktan kaynaklandığını ifade eder. Calvin'e göre, bu tür rakamsal hatalar önemli değildir. Önemli olan, anlatılan

⁷⁹ McDonald, *Ideas of Revelation*, s. 210.

⁸⁰ McDonald, *Ideas of Revelation*, s. 211.

⁸¹ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 76.

⁸² Gore, "Calvin's Doctrine of Revelation", s. 99.

⁸³ McDonald, *Ideas of Revelation*, s. 211.

⁸⁴ *Institutes*, 4. 16. 12.

⁸⁵ Eski Ahit'in Yunanca tercümesi. Bkz: Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara, Seba Yayınları, 1997, s.7.

hikâyenin vermek istediği mesajdır. Kitab-ı Mukaddes'teki antropomorfizm ise, mesajın anlaşılmasını sağlamaya yöneliktir.⁸⁶ Calvin, Kutsal Metnin içindeki hataya işaret ettiği zaman kastettiği, bizzat el yazmasındaki (autograph) hata değil, bu metnin kopyalanması sonucu oluşan hata olmaktadır. Bununla birlikte Calvin, Kitab-ı Mukaddes'in bütünüyle yanılmaz ve güvenilir olduğunu kabul etmiştir.⁸⁷

Kitab-ı Mukaddes'in her cüzünün eşit olarak ilham edildiğine inanması, Calvin'i şu düşünceye sevk etmiştir: Eski Ahit, Yeni Ahit kadar değerlidir. Tanrı'nın iradesi değişmeyeceğine göre, Yeni Ahit'te bulunan bir şeyi, Eski Ahit'te irade etmemiş olamaz. Kitab-ı Mukaddes'in her iki bölümü de Tanrı'nın Sözü olarak nitelendirilmeyi hak eder.⁸⁸ Bununla birlikte, Calvin'e göre, Kitab-ı Mukaddes yazarları ilk önce kendi dönemleri için yazmışlardır. Eski Ahit Peygamberleri, vahyedilmiş hakikatleri halklarını eğitmek ve uyarmak için bildirmişlerdir. Fakat, peygamberlerin mesajı tek bir çağa hasredilmemiştir. Bu mesaj aynı zamanda Mesh'i bekleyen ve gelişini önceden haber veren bir mesajdır. Dolayısıyla Calvin, Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında, Tanrı'nın inayetinden kaynaklanan bir bağ olduğunu düşünmüştür. Eski Ahit, Mesih'i müphem bir tarzda va'z ederken, Yeni Ahit açık bir şekilde va'z etmektedir.⁸⁹ "Kutsal Metinler, içlerinde Mesih'i bulma niyeti ile okunmalıdır."⁹⁰ Bu bağlamda Calvin, İsa Mesih'i, Kutsal Metinlerin 'sonu' ve 'gayesi' olarak tanımlar.⁹¹ Eski Ahit'te vaat edilen Yeni Ahit'te yerine getirilmiştir. Bu vaat, Tanrı'nın İsa Mesih'le gerçekleştireceği merhamet vaadidir. Tanrı'nın ebedi Sözü olan İsa Mesih, Kitab-ı Mukaddes'in özüdür. Bu sebeple Yeni Ahit ve Eski Ahit aynı öze sahiptirler. Farklılıklar, Kutsal Ruh aracılığıyla bu özün bilgisini Yahudilere ve Hıristiyanlara bildirirken kullandığı metotlarda bulunmaktadır.⁹²

Calvin, Kitab-ı Mukaddes'i, lütfun bir vasıtası; ilahi iradenin bir vahiy olarak görmüştür. Tek ve değişmez olan bu irade, Yeni Ahit'te olduğu kadar Eski Ahit'te de vahyedilmiştir. Her iki Ahit kendi dönemlerine hitap etseler de, Tanrı'nın Sözü olmaları sebebiyle birbirleri ile uyum içindedirler.⁹³ Ona göre, Kitab-ı

⁸⁶ George, *Theology of Reformers*, s. 195.

⁸⁷ Gore, "Calvin's Doctrine of Revelation", s. 100.

⁸⁸ Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, s. 159.

⁸⁹ Reardon, *Religious Thought in The Reformation*, s. 179.

⁹⁰ *Commentaries*, John: 5/39

⁹¹ Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, s. 155.

⁹² Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, s. 212.

⁹³ Reardon, *Religious Thought in The Reformation*, s. 183.

Mukaddes'in tüm cüzleri, Tanrı'nın, kendini insanlara ifşa ettiği ilahi vahyin kayıtlarıdır. Böylelikle Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'nın kendini işleriyle gösterdiği, fakat insan ruhunun günahla kirlenmiş yetersizliği ile tesirsiz hale gelen, genel vahyin de yerine geçmiştir. Yaratıcı ve Kurtarıcı Tanrı hakkındaki gerçek bilgi, Kitab-ı Mukaddes'in içinde mevcuttur.⁹⁴ "Tanrı, doğru bir hayat sürmek için gerekli tüm kuralları, en mükemmel biçimde Kitab-ı Mukaddes'te bildirmektedir. Kutsal Metinlerden hiçbir şey çıkartılamaz. Kutsal Metinlere hiçbir şey eklenemez."⁹⁵

Sonuç olarak Calvin, Kitab-ı Mukaddes'i ilahi vahyin kaynağı ve vasıtası olarak kabul eder. Ona göre, en genel anlamıyla Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'nın Kutsal Ruh aracılığıyla sekreterlerine dikte ettirdiği 66 mukaddes metinden oluşan bir bütündür.⁹⁶ Calvin, Tanrı'nın, tüm metinleri ilham vasıtasıyla yazdırıldığını ve Kitab-ı Mukaddes'in söylediği her şeyin bir hakikat olarak kabul edilmesi gerektiğini ısrarla vurgular. Kitab-ı Mukaddes, kendi kendini yorumlayan, kendi başına yeterli ve kendi kendini doğrulayan ilahi bir kitaptır. Kendi kendine yeterli olduğu için, Kitab-ı Mukaddes dışında vahyedilmiş hakikat arama gereği yoktur. Bu sebeple Calvin, Kitab-ı Mukaddes'in içeriği ile örtüşmediğini düşündüğü, gelenekten gelen öğretileri reddetmiştir. Calvin'in şu sözleri, Kitab-ı Mukaddes ile Hıristiyanlık arasında kurduğu ilişkiyi ve diğer dinleri dışlayıcı tutumunu açıkça göstermektedir: "Doğru dinin ışığı ile aydınlanabilmemiz için, dinin kaynağını Tanrı'dan gelen öğretiden alması gerektiğini kabul etmeliyiz. Kitab-ı Mukaddes'in bir öğrencisi olmadıkça, hiç kimse doğru ve sağlam öğretinin, az da olsa tadına varamaz."⁹⁷

3. Vahiy Bilgisi

Institutes of the Christian Religion, şu cümle ile başlar: "Sahip olduğumuz hikmetin neredeyse tamamı, yani doğru ve sağlam hikmet, iki kısımdan oluşur. Tanrı hakkındaki bilgi ve kendimiz hakkındaki bilgi."⁹⁸

Calvin'in, Tanrı hakkındaki bilgi ile kastettiği, Tanrı'nın varlığı ve tabiatı hakkında beşerî akıl aracılığı ile elde edilen tabii bilgi değildir. "Tanrı'yı bilmek, Tanrı'nın bizimle olan ilişkisini bilmektir. Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin ne

⁹⁴ De Moor, "John Calvin's View of Revelation", s. 190.

⁹⁵ Gore, "Calvin's Doctrine of Revelation", s. 100.

⁹⁶ De Moor, "John Calvin's View of Revelation", s. 190.

⁹⁷ *Institutes*, 1. 6. 2.

⁹⁸ *Institutes*, 1. 1. 1.

olduğunu açıklayan ise vahiydir. Tanrı'yı bilmek, aynı zamanda Tanrı'nın vahyetmediği gizemlerini bilmeyi araştırmamayı gerektirir.⁹⁹ "Tanrı'nın özü, öyle anlaşılmalıdır ki, yüceliği gizlidir, anlayışımızın tümüyle ötesindedir." Calvin, Tanrı'nın özünü bilmeyi asla mümkün görmediği için, insanların akli melekeleri ile ulaştığı Tanrı hakkındaki bilgiyi saçma ve değersiz bulur.¹⁰⁰

Calvin, uluhiyet ile ilgili meselelerde, beşerî aklın ulaştığı bilgiyi spekülasyon olarak değerlendirse de, insanların dünyevi meseleleri anlamada, aklın ışığına ihtiyaçları olduğunu ifade eder.¹⁰¹ Fakat bu akıl kördür, ilahi şeyleri anlayabilmesi için aydınlatılmaya ihtiyacı vardır.¹⁰² Akıl yürütme yeteneği, insan doğasının bir parçası olsa da, asli günah sebebiyle bozulmuştur. Uluhiyet ile ilgili meseleleri kavrayamaz. Akıl, Tanrı'nın mahiyetini ve insanla olan ilişkisini anlayamaz.¹⁰³ Dolayısıyla fideist¹⁰⁴ bir iman anlayışını benimseyen Calvin'e göre, beşerî akıl aracılığı ile, Tanrı hakkında gerçek bir bilginin elde edilebilmesi mümkün değildir. Bu sebeple, Tanrı'yla ilgili her bilginin vahyedilmesi gerekir.

Calvin, her insanın, Tanrı'nın varlığı hakkında belli bir inanca sahip olduğunu ifade eder. Barbar toplumlar bile içlerinde, Tanrı'ya karşı bir saygı beslerler.¹⁰⁵ Fakat doğal vahiy aracılığı ile bir Tanrı'nın varolduğunu bilmeleri onlara bir fayda sağlamaz. Çünkü Tanrı'nın gerçekleştirdiği eylemler, Sözü'nden ayrı olarak gerektiği gibi bilinemez ve takdir edilemez.¹⁰⁶ Calvin, insanların doğuştan gelen ve kâinatı müşahede ederek ulaşabilecekleri yaratıcı Tanrı hakkındaki bilginin de aslında eksik olduğunu iddia eder. Yaratıcı ve Kurtarıcı Tanrı hakkındaki gerçek ve açık bilgi sadece Kitab-ı Mukaddes'te bulunur.¹⁰⁷ Calvin bu bağlamda Kitab-ı Mukaddes'i Kutsal Ruh'un okulu olarak isimlendirir.¹⁰⁸ Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'nın dünyayı yarattığını ve idare etmekte olduğunu öğretir. Ayrıca, Gerçek Tanrı'yı, sahte

⁹⁹ *Institutes*, 1. 5. 1.

¹⁰⁰ *Institutes*, 1. 15. 3.

¹⁰¹ *Institutes*, 2. 2. 13.

¹⁰² *Institutes*, 2. 2. 1.

¹⁰³ *Institutes*, 2. 2. 15.

¹⁰⁴ Bkz. Osman Murat Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 13-14.

¹⁰⁵ *Institutes*, 1. 14. 1.

¹⁰⁶ *Institutes*, 1. 6. 2.

¹⁰⁷ *Institutes*, 1. 10. 11.

¹⁰⁸ *Institutes*, 3. 21. 3.

Tanrılardan ayırmamızı sağlar.¹⁰⁹ Kendisini Sözü aracılığı ile vahyeden Tanrı'yı haber verir.¹¹⁰

Calvin, Kutsal Metinlerde iki tür bilginin olduğunu ifade eder: Yaratıcı Tanrı hakkındaki bilgi ve Kurtarıcı Tanrı hakkındaki bilgi. "Ölümünden hayata geçmek için, Tanrı'yı hem Yaratıcı hem de Kurtarıcı olarak tanımamız zorunludur. Hiç kuşkusuz, her ikisine de Tanrı'nın Sözü'nden ulaşılır. İlk sırada, Yaratıcı Tanrı hakkındaki bilgi vardır. Ardından, bu bilgiye içsel bir bilgi daha eklenir. Bu bilgi ölü ruhları canlandırır. Bu sayede Tanrı, sadece, kâinatın yaratıcısı ve yarattığı tüm şeylerin Sebebi ve Hâkimi olarak bilinmekle kalmaz. Arabulucunun kişiliğinde, Kurtarıcı Tanrı olarak da bilinir."¹¹¹ Yine Calvin, başka bir yerde şöyle demektedir: "Tanrı'nın Kutsal Metinleri vermesindeki tek amacı, insanların, Tanrı'yı her şeyin yaratıcısı ve esirgeyicisi olarak tanımaları değildir. İnsanların kurtulmaları için İsa Mesih'in kefareti ihtiyaçları vardır. Bu yüzden Tanrı, Arabulucu Mesih'te kendini vahyetmiştir."¹¹² "Mesih aracılığı ile Tanrı, insanlara bir baba şefkatiyle yaklaşmıştır. Bu yüzden, Mesih'i, görünmez Tanrı'nın sureti olarak isimlendirmemek için hiçbir sebep yoktur. Bu unvan bize şunu hatırlatır. Tanrı kendisini bize Mesih'te vahyetmedikçe, kurtuluşumuz için gerekli Tanrı hakkındaki bilgiye sahip olamayız."¹¹³

Calvin'e göre doğal vahiy, Tanrı'nın var olduğuna işaret etmektedir. Fakat, "iman göğün ve yerin gözlenmesiyle değil, Söz'ün işitilmesi ile meydana gelir." Buradan hareketle Calvin şu sonuca varır: "İnsanlar, Söz'ün yol göstericiliği olmadan kurtuluş temin eden, Tanrı hakkındaki bilgiyi elde edemezler."¹¹⁴ "Kurtuluş temin eden bilgi veya iman, sadece, Tanrı'nın Kitab-ı Mukaddes'teki vahyi temelinde verilir."¹¹⁵ Tanrı hakkındaki bilgi, iman sahiplerine, seçilmişlere has bir bilgidir. Kitab-ı Mukaddes'e ve aynı zamanda Kutsal Ruh'un eylemine dayanan bir bilgidir. Çünkü, "Söz, Kutsal Ruh'un iç tanıklığı yolu ile onaylanmadıkça, insanların kalplerinde kabul görmeyecektir."¹¹⁶ Calvin, Tanrı hakkındaki bilgiyi elde etmede,

¹⁰⁹ *Institutes*, 1. 6. 1.

¹¹⁰ *Institutes*, 1. 6. 2.

¹¹¹ *Institutes*, 1. 6. 1.

¹¹² *Institutes*, 2. 6. 1.

¹¹³ *Institutes*, 2. 6. 4.

¹¹⁴ *Commentaries*, Acts.: 14/17.

¹¹⁵ Charles Portee, *Calvin and Classical Philosophy*, Leiden: E. J. Brill, 1977, s.17.

¹¹⁶ *Institutes*, 1. 7. 4.

Kutsal Ruh'un işlevini şu sözleri ile daha açık bir biçimde ortaya koyar: "Kutsal Ruh tarafından kendisine öğretilmediği müddetçe, hiç kimse doğru doktrinin tadına varamaz ve Tanrı'dan geldiğini bilemez."¹¹⁷

Calvin, Tanrı hakkında bilinmesi gerekenlerin Kutsal Metinlerde bulunduğunu söylemekle birlikte, Kutsal Metinlerin tek başına yeterli olmadığını düşünmektedir. Tanrı'nın Kutsal Metinlerde insanlara sunduğu vahiy anlamayı koşullu hale getirmektedir. Kişinin, yeni bir kalple Kutsal Metinlere müracaat etmesi gerekir. Bu ise şu anlama gelmektedir. Kutsal Metinleri Tanrı'nın vahiy olarak kabul etmek ve bunlar aracılığı ile Tanrı hakkındaki bilgiye ulaşmak, ancak iman sahibi olmakla mümkündür.¹¹⁸ "Tanrı'nın gizemlerini, Tanrı'nın onları bahsettiği kimseler kavrayabilir."¹¹⁹ Çünkü, insanın akli melekeleri, Tanrı'yı kavrayamaz. İnsan, akıl aracılığı ile değil, sadece imanla, Tanrı ile ilişki kurabilir.¹²⁰

Görüldüğü gibi, Calvin, uluhiyet ile ilgili konularda, vahiyle bildirilen bilginin, akıl tarafından vahiyden bağımsız olarak öğrenilme imkânın olmadığını düşünmektedir. Tanrı hakkında bilinmesi gerekenler, Kitab-ı Mukaddes'te kayıt altına alınmıştır. Tanrı'yı tanımak için Kitab-ı Mukaddes'e müracaat etmek yeterlidir. Calvin, gerçek dindarlığın bilgisine ulaşmak için, Kutsal Metinlerin okunması gerektiğini söyler. Gerçek dindarlık tabiri ile kastettiği Tanrı'ya karşı saygı ve sevgi duymaktır.¹²¹ Gerçek dindarlık, en geniş anlamı ile, Mesih bilgisi anlamına gelir. Calvin, Kitab-ı Mukaddes'in Cenevre baskısına yazdığı önsözde şöyle der:

Kitab-ı Mukaddes, ahmakça meraklarımızı tatmin etmesi ve tutkularımıza hizmet etmesi için verilmemiştir. Fakat Pavlus, faydamıza olduğunu söyler,...Kitab-ı Mukaddes, doğru doktrini öğretir. Bizleri teselli eder. Bizleri teşvik eder ve her bir eylemi kusursuzca yapmamızı sağlar...Kitab-ı Mukaddes'in islah ve terbiye etmesi ile, Tanrı'ya güvenmeyi ve O'nun korkusuyla yürümeyi öğreniriz. İsa Mesih, Yasanın ve Peygamberlerin tamamlayıcısıdır. İncilin özüdür. Öyleyse O'nu bilmek için sadece Kitab-ı Mukaddes'e yöneliriz.¹²²

¹¹⁷ *Institutes*, 1. 6. 2.

¹¹⁸ Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, s. 153.

¹¹⁹ *Institutes*, 1. 7. 5.

¹²⁰ Partee, *Calvin and Classical Philosophy*, s. 17.

¹²¹ *Institutes*, 1. 2. 1.

¹²² Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, s. 154.

Calvin'e göre, Kutsal Metinlere, içlerinde İsa Mesih'i bulma niyetiyle müracaat edilmelidir. Ancak bu sayede, Kutsal Metinlerden fayda sağlamak ve ilahi vahyi keşfetmek mümkün hale gelmektedir. Mesih, tek ve yegâne arabulucudur. Tanrı, sadece O'nun aracılığı ile kendini insanlara bildirir. Bu sebeple, Tanrı'yı Mesih'te aramadıkça, insanların Tanrı'yı gerektiği gibi bilmeleri mümkün değildir. Kitab-ı Mukaddes'i okumadaki tek gaye, İsa Mesih'tir.¹²³ "Tanrı'yı sadece Mesih sayesinde biliriz"¹²⁴ ifadesi Calvin'in sıklıkla tekrar ettiği bir ifadedir. Calvin, bu durumun Eski Ahit'ten beri geçerli olduğunu şu sözlerle savunur:

Geçmişin azizleri, bir aynaya bakar gibi, Oğluna bakmanın dışında, başka herhangi bir yolla Tanrı'yı asla bilmemişlerdir. Bunu demekle, Tanrı'nın kendisini, insanlara Oğlu aracılığı ile izhar ettiğini, başka bir yola başvurmadığını kastediyorum, yani Tanrı, yegâne bilgeliği, ışığı ve hakikati olan Oğlu aracılığı ile kendisini izhar etti. Âdem, Nuh, İbrahim, İshak, Yakup ve diğerleri, sahibi oldukları ilahi öğretiyi bu pınardan aldılar. Bütün peygamberler, bildirdikleri her vahyedilmiş hakikati aynı kaynaktan aldılar.¹²⁵

Görüldüğü gibi Calvin, İsa Mesih'i Kitab-ı Mukaddes'in merkezine yerleştirir. İsa Mesih, Kitab-ı Mukaddes'in özüdür ve tümüne hayat verir. Çünkü günahkâr insanda saklı olan Tanrı, kendini sadece İsa Mesih'te vahyetmiştir. Bu vahye tanıklık eden ise Kitab-ı Mukaddes'tir. Dolayısıyla Calvin, Tanrı'nın Kitab-ı Mukaddes dışında başka bir yolla bilinebileceğini kabul etmez. O'na göre, Mesih'ten ayrı bir Tanrı fikrine sahip olanlar gerçek Tanrı'ya değil, bir puta tapmaktadırlar.¹²⁶

4. Vahyin Doğrulanması

Vahiy kavramı farklı şekillerde anlaşılabilir. En yaygın görüşe göre vahiy, dünya ve Tanrı hakkındaki belirli ilahi hakikatlerin ve Tanrı'nın bizden beklediği ahlaki ve dini davranışlar hakkındaki birtakım emirlerin bildirilmesi işlemidir. Vahyin bu tarzda anlaşılması, önermesel görüş olarak isimlendirilir. Çünkü bu görüş, vahyin doğru önermeler formunda bildirilen bir dizi hakikatten oluştuğunu kabul eder.¹²⁷

¹²³ Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, s. 154.

¹²⁴ *Commentaries*, II. Cor.: 6/4.

¹²⁵ *Institutes*, 4. 8. 5.

¹²⁶ *Commentaries*, I. Pet.: 1/3.

¹²⁷ Yeager Hudson, *The Philosophy of Religion*, California: Mayfield Publishing Company, 1991, s. 208.

Bu şekilde anlaşılan vahye, basitçe, Tanrı'dan gelmesi sebebiyle inanılması gerekir. İnsan aklının vahyi rasyonel olarak kavraması veya vahyin, bir takım beşerî kriterlere uygun gelmesi sebebiyle kabul edilmesi gerekmez. Vahyin doğruluğunu kanıtlayan, peygamberin otoritesidir. Önermesel vahiy anlayışında, Kutsal Metin Tanrı'nın Sözü olarak isimlendirilir. Bunun anlamı, Kutsal Metnin, Tanrı'nın gerçek sözlerinden oluştuğudur. Kutsal Metinlerin insan yazarları, ilahi ilham yoluyla aldıkları hakikatleri yazıya geçiren sekreterler, katipler olarak düşünülür. Bu vahiy görüşünü kabul edenler, vahyedilmiş hakikatlerin otoritesi hususunda tam bir güvene sahiptirler. Kutsal Metinlerin içerdiği öğretilerin, her ayrıntısının harfiyen doğru olduğunu savunurlar. Vahiy, insan aklının ulaşabileceğinden çok öte bir bilgiye ve otoriteye sahip bir varlık tarafından gönderilir. Vahyin gönderilmesinin öncelikli sebebi, insan aklının ilahi hakikatleri bulmada aciz olmasıdır. Vahyin hükümlerine uymamız ve itaat etmemiz gerekir.

Bir diğer görüş vahyi, önermesel olmayan tarzda yorumlar. Bu yaklaşıma göre, vahiy, Tanrı, dünya, ahlak ve ibadet hakkında bildirilmiş bir dizi doktrin değildir. Vahiy, "diri Tanrı'dır." Vahiy, Tanrı'nun kendisini ifşa etme olayıdır. Tanrı bunu, insanlık tarihindeki olaylara katılarak, birtakım insanları antlaşma yapmaya çağırarak, milletlerin ve fertlerin yazgılarını gözeterek gerçekleştirir. Kitab-ı Mukaddes'e dayalı gelenek, inanmaları ve uymaları için, doğru önermeler olarak insanlara bildirilen ilahi sözlerin bir belgesi değildir. Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisinin bir aktarımıdır.

Daha önce de değinildiği gibi, önermesel olmayan anlayışa göre, Tanrı'nın kendini ifşa etmesi, bazen bir insanın hayatı aracılığı ile vuku bulur. Hayatı ve eylemleri yoluyla, Tanrı'nın tabiatını, karakterini ve amacını ifşa eder. Hıristiyanlık temelde böyle bir vahye dayanır. Vahye aracılık eden veya vahyi oluşturan İsa'nın mesajından ve öğretilerinden çok, İsa'nın kendisidir. İsa, beden alan Tanrı, Mesih olarak görülür. İsa Mesih'in, Tanrı'nın sözlerini bildiren bir elçiden ziyade Tanrı'nın Sözü olduğuna inanılır.¹²⁸ Bu dogma, özellikle Yuhanna İncilinde dile getirilir.¹²⁹ Dolayısıyla Hıristiyan mezheplerinin tümü ilahi vahyin, hem Tanrı'nın kendisini ifşa etmesi ve hem de Tanrı tarafından önermesel doğruların bildirilmesi şeklinde

¹²⁸ Hudson, *The Philosophy of Religion*, s. 209.

¹²⁹ Yuhanna 1/14. "Tanrısal Söz beden oldu, kayra ve gerçekte dolu olarak aramızda yaşadı...." Krş. Yuhanna 14/9., Yuhanna 10/30.

olduğunu bir şekilde kabul eder. Tanrı bedenleşmiştir ve yeryüzünde kendisini göstermiştir. Bedenleşmiş hayat vasıtasıyla belirli önermesel hakikatleri bildirmiştir.¹³⁰

Calvin, ne *Institutes*'da ne de diğer yazılarında bir vahiy tanımı yapar. Vahiy düşüncesi, Calvin'in yaşadığı dönemde bağımsız bir araştırma konusu edilmediği için, *Institutes*'da ayrı bir başlık altında, derinlemesine ele alınmamıştır. Calvin'in vahiy hakkındaki görüşlerini bir araya getirmek için, yazılarındaki muhtelif pasajlara müracaat etmek gerekir. Bununla birlikte, vahiy konusunun, özellikle Kitab-ı Mukaddes'in otoritesi çerçevesinde ele alındığı görülür.¹³¹ Bunun sebebi, Reform dönemindeki tartışmaların, Kitab-ı Mukaddes'in otoritesi ve Kutsal Metinlerin doğru anlaşılması üzerine odaklanmış olmasıdır. Reform teolojisi, Kitab-ı Mukaddes'in otoritesine vurgu yapar. Dolayısıyla vahyin mahiyeti hususunda, Roma Katolik Kilisesi ile Calvin arasında derin farklılıkların olduğu söylenemez. Ayrılık, diğer reformcularda olduğu gibi, Calvin'de de "Kitab-ı Mukaddes otoritesini Kilise'den değil, Tanrı'dan alır"¹³² düşüncesinden kaynaklanır.

Hristiyanlığın temel dogması, bilindiği gibi, Tanrı'nın kendisini İsa Mesih'te ifşa etmiş olmasıdır. Vahiyden anlaşılan en genel anlamıyla budur. İster önerme merkezli olsun, isterse kişi merkezli vahiy anlayışına sahip olsun, bir Hristiyanın bu dogmayı inkâr etmesi beklenemez. Calvin'e baktığımızda vahiy, ilahi olarak doğrulanmış hakikatlerin kişiye bildirilmesi işlemidir. Vahyin, Tanrı tarafından verildiğini varsayar. Vahiy, doğru önermelerin veya doktrinlerin Tanrı tarafından insana bildirilmesidir. Fakat vahiy, öncelikle İsa Mesih'in kişiliğinde tezahür eder. Buna tanıklık eden Kitab-ı Mukaddes'tir. Bu bağlamda Calvin adına vahiy şöyle tanımlayabiliriz. Vahiy, Tanrı'nın kendisini, Kitab-ı Mukaddes'in özü olan İsa Mesih'te ifşa etmesidir.

Calvin, vahiy anlayışını Kitab-ı Mukaddes ile temellendirir. Vahiy ile Kitab-ı Mukaddes'i aynileştiren Calvin, Kitab-ı Mukaddes'i, Tanrı'nın Sözü olarak isimlendirir.¹³³ Calvin, Tanrı'nın Sözü ile Kitab-ı Mukaddes'i, başka bir deyişle İsa Mesih ile teolojik önermelerden oluşan Kutsal Metinleri birbirinden ayrı

¹³⁰ Richard Swinburne, *Revelation From Metaphor to Analogy*, Oxford, Clarendon Press, 1992, s. 2.

¹³¹ *Institutes*'da ağırlıklı olarak vahiy olgusu ile ilgili anlatımların ve açıklamaların yapıldığı bölümler tespitimize göre şunlardır: *Kitap 1, Bölüm 6-9; Kitap 3, Bölüm 1-2; Kitap 4, Bölüm 8.*

¹³² *Institutes*, 1. 7. 1.

¹³³ *Institutes*, 1. 6. 1.

düşünmemektedir. Calvine göre, Kutsal Metinler, Tanrı'nın Sözünden bahsettiğinde, sadece ilahi ifadeleri kastetmemektedir. Tanrı'nın Sözü, Tanrı ile beraber olan ezeli ve ebedi Hikmettir. Bu bağlamda Calvin, İsa Mesih'i Kitab-ı Mukaddes'in özü olarak nitelendirir.

Kitab-ı Mukaddes'in otoritesi doktrini, Calvin için çok önemlidir. Çünkü o, tüm biblisizmini¹³⁴ bu temel üzerine inşa eder. Kitab-ı Mukaddes bir hakikat yasasıdır ve tek kaynaktır.¹³⁵ Şu sözler ona aittir: "Doktrin sürekli genişletilirken, hakikati tüm çağlar boyunca kaim olsun diye Tanrı, Kilise Babalarına teslim etmiş olduğu aynı vahiylerin (oracles)¹³⁶ kayıt altına alınmasını takdir etti ve bundan hoşnut oldu. Bu amaçla Yasa duyuruldu, ve ardından Yasanın yorumcuları olarak peygamberler ilave olundu."¹³⁷ "Kitab-ı Mukaddes'e tümüyle uyulmalıdır.....Göksel bir doktrin ihtiva eder."¹³⁸

Calvin, Kitab-ı Mukaddes'i vahyin kaynağı ve vasıtası olarak gördüğü için, Kutsal Metinlerin açık öğretisi üzerine yoğunlaşmıştır. Kitab-ı Mukaddes'in öğretisini, ilahi ve hatadan münezzehtir olarak kabul eder. Kutsal Metnin hatadan münezzehtir olduğunu göstermek için ilham öğretisine başvurur. Calvin'in ilhama dayalı Kitab-ı Mukaddes doktrinde üç unsur bulunur:

1. Kitab-ı Mukaddes, ilham edilmiş Tanrı Sözüdür.¹³⁹
2. Kitab-ı Mukaddes, beşerî lisan ile vahyedilmiş Tanrı Sözüdür.¹⁴⁰
3. Kitab-ı Mukaddes, Kutsal Ruh'un iç tanıklığı yoluyla inanan kişi nezdinde doğrulanır.¹⁴¹

Calvine göre, Tanrı'nın Sözü olarak Kitab-ı Mukaddes'e iman etmek, Kutsal Ruh'un tanıklığı ile güvence altına alınır. Kutsal Metinlerin ilahi olarak ilham edilmiş olduğuna inanması, Kitab-ı Mukaddes'in yanılmazlığının ve otoritesinin temeli olmaktadır.¹⁴² Calvin'in Kitab-ı Mukaddes doktrinde, otoritenin mutlaklığı açık şekilde ifadesini bulur. Fakat bu otorite, sadece Kutsal Ruh'un, Kitab-ı Mukaddes'in

¹³⁴ Kitab-ı Mukaddes'in lafzi yorumlanması.

¹³⁵ Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, ed. by Carl E. Broaten, New York: Thouchstone Book, 1968, s.224.

¹³⁶ *Oracle*, vahye ilişkin bir telaffuzdur. Vahyedilmiş bir hakikattir. Vahye ilişkin karakteri tümüyle sözlerden ibarettir. Sözler, önermeleri oluşturur. Dolayısıyla önermeyi telaffuz eden Tanrı'dır.

¹³⁷ *Institutes*, 1. 6. 2.

¹³⁸ *Institutes*, 1. 7. 4.

¹³⁹ *Institutes*, 1. 8. 1.

¹⁴⁰ *Institutes*, 1. 8. 2.

¹⁴¹ *Institutes*, 1. 7. 4.

¹⁴² McDonald, *Ideas of Revelation*, s. 210.

mutlak hakikati içerdiğine tanıklık ettiği kişiler için mutlaktır. Kutsal Ruh'un tanıklığı vuku bulmadan, Kitab-ı Mukaddes'in otoriter bir kitap olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁴³ Calvin'in, Kitab-ı Mukaddes'in otoritesi meselesinde, Kutsal Ruh'a biçtiği rol, vahiy bilgisi doktrini ile de yakından ilişkilidir. Şöyle ki: Reform döneminde, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'dan gelen güvenilir vahiy olduğunu nasıl biliriz? sorusu gündemdedir. Roma Kilisesinin otoritesini reddeden Calvin için ihtiyacımız olan tüm bilgi Kitab-ı Mukaddes'te mevcuttur. Kitab-ı Mukaddes'in güvenilir olduğu bilgisini veren ise Kilise değil, Kutsal Ruh'un kalplerdeki tanıklığıdır. Bu durumda Kilisenin yerini Kutsal Ruh almıştır.¹⁴⁴

Calvin'e göre, Tanrı'nın Sözü ve Kutsal Ruh, Tanrı'nın vahiy doktrininin birbirini tamamlayan iki parçasıdır. Calvin, Kitab-ı Mukaddes'e, Ruh'tan ayrı olarak müracaat edilmesine şiddetle karşı çıkar. Kitab-ı Mukaddes'e, Kutsal Ruh'tan ayrı olarak müracaat edilmesinin sonucu, literal olarak ilham edilmişliğin inkarıdır. Calvin, Söz'den ayrı olarak Kutsal Ruh'a başvurmayı da sakıncalı görür. Bunun sonucu radikalizmdir.¹⁴⁵ Kutsal Ruh'un iç tanıklığından bahsetmek, Calvin'in Kutsal Ruh'ta, biblikal söze ek olarak, doğrudan doğruya vahyin tecrübi kaynağını bulduğunu ima ediyor gözükebilir. Fakat durum böyle değildir. Calvin, radikal reformcuların çoşumculuğuna¹⁴⁶ karşıdır. Calvin'e göre, Kutsal Ruh, Kitab-ı Mukaddes'in söylediğinden başkasını ilham etmez.¹⁴⁷

Kitab-ı Mukaddes'in otoritesine ait düşünce şu olgudan elde edilir. Kitab-ı Mukaddes, Kutsal Ruh'un diktesi altında yazılmıştır. Kutsal Ruh'un diktesi tabiri, Kutsal Metinlerin kelimesi kelimesine ilham edilmiş oldukları sonucuna bizi götürür. Kişi merkezli vahiy anlayışını savunan Tillich, bunu Protestan ilkenin bir ihlali olarak görür. O'na göre, Calvin bu ilkeyi ihlal etmiştir.¹⁴⁸

Calvin'in Kitab-ı Mukaddes'in literal olarak ilham edilmişliği düşüncesini benimsediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Her şeyden önce, o dönem Hıristiyanları

¹⁴³ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 275.

¹⁴⁴ C. Stephen Evans, *The Historical Christ and Jesus of Faith*, Oxford: Clarendon Press, 1996, s.260.

¹⁴⁵ Partee, *Calvin and Classical Philosophy*, s. 14.

¹⁴⁶ Coşumculuk kavramını, İngilizce 'enthusiasm' kelimesi için kullandık. "Antik Yunan'da, Platon, Phytagoras ve Plotinus gibi filozoflarda ve bu arada tek Tanrılı dinlerde görülen ve bireyin, uzun hazırlıkların ardından, gizemli bir esrime, kendinden geçme ve çoşum hali içinde Tanrı'ya ulaştığını, bütün bir Tanrısal hakikati sezdiğini ve gerçekliğin özünü doğrudan ve aracısız olarak kavradığını öne süren anlayış." Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s. 183.

¹⁴⁷ Dulles, *Models of Revelation*, s. 76.

¹⁴⁸ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 275. "Protestan ilke" Tillich düşüncesinin temel kavramlarından biridir. Bkz: Paul Tillich, *The Protestant Era*, London, Nisbet & Co, 1951, s.239.

arasında bunun dışında bir görüşü ciddi bir şekilde dillendiren bir ilahiyatçıya rastlanmaz. Dahası, Castellio gibi, vahyin mahiyetine ilişkin bir tartışmaya girmemekle birlikte, Söz'ün mutlak otoritesini reddeden bazı hümanistler ve rasyonalistler sürekli dışlanmışlardır. Calvin, bu tür heretik düşüncelere karşı sert muhalefeti ile tanınır.¹⁴⁹

Calvin, havarileri, Mesih'in kalemleri olarak isimlendirir. Tanrı'nın vahiylerinin Kitab-ı Mukaddes'te olduğuna tanıklık eden Kutsal Ruh, birer insan olarak onlardan gelen her şeyin yerine geçmiştir.¹⁵⁰ "Havariler ve takipçileri arasındaki fark, havarilerin Kutsal Ruh'un emin ve otantik sekreterleri olmalarıdır. Bu yüzden onların yazdıkları, Tanrı'nın vahiyleri olarak kabul edilir."¹⁵¹ Calvin, Kitab-ı Mukaddes'in tümünün, Tanrı'nın ağzından yazıldığı konusunda önemle durur. Bugün Kalvinciliğin genel karakteristiklerinden biri olan, Eski Ahit ve Yeni Ahit arasında herhangi bir ayrıma gitmeme düşüncesi, bu anlayışın bir sonucudur.¹⁵²

Calvin'in vahiy anlayışında, "Tanrı'nın uygulanması" tabirini kullandığını ifade ettik. Bu durum, Tanrı'nın kendisini yaratılmış insanlara uygun hale getirmesi sürecine işaret eder. Tanrı bunu hem doğal hem de özel vahiy aracılığı ile yapar. Calvin, bu bağlamda, Tanrı'yı, bebeklerle bebek dili konuşan bir dadiya benzetir.¹⁵³ Kitab-ı Mukaddes de benzer şekilde bir tür bebek konuşmasıdır. Yine Calvin, Kitab-ı Mukaddes'i, zihnimizdeki bulanık şeyleri netleştiren bir gözlüğe benzetir.¹⁵⁴

Kitab-ı Mukaddes'in, ilham edilmiş bebek konuşması ve gözlük şeklindeki bu iki farklı imajı, Calvin'in, teolojiye yüklediği iki önemli vazifeye işaret eder. Birincisi, doğru teoloji, Kitab-ı Mukaddes'teki, Tanrı'nın vahyine son derece saygılı olmalıdır. İçindeki her bilgiyi derinlemesine tefekkür eder. Kitab-ı Mukaddes mutlak olarak yeterlidir; başka kaynak aramaya gerek yoktur. İkincisi, teoloji boş spekülasyonlarla uğraşmamalıdır. Meşru olarak bilebileceğimiz şeylerle, yani Kutsal Metinlerdeki vahyin verilerine bağlı kalmalıdır.¹⁵⁵

¹⁴⁹ McDonald, *Ideas of Revelation*, s.210.

¹⁵⁰ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 275.

¹⁵¹ *Institutes*, 4. 8. 9.

¹⁵² Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 275.

¹⁵³ *Institutes*, 1. 13. 1.

¹⁵⁴ *Institutes*, 1. 6. 1.

¹⁵⁵ George, *Theology of Reformers*, s.193.

Calvin, ne yaratılıştaki¹⁵⁶ ne de Kitab-ı Mukaddes'teki¹⁵⁷ vahyin objektif açıklığından şüphe eder. Anlama hataları, vahyin yetersizliğinden değil, günahın akli köreltmesinin bir sonucudur. Calvin'e göre, Kitab-ı Mukaddes'teki mantıksal çelişkiler, günahkâr aklın tespit ettiği görünüşteki çelişkilerdir. Calvin, bunları çözmek için bir çaba harcamaz.¹⁵⁸ Calvin, vahyin kavranabilir olduğunu düşünür. Ancak bunun için imanlı olmayı şart koşar. İmanın yardımı olmaksızın vahyin anlaşılmasını mümkün görmez.¹⁵⁹ Şöyle der: "sağlam zihne sahip insanlar göreceklere ki, hepsi, Tanrı'nın ağzından sâdır olmuştur."¹⁶⁰ "İmansızların, Kitab-ı Mukaddes'in sadece seçilmişlere ihsan ettiği gizli vahye nüfuz ettikleri ölçüde ilerleme sağlayacakları düşüncesini reddediyorum."¹⁶¹ Böylece Calvin, Kitab-ı Mukaddes'i, ilahi olarak bildirilen doğruların yazılı olduğu ve tüm insanların malumat edinebilecekleri bir kitap olarak görmesine rağmen, vahyin etki alanını, seçilmişlere has kılmaktadır.

Calvin'in düşüncesinde, Tanrı hakkındaki bilgi, insanın Tanrı'nın vahyi hakkındaki bilgisidir.¹⁶² Kitab-ı Mukaddes, Yaratıcı Tanrı hakkındaki bilgiyi desteklemek için kullanılırken; iman, Kurtarıcı Tanrı hakkındaki bilgiyi desteklemek için kullanılır.¹⁶³ Kurtarıcı vahiy, Kutsal Metinlerin aracılığı ile bilinir. Calvin'in tüm yazıları ilahi mesajı öğretmeye yöneliktir. Kitab-ı Mukaddes şerhleri, Kutsal Metinlerin yorumundan çok açıklamasıdır. *Institutes*, Kutsal Metinlerden derlenen ve bir düzene sokulan ilahi mesajdan oluşur.¹⁶⁴ Bununla birlikte Calvin, Kurtarıcı Tanrı hakkında, Kitab-ı Mukaddes'ten elde edilen bilişsel bilginin de kurtuluşa götürmede yeterli olmadığı düşüncesindedir. İmanı, seçilmişlerin kalplerine yerleştiren Kutsal Ruh, aynı zamanda, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'dan geldiğine tanıklık ederek inananları ikna etmektedir.

Sonuç

¹⁵⁶ *Institutes*, 1. 6. 1.

¹⁵⁷ *Institutes*, 1. 7. 2.

¹⁵⁸ Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, s. 39.

¹⁵⁹ David C. Steinmetz, *Calvin in Context*, New York: Oxford University Press, 1995, s. 144.

¹⁶⁰ *Institutes*, 1. 8. 7.

¹⁶¹ *Institutes*, 3. 2. 12.

¹⁶² Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, s. 249.

¹⁶³ Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, s. 255.

¹⁶⁴ Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, s. 251.

Calvin, ikinci nesil reformculardan olmasına rağmen, Reformasyonun savunduğu prensiplerin sistemli hale getirilmesinde son derece etkili olmuştur. Calvin'in genel olarak fikirlerine bakıldığında, onun Pavlus ve Augustine'nin klasik ve sıkı bir takipçisi olduğu anlaşılmaktadır.

John Hick, önermesel olmayan vahiy anlayışının köklerinin, Calvin'in de aralarında bulunduğu Reformculara kadar gittiğini ifade eder.¹⁶⁵ Hick bu konuda kısmen haklıdır. Çünkü diğer reformcular gibi, Calvin de Kilisenin otoritesinin kabulünden ziyade kişisel tecrübeye vurgu yapmıştır. İmanın, ilahi önermelerin tasdikinden ibaret olmadığını, tinsel bir birleşme olduğunu düşünmüştür. Fakat vahiy de bedenleşmiş kelimadan/sözden ibaret görmemiştir.

Calvin'in amacı, teolojisini sadece Kutsal Metinlerin öğretisine dayandırmaktır. Teolojik Düşüncesine rehberlik eden, Kitab-ı Mukaddes'te kayıt altına alınmış, Tanrı'nın sözleridir. Bunun dışındaki tüm rehberleri reddeder. Bu, yeterli ve otoriter tek bilgi kaynağının ya da yargı merciinin, Kitab-ı Mukaddes olduğu anlamına gelir. Aslında bu durum, Calvin'in teolojisinin tutarlılığını ve bu teolojinin Hristiyanlığın Tanrı'sının mesajına uygunluğunu değerlendirmede bize ışık tutucudur. Tanrı'nın sözlerine sadık kalıp kalmamasına göre Calvin'nin teolojisi, bir eleştiriye tabi tutulabilir. Ancak her yorum gibi, bu da sübjektif bir yorum olacaktır. Bir diğer konu ise Kitab-ı Mukaddes'in içindeki çelişkilerin ve paradoksların mevcudiyeti, Hristiyan bir teoloğu içinden çıkamayacağı bir labirente sokacaktır. Dolayısıyla, Hristiyanlığın farklılık arzeden tüm teolojik yorumları, içinde paradokslar ve çelişkiler barındıracaktır. Bu, hiç kuşkusuz Calvin'in teolojisi için de geçerlidir. Calvin, en azından bu konuda dürüsttür; paradoksların görünüşte olduğunu söylese de, bir labirent içinde bulunduğunu itiraf etmiştir. O buradan çıkış yolunu, imana sarılmakta bulmuştur.

Calvin, Katolik Kilisesinin tüm kurumlarına, Kitab-ı Mukaddes'e dayanmayan dogmalarına ve ritüellerine, Papanın otoritesine eleştiriler yöneltse de Cenevre'yi Protestanlığın Roma'sı haline getirmiştir. Otoritesi reddedilen Papa ve Roma Kilisesinin yerine ise otorite olarak Kitab-ı Mukaddes'i koymuştur.

Reformcular; Katolik teologları, Kitab-ı Mukaddes'i bir tür manevi hukuk kitabı, doktrinsel hakikatlerin bilgisini ve ahlaki davranışların ölçüsünü anlatan

¹⁶⁵ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 70.

Tanrısal bir yığıntı olarak görmekle suçlanmışlardır. Oysa Calvin'e göre Kitab-ı Mukaddes, sadece Tanrı hakkında bilgi veren değil, aynı zamanda Tanrı ile gerçek yakınlığın kurulmasına yol açan yeni hayatın yeni bir sığınma yeridir. İman ise, Tanrı'nın varlığına ve Mesih'le ilgili rivayetlerin doğruluğuna inanmaktan daha öte bir şeydir. İman, kişinin, Tanrı'nın hayatını değiştirebileceğini hissetmesidir.

Calvin kişisel tecrübeye vurgu yapsa da, literal anlamdaki sözlü ilhamı asla reddetmez. Dolayısıyla Calvin, önermesel vahiy anlayışı içinde mütalaa edilmelidir. Zaten o dönemde farklı bir anlayış söz konusu değildir. Hatta denebilir ki önermesel vahiy anlayışı en iyi şekilde, Calvin tarafından *Institutes'* da ortaya konmuştur.

Kaynakça

Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara: Seba Yayınları, 1997.

Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, I-II vol., ed. by J. T. McNeil, translated by F. L Battles, Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

Calvin, John, *Instruction in Faith*, translated and edited by Paul T. Fuhrmann, Westminster: John Knox Press, 1992.

Calvin, John, *Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition* http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/comm_index.htm. (Son Güncelleme: 06/ 11/ 2018).

Calvin, John, *Letters of John Calvin*, ed. Jules Bonnet, Pennsylvania: The Banner of Trust, 1980.

Calvin, John, *Calvin: Theological Treatises*. trans. by J.K.S. Reid, Philadelphia: The Westminster Press, 1954.

Calvin, John, *On God And Political Thought*, ed. by, John T. McNeill, New York: Macmillan Publishing Company, 1950.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Paradigma, 1999.

De Moor, Leonard, "John Calvin's View of Revelation", *Evangelical Quarterly*, vol. 3, 1931.

Deniz, Osman Murat, *Akı-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Dowey, Edward A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, Columbia University Press, 1952.

Dulles, Avery, *Models Of Revelation*, New York:Orbis Books, 1996.

Ebeling, Gerard, *Word of Faith*, trans. by, James W. Leitch, Philadelphia: The Westminster Press, 1963.

Evans, C. Stephen, *The Historical Christ and The Jesus of Faith*, Oxford: Clerndon Press, 1996.

George, Timothy, *Theology of Reformers*, Nashville: Broadman Press, 1988.

Gore, R. J., "Calvin's Doctrine of Revelation", *Reformation Review*, vol. 26, 1981.

Helm, Paul, *Calvin and Calvinists*, Bodmin, Cornwall: MPG Books, 1998.

Helm, Paul, "John Calvin, The Sensus Divinitatis, and The Neotic Effect of Sin" *International Journal for Philosophy of Religion*, 43, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 1998.

Hick, John, "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, vol. VII. London, 1967.

Hick, John, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963.

Hudson, Yeager, *The Philosophy of Religion*, California: Mayfield Publishing Company, 1991.

İncil Turkish/English New Testament, New International Version, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1999.

Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara: A. Ü. İ. F. Yayınları, 2002.

Kitab-ı Mukaddes, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1996.

McDonald, Hugh Dermot, *Ideas of Revelation: An Historical Study, A.D. 1700 to A.D. 1860*, London: Mcmillian, 1959.

Niesel, Wilhelm, *The Theology of Calvin*, trans. by, Herald Knight, Philadelphia: The Westminster Press, 1956.

Olgun, Hakan, *Luther ve Reformu*, Ankara: Fecr, 2001.

Parker, T. H. L., *Portrait of Calvin*, Philadelphia: The Westminster Pres, 1954.

Parker, T. H. L., *Calvin: An Introduction to His Thought*, London: Wellington House, 1995.

Partee, Charles, *Calvin and Classical Philosophy*, Leiden: E. J. Brill, 1977.

Reardon, Bernard, *Religious Thought in The Reformation*, London: Longman, 1992.

Steinmetz, David C., *Calvin in Context*, New York: Oxford University Press, 1995.

Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Clarendon, Oxford: Clarendon Press, 1983.

Swinburne, Richard, *Revelation From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Tillich, Paul, *A History of Christian Thought*, ed. by Carl E. Broaten, New York: Thouchstone Book, 1968.

Tillich, Paul, *The Protestant Era*, London, Nisbet & Co, 1951.

Ward, Keith, *Religion and Revelation in the World's Religions*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

Wendel, François, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, trans by Philip Mairet, London: Colins, 1963.

Zweig, Stefan, *Vicdan Zorbalığı Karşı, Ya da Castello Calvin'e*, İstanbul: Can Yayınları, 2014.

Endülüs Şairlerinden Hazim El-Kartâcennî'nin Sübhâniye Kasidesinde Yapısal Bütünlük

Adnan ARSLAN*

Özet

Hicri 7. yüzyıl'ın önde gelen Endülüs şairlerinden ve edebiyat eleştirmenlerinden olan Kartâcennî, edebiyat eleştirisi alanında telif etmiş olduğu Minhâcu'l- Buleğâ adlı eserinde, Aristo gibi antik Yunan filozoflarının edebiyat eleştirilerinden istifade ederek özgün bir eleştiri yöntemi ortaya koymuştur. Arap edebiyatının batı birikimini özümseyerek şiire biçim bakımından yeni açılımlar sunduğu Endülüs edebiyatının duayen isimlerinden Kartâcennî, edebi yapıtların amacının "gerçeği olduğu gibi yansıtması" teorisinden hareketle şiirde mana bütünlüğü ilkesini savunmuş ve şiirin tüm unsurlarıyla bu yapısal bütünlüğü sağlamanın önemine vurgu yapmıştır. Bu makale, Kartâcennî'nin bu teorisini üzerinde başarılı bir şekilde uyguladığını düşündüğümüz "Sübhâniye" kasidesini araştıracaktır. Giriş bölümünde şairin hayatı hakkında kısa bir bilgi verilecektir. Birinci bölümde Kartâcennî'nin Minhâcu'l-Büleğâ eserindeki "yapısal bütünlük" konusu ele alınacaktır. İkinci bölümde ise, yapısal bütünlüğün bahsedilen kasidede nasıl işlendiği incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, Endülüs Edebiyatı, Hâzım el-Kartâcennî, Sübhâniye Kasidesi

The Structural Integrity in Suphaniye Qaside For Hazim Al-Kartacame From Andalus Poets

Abstract

Kartacani, one of the leading 7th-century Andalusian poets and literary critics, has published a unique method of criticism in his work Minhâcu'l-Bulaga, which he has written in the field of literary criticism, benefiting from literary criticisms of ancient Greek physiologists such as Aristotle. Kartacenni, one of the veteran names of Andalusian literature, who has begun to open new ways in terms of poetry by assimilating the western accumulation of Arabic literature, advocated the principle of unity in poetry with the motive of the purpose of literary works as "reflecting the truth as it is" and emphasized the necessity of providing this structural integrity with all elements of poetry. This article will investigate the "Subhaniye" shades where Kartacani thought that he successfully applied this theory. At the introduction, a brief information about the life of the poet will be given. In the first part, the "structural

* Dr. Öğretim Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı.

integrity" of Kartacani's work *Minhâcu'l-Bulega* will be discussed. In the second part, it will be examined how the structural integrity is handled by the said kaside.

Keywords: Arab Poetry, Andalus Literature, Hazim al-Kartacani, Suphaniye Qaside

Giriş

Varlık âleminde kendine ait yeri olan her nesnenin, tüm varlığı etraflica kuşatan ve akıllara hayret veren kusursuz düzende bir görevi vardır. "Nazarını âleme gönder. Bir noksanlık görebilir misin?" ayeti¹ evren şümul bu harika düzene dikkati çevirmekte ve bu düzenin, âlemi teşkil eden her bir ferdinde hükümran olduğunu ifade etmektedir.

Antik Yunan filozofu Platon'dan itibaren süregelen anlayışa göre sanatın yüklendiği misyon, işte bu evren şümul düzeni en güzel bir şekilde yansıtmaktır.² Resim, şiir, heykeltraşlık gibi sanat dallarından her birinin varabileceği kemal nokta, yaratılmış olanın üzerindeki mutlak estetiği yansıtabilmek, beşeri duygulara ilahi güzellikten gelen deyim yerinde ise sinyalleri nokta atışı ile gönderebilmektir.³ Sanat ve edebiyat varlık ile duygularımız arasındaki doğal bağlantıyı kurabilmek ve gerçeğin ruh aynamızda en berrak bir şekilde bulanıklığa meydan vermeden parlamasına imkân tanyabilmek için vardır.

Platon tarafından ortaya konulan ve Aristo ile olgunlaştırılan yansıtmacı kuram, -bilimin tabiatı gereği dil, din ve kültür farklılıklarından gelen engelleri aşarak-, hicri ikinci yüzyıldan itibaren Arap edebiyatını da etkilemiştir. Arap edebiyatının antik Yunan felsefesinden etkilenme sürecinin Abbasiler dönemindeki tercüme hareketleri ile başlamış olduğu bilinmektedir.⁴

Aristo'nun *Poetika'sının*, mantıkla ilgili bir eseri olduğu düşüncesinden dolayı Arap belagatçıları bu eserden haberdar olamamışlardır. Hicri yedinci yüzyıla

¹ Mülk, 67/3.

² Bkz. Cebrail Ötügen, "Sanat Yapıtına Yaklaşım Biçimleri", *Sanat ve Tasarım Dergisi*, sayı 2, s. 159-178.

³ Platon, evrenin "düzen-oran ve simetri" bağlamında mükemmel bir ahenk ile yaratıldığından bahsetmiş, sanatın da bu eşsiz düzeni taklit etme rolüne işaret etmiştir. Ancak bazı araştırmacılara göre Platon'un sanat anlayışı kalıp ifadelerle formüle edilecek kadar dar değildir. Sanatın taklit olduğu "mimemis" anlayışı, filozofun düşünce dünyasında evrim geçirmiştir. Kartaceni'nin şiire bakışı Aristo ve dolayısıyla Platon'un sanat anlayışı ile ilişkili olduğu için bu konudaki kaynaklar bu çalışmaya yardımcı olacaktır. Bu konuda ayrıntı için bkz: Emir Ülger, "Platon'un Sanat Kuramının Düşünsel Evrimi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2013 Güz, sayı:16, s. 15-28; Zehragül Aşkın, Feyruze Cılız, "Platon'da Güzel, Aletheia ve Sanat İlişkisi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6/1 (2016): 195-209; Muharrem Hafız, "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi", *Journal of Islamic Research*, 26/1 (2015): 45-52.

⁴ İbn Sinâ, Farabi ve İbn Rüşd İslam filozoflarının Aristo'nun poetikasından etkilendikleri ve yansıtmacı kuramın bu isimler üzerinden Arap edebiyatına geçtiğine dair ayrıntı için bkz: Halim Öznurhan, "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2004): 257-284.

gelindiğinde ise Hâzım el-Kartâcennî, İbn Sinâ ve Farâbî gibi filozofların dışında Aristo'nun *Poetika*'sıyla ilgilenmiş ve onun sanat ve edebiyata bakışını Klasik Arap şiirine olduğu gibi uygulamıştır.⁵ Kartâcennî, Türkiye'de doktora düzeyinde hakkında tek akademik çalışması olan Öznurhan'a göre Yunan şiir anlayışını Arap şiiri ile sentezlemiş ve sistemli bir şekilde yeni şiir anlayışını ortaya koymuştur.⁶

Kartâcennî, üslup ve belagat felsefesi üzerine kendisinden önce yapılmış önemli çalışmalara vakıf olmuştur. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin "*cümle ya da cümle hükmünde kabul edilen dil birimlerindeki sentaks ilişkileri temeline oturan, cümleyle sınırlı nazım incelemesini, hapis olduğu sınırlarının dışına çıkartmış*" ve Aristoteles'in edebi yapıta bir bütün olarak bakan yaklaşımını benimsemiştir.⁷ Onun teorisine göre kaside, tüm unsurlarıyla birlikte, tam bir bütünlük halinde bulunmalıdır.

Şiirin bütününe göre beyitler, bir ifadedeki harfler gibidirler. Beyitlerden meydana gelen fasıllar, harflerden meydana gelen kelimeler gibidirler. Fasıllardan oluşan kasideler, tıpkı lafızlardan oluşan ibâreler gibidirler. Lafızlar güzel olduğunda ibâreler güzel olduğu gibi, fasıllar güzel olduğunda da kaside güzel olur. Kelimenin güzelliğinde iki şey göz önünde tutulur. Birisi kelimenin ögesine ve kendisine bağlı, diğeryise ona delâlet eden anlama bağlıdır. Fasıllarda da durum böyledir. Kendisine, yapısına, konumuna bağlı hususlarda göz önüne alınan şeyler ve fasılların içerdiği niteliklerde göz önüne alınan şeyler vardır.⁸

Kasideyi oluşturan fasılların uyumlu olması, düzeninin bozuk olmaması ve her beytin kendi başına bağımsız olduğu havasının verilmemesi ve fasılların önem sıralamasına göre yerini alması gerekmektedir.⁹ Araştırmanın ikinci bölümünde şiirin nitelikli olması ve insanın duygularında etki uyandırabilmesi için gerekli gördüğü bu yapısal bütünlüğü, divanındaki 115 beyitlik bir kasidesinde nasıl uyguladığı ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda kasidede yapısal bütünlük ile paralel diğer unsurlara da yer verilecektir. Bütünlük ile doğrudan alakalı olmayan dil ve üslup özelliklerine de yer verilecektir.

⁵ Öznurhan, "Aristoteles *Poetika*'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları", s. 280.

⁶ Öznurhan, *Hazim el-Kartâcennî Arap Dili ve Belagatı Şiiri ve Edebi Tenkidi Hakkında Görüşleri*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004.

⁷ Celalettin Divlekçi, "Tarihsel Süreç İçerisinde Üsluba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi-II", *AÜİFD*, 1 (2008), s. 234. (223-252).

⁸ Hâzım Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bülegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*, tah: Muhammed el-Habib b. Hûca, Dâru'l- Garbî'l-İslâmî, ty., s. 287. (Çeviri Halim Öznurhan'a aittir.)

⁹ Öznurhan, *Hâzım el-Kartâcennî*, s. 188-189.

1. Şairin Kısa Hayatı

Hâzım b. Muhammed b. Hâzım el-Ensârî b. el-Hasen b. Muhammed b. Halef b. Heniyiddîn Ebu'l-Hasen el-Kartâcennî, 608 yılında Tunus'ta dünyaya gelmiştir. Belâgat ve beyan alanında telif etmiş olduğu *Minhâcu'l-Bülagâ* adlı eseri ile etkin bir edebiyat eleştirmeni olan ismini duyurmuştur. Nahiv alanında yazmış olduğu *Kasidetu'l-mîmiyye* adlı çalışması bulunmaktadır. 684 yılında vefat etmiştir.¹⁰

2. Tesbih Kasidesi: Kaside-i Sübhaniyye

Kartâcennî'ye ait 'Kaside-i subhâniyye' isimli şiir metni 115 dizeden oluşmaktadır. Dizelerden 108'i Yüce Allah'ı tesbihe/ 'noksanlıklardan uzak tutmaya' tahsis edilmiştir. Nitekim son yedi dize müstesna metinde من سبحان 'Allah'ım seni noksanlıklardan uzak tutarım' ifadesi tekrarlanmaktadır. Aynı zamanda metnin revî harfi 'mîm'dir. Bu bakımdan metne 'el-Mîmiyyetu's-subhâniyye' başlığı da uygun düşmektedir. Şair dizelere şu matla ile başlar:

تسبيح حمدٍ بما أولى من النعم¹¹

سبحان من سبحته ألسن الأمم

*Ulusların dilleriyle tesbih ettiği Yüce Allah'ı her tür noksanlıktan uzak tutarım/
Bahsetmiş olduğu nimetlere karşın hamd/övgü tesbihiyle*

Çalışmada Kartâcennî'nin üzerinde önemle durduğu yapısal bütünlük tüm unsurlarıyla kendini göstermektedir. Burada söz konusu yapısal bütünlüğü oluşturan unsurlar başlıklar altında ele alınacaktır.

A. Fasıllar Arası Bütünlük

Şairimiz, şiir teorisi üzerine telif etmiş olduğu *Minhâcu'l- buleğâ* adlı eserinde değindiği üzere, kaside makul ölçülerde fasıllara ayrılmalı ve kendi içinde konu bütünlüğü oluşturmalıdır. Her bir fasıl diğeri ile içerik bakımından ilişkili olmalıdır.¹² Harflerin kelimeyi, kelimenin de cümleyi oluşturduğu gibi kasidenin de

¹⁰ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifîn*, Medresetu't-târîhi'l-Arabî, İstanbul, 1951, I, 260. Kartâcennî'nin hayatı ve edebî kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Durmuş, "Kartacennî", Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, C: 24, İstanbul, 2001, s. 518-519; Hüriye Revvâk, *Maksûratu Hâzım el-Kartâcennî ve madmûnuhâ ve teşkiluhâ'l-cemâli*, (Doktora Tezi), Câmîatu'l-Hâc Hadır, Kulliyetu'l-âdâb ve'l-ulûmil'-İslâmiyye, el-Cezâyir, 2009-2010; Bekûş İsâ, *Mâhiyyetu's-şî'r fî binâi'l-kasîde lede'l-Hâzım el-Kartâcennî*, (Yüksek lisans Tezi), el-Cumhûriyyetu'l-Cezâiriyyetu't-Dimukrâtiyye, Kulliyetu'l-âdâb, el-Cezâyir, 2013-2014.

¹¹ Hâzım Kartâcennî, *Dîvânü Hâzım el-Kartâcennî* (tah: Osmân el-Ka'âk), Dârü's-sekâfe, Beyrut, ty., s. 98.

¹² Hâzım Kartâcennî, *Minhâc*, s. 287.

her bir parçası, verilmek istenen anlam bütünlüğünü korumak ve pekiştirmek durumundadır.

Bu esasa göre kaside, kendi içinde fasıllara ayrılmış ve buna göre üslup belirlenmiştir. İlk 25 beyit tekvin (yaratılış), sonraki 10 beyit insan ve insanın vazifesi, sonraki 10 beyit kıyamet, ahiret, hesap, sonraki 10 Kur'an ve nübüvvetin akli delilleri, sonraki yaklaşık 25 beyit Hz. peygamber s.a.v.'in mucizelerini zikir ile mehdiye, sonraki 20 beyit hac ibadetinin en önemli safahatı olan özel ibadet türleri ve son olarak kalan beyitlerde istiğfar ve dualardan müteşekkildir. Kaside tesbih ve hamd ile başlamakta ve istiğfar ile son bulmaktadır. Kasidenin matlai ve maktai arasındaki bu uyumun Nasr süresinden mülhem olduğunu söylemek mümkündür. Zira Nasr suresinde واستغفره بحمد ربك واستغفره ayeti ile "Rabbinin hamdi ile tesbih et ve ona istiğfar et" buyurulmaktadır. Bu kaside de matlaında tesbih ve hamd ile başlamış, maktanda ise istiğfar lafızlarıyla hitama ermiştir.

وأنشأ السحب منها في ذرى القمم¹³

سبحان من فجر الأنهار أسفلها

"Nehirleri menbalarından çıkaran ve onlardan dağların zirvelerinde bulutlar halk eden, Allah'ı her tür noksanlıktan uzak tutarım."

Metnin 20. sırasında yer alan yukarıdaki dizede şair, su unsurunun yer küredeki devir daimine dikkat çekmekte ve ilahi tasarrufa gönderme yapmak suretiyle bu durumu Yüce Allah'ı tesbihe vesile kılmaya çalışmaktadır.

Şair canlıların yaşaması için hayati önem arz eden suyun yeryüzündeki nehir yataklarından tazyikle çıkmasında, nehirden dökülen suların buharlaşmasında, dağların tepelerinde bulutlara dönüşmesinde ve yağmur halini alarak yeryüzüne inmesinde okunması gereken kudret ve rahmet tecellilerine dikkat çekmeye çalışmaktadır.

Buna göre, canlıların yaşaması için zaruri ihtiyaç suyun yeryüzündeki kaynaklarına (nehir yataklarına) أسفلها diyerek işaret ettiği gibi, nehirlerin daha sonra denize dökülerek buharlaşması ve dağların başlarında في ذرى القمم bulutlara dönüşmesi ve yağmur olarak geri dönmesindeki kudret ve rahmet tecellilerini göstermek istemektedir. Dizede şair, suların nehir yataklarından tazyikle fıskırmasını göstermek için في ذرى القمم fiilini kullanmak suretiyle ifade etme cihetine gitmektedir. Aslında şair فجر fiilini kullanmakla suların yer altından tazyikle çıkma olgusunu zihinlere yaklaştırmayı

¹³ Kartâcennî, *Divân*, s. 99.

amaçlamaktadır. Aynı zamanda şair, suların denizlere dökülme ve bulutlara dönüşerek tekrar yeryüzüne su olarak geri dönme şeklindeki devir daimini hazretmiştir. Şair bununla sulara meydana gelen söz konusu devir daimin tasavvurunu zihinlere bırakmayı amaçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında dize, itnâplı bir ifade yerine icâzı tercih etmiştir.

Dünya ve içindeki varlıkların Allah'ın isim ve sıfatlarını göstermesi bakımından bir değeri olduğunu ima eden şairimiz, dünya hayatının süslü oluşundan dolayı yaşama yüzünü tamamen dönerek ebedi yaşamı unutmaya ihtimali bulunan insanı ikaz etmek üzere birden dünya hayatının faniliğinden bahsedecektir. Bu bakımdan mananın akışında Kur'an'dan ilham alınan bir ahengin bulunduğu görülmektedir. Tekrar edecek olursak bir taraftan dünyanın Allah'a bakan yönüyle kıymetli oluşuna yapılan vurgudan sonra insanın dünyaya taparcasına çalışmaya dalması, gençliğine ve sağlığına güvenmesi ile yoldan sapması tehlikesi bulunmaktadır. Şair bu tehlikenin farkındadır. Bu yüzden yaratılmışların Allah'ı tespih etmesine yer verdikten sonra bir anda şu beyitlere yer vermiştir:

سبحانَ مَنْ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ وَرَدَّهُ بَعْدَ أَمْشَاجٍ إِلَى رَمَمٍ

İnsanı "alak"tan yaratmış ve sonrasında onu tohumdan enkaza dönüştürmüş olan Allah'ı her tür noksanlıktan uzak tutarım.

İnsan yaratılış itibarıyla güzel bulduğu dünyaya bağlanmaya eğilimlidir. Her gün sabit ve daim gördüğü dünya gibi kendini de kalıcı ve ebedi zanneder. Bundan dolayı bu fitratta yaratılan insanın ahireti ve vazifedar bir yolcu olduğunu unutarak dünyaya bağlanmaması gerekir. Kendisinin fani bir vazifedar olduğunu ona hatırlatmanın en kestirme yolu, kendi yaratılışına dikkati çevirmek ve bir alaktan yaratıldığı gibi sonunda da çürüyüp dağılacak bir cesede dönüşüp kokuşacağını hatırlatmaktır. Beyit, kalıcı görünen dünyadan istifade edecek ne daimî bir vücut ve ne de sabit bir ömür var olduğunun altını çizmektedir. Bir sonraki beytin, vücut misafirhanesinde misafir olan ruhun, bu yuvadan elbet bir gün çıkacağına dair vurguyu daha da güçlendirmek istediği anlaşılmaktadır:

سبحانَ مَنْ شَاءَ سَكَنَى الرُّوحَ فِي جَسَدٍ بَاقِيَ إِلَى أَمَدٍ لَا بَدَ مُخْتَرَمٍ

"Sonunda çürüyüp dağılması kaçınılmaz olan bir ceset içinde ruhu yerleştirmeyi murâd buyuran Allah'ı her tür noksanlıktan uzak tutarım"

Sadece insan değil, insanın yaşadığı misafirhanesi olan dünya dahi aslında var sandığımız bir “serap”tan ibarettir. Buna da vurgu yapılarak ibret ve seyir için yaratılmış dünyanın gerçekteki hali şöyle ifade edilir:

سبحانَ مَنْ جَعَلَ الدُّنْيَا وَصُورَتَهَا مِثْلَ الْخِيَالِ سَرَى وَالْعَيْشِ كَالْحَلْمِ

“Dünyayı ve onun suretini gece gelen hayal gibi, yaşamı da rüya gibi kılan Allah’ı her tür noksanlıktan uzak tutarım.”

Kaside önce dünyanın süslü bir şekilde yaratılmış olmasına dikkat çektikten sonra kalplerin bu dünyaya sadece ibret almak ve ahirete hazırlık yapmak için yönelmesi konusunda uyarıda bulunmuş, dünya hayatının faniliği üzerine vurguya başlamıştır. Ancak şair anlaşılan “fani dünya” vurgusunun da dengeli verilmesi gereğini düşünmektedir. Eğer insanlar dünyanın fani ve geçici oluşu konusuna odaklanır ve tekrar dirilme şuurunu ihmal ederlerse bu kez bu da bir ölçsüzlüktür. Bu yüzden şairimiz dünyanın faniliğinden sonra ahiretin varlığına vurgu yapmaya geçecektir:

سبحانَ مَنْ يَنْشُرُ الْمَوْتَى وَيُعِثُّهُمْ لِلْفَصْلِ مَا بَيْنَ ظَلَمٍ وَمَظْلَمٍ
سبحانَ مَنْ بَيَّنَّهُمْ بِالْعَدْلِ بِحُكْمٍ فِي يَوْمٍ لَهُ لَيْسَ غَيْرُ اللَّهِ مِنْ حُكْمٍ

“Zalim-mazlum, birbirini ayırmak üzere ölüleri toplayan ve diriltten Allah’ı her tür noksanlıktan uzak tutarım.”

Allah’tan başkasının hükmünün olmadığı öyle bir günde insanlar arasında hüküm veren Allah’ı her tür noksanlıktan uzak tutarım.”

Bundan sonra ahiret yurdu için çalışmanın ve ibadete, kulluğa yönelmenin önemi akla gelmektedir. Ancak kaside burada bu konuyu teğet geçmiştir. Ahiret için çalışmanın önemine vurgu yapmayı gereksiz bulduğu anlaşılmaktadır. Şairimize göre ibadet etmek ve yanlış yollara sapmamak için kul tabi ki her daim dikkatli olacaktır. Ancak ona göre bundan daha önemli bir husus vardır ki onun üzerinde durulmalıdır. Bu da kulun yaptığı ibadetlerle gururlanmaması ve kullukta kusur ettiği vakit de ümitsizliğe düşmemesidir. Meşhur tabirle “havf ve reca” ortasında dengeli bir düşünceye sahip olmasıdır. Hidayetin Allah’tan olduğu şuuruyla hareket etmesidir. İbadette muvaffak olmasıyla gururlanmaması; ayağı kayıp günahlara düştüğünde de ümitsizliğe kapılmamasıdır. Güvendiği ameli ve korktuğu günahı değil, tek dayanağı Allah’ın rahmet kapısı olması, ümitsizliğe düşmemesidir:

يَسْأَلُ عَفَا عَنِ الْإِثْمِ وَاللَّيْمِ

سُبْحَانَ مَنْ أَنْ يَسْأَلَ يَجْزِي الْمَسِيءَ وَإِنْ

“Dilediğinde kötülük yapmanı cezalandırıp, dilediğinde ise büyük ve küçük günahları işleyenleri affeden Allah, münezzehdir.”

مَفْتَحٌ لِلْبِرِّ أَيْ غَيْرِ مِنْبِهِمْ

سُبْحَانَ مَنْ بَابُ نِعْمَاهُ وَرَحْمَتِهِ

“Nimet ve rahmet kapısı mahlûkata kapalı değil, her daim açık olan Allah, münezzehdir.”

Şairimiz söz ümitsizliğe gelmişken, ümitvar olmak meselesini “Allah’ın affından ümit kesmek” bağlamından daha da genişleterek musibetler çerçevesinde ele almaktadır. Şairin yaşadığı dönem Endülüs’te parçalanmış devletçiklerin birbirleriyle amansız rekabet ve çekişme yaşadığı bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Anlaşılan “ümitsizliğe düşmemek” gerçeğinden bahsederken şairimizin derinlerinden gelen bir “birlik olma” ümitsizliği hissetmiş olmalıdır. Gelecek beyitler bu umutsuz ruh haletine bir tepki olarak söylenmiş benzemektedir:

رَفَقٌ يَصِيرُ حَرْبَ الدَّهْرِ كَالسَّلَامِ

سُبْحَانَ مَنْ عِنْدَهُ فِي كُلِّ فَادِحَةٍ

“Her musibette, uzun süren savaşı barışa döndüren bir merhameti olan Allah, münezzehdir.”

Savaşı barışa çevirecek olan Allah’ın kudreti nihayetsizdir. Lakin buna olan imanına kuvvet verecek şeylere ihtiyaç bulunmaktadır. Gelecek beyitler, müminin tek dayanak noktası olan “ümit” hakikatini güçlendirmek için esasları vaz etmek üzeredir:

يُعْزَى لِأَيِّنٍ وَلَا كَيْفٍ وَلَا لَكُمْ

سُبْحَانَ مَنْ جَلَّ عَنْ نِدِّ وَنَزْهٍ أَنْ

Savaşı barışa döndürecek olan Allah’ın kudretinin ne misli ve ne de bir benzeri vardır. Onun sıfatları mahlûkatın sıfatlarından münezzehdir. Ona zor, güç, imkânsız gibi engeller arız olamaz. Yaratılmışlara ait olan mekân, nicelik ve keyfiyetten münezzehdir. Bu yüzden kul; Allah’ın yardımı nereden, nasıl ve ne kadar gelebilir ki şeklinde tereddütlerden arınmış olmalıdır.

سُبْحَانَ مَنْ أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ مِنْ عَدَمٍ

سُبْحَانَ مَنْ يُعْجِدُ الْمَوْجِدَ حِينَ يَشَاءُ

Dilediği zaman varlığı yok eden, yoktan var eden O’dur ki, Müslümanın her türlü musibet karşısında dimdik durmasına vesile olacak istinat noktası bu gerçeğe olan imandır.

Yukarıdaki dizelerin konu bütünlüğü içerisinde şairin kalbine dokunan “korku” ya da ümitsizlik duygusu ile söylendiğini düşünebiliriz. Zira bundan sonra kaside şairin tasarladığı gibi devam edecektir. Allah’ın kudreti ve ilmine değinen beyitlerden sonra Allah’a imanın zaruri lazımı olan mukaddes kitaplara ve peygambere imandan bahseden beyitlere sıra gelmektedir.

سبحانَ مَنْ بَدَّلَ الوحيَ زادَ هدىً
من اهتدى بَدليلِ العَقلِ والفهمِ
سبحانَ مَنْ شاءَ إمدادَ العقولِ بما
أوحى إلى رُسُلِهِ في الأَعصرِ القَدمِ

Bu iki beyit bir taraftan akıl ve anlayış delili ile yolunu bulmuş kimsenin vahyin delili ile hidayetinin arttığına diğer taraftan ise, peygamberlerin gönderilmesi ile akılların hidayete ulaşmasında Allah’ın yardımda bulunduğuna değinmektedir. Burada şairimizin bu ifadelerinden kendisinin itikadi olarak epistemolojik açıdan akla oldukça önemli bir konum verdiğini görmekteyiz. Onun bu bakış açısına göre akıl hakikati bulmak üzere istidatlı bir mahiyette olmakla birlikte, vahyin aklın hakikati bulmasına yardımcı olmak gibi bir görevi bulunmaktadır.

سبحانَ مَنْ جَعَلَ القُرآنَ معجزةً
له منزلةً بالحُكمِ والحِكمِ

“Hükmü ve hikmetleri ile kıymetli bir mevkiî olan Kur’an’ı mucize kılan Allah, münezzehdir.”

Yukarıdaki beyitlerde vahyin akla yardım ettiğini bildirmesi ile aklın önemine vurgu yapan şairimiz Kur’an’ın mucize olduğu yargısını verdikten sonra bu hükmü akli bir delil ile temellendirmesi gerekeceğinin farkındadır. Bir sonraki beyit bir önceki beytin ortaya koyduğu iddiayı ispat etme maksatlıdır:

سبحانَ مَنْ أحرَسَ اللُّسُنَ الفِصاحَ به
فأضحَّتْ الفِصحاءُ اللُّسُنُ كالِبحمِ

“En fasih sözlü olanların ağızlarına vurup onları dilsiz eden Allah, münezzehdir.”

Kur’an bir mucize olmasaydı fesahat ve belâgatleri ile iftihar eden Arap şairleri, Kur’an’ın “Eğer şüphenez varsa siz de onun bir benzerini getiriniz” mealindeki meydan okumasına karşılık şairimizin dediği gibi değil teşebbüs etmek, dilsiz kalarak mucize karşısında lâl olmuşlardır. Görüldüğü gibi bu iki beyit birbirini tamamlar mahiyette güzel bir uyum sergilemişlerdir.

Şairimiz bundan sonra kasidenin asıl yazılış maksadı olan Hz. Peygamber (a.s.m.) (s.a.v.) methine değinecektir. Baştan itibaren 55 beyit bu methiyeye hazırlık hükmüne geçmiştir denilebilir.

Kur'an'ın mucize oluşuna dair 57. beyitten sonraki beyitte "mucize oluş" hükmünü bir sonraki beyitte "müşrik şairlerin sessiz kalışı" ile ispatlayan şairimiz, 56. beyitte zikredilen Hz. Peygamber s.a.v.'in risalet hükmünü ise 60. beyitten delillendirmektedir. Kasidenin kalan kısmının -ki hemen hemen yarısını teşkil etmektedir- konusu olan medh-i nebi s.a.v. tamamen akli ve nakli deliller ile 56. ve 57. beyitlerde verilen ve vahye istinat edilen davalarının ispatı mesabesinde. Dolayısıyla şairimiz 55. beyitte kastedilen "aklın, vahyin vaz ettiği esaslarda yardımcı olması" ilkesine uygun olarak deliller ortaya koyacaktır. Bu deliller ise beyit numaralarına göre şu şekildedir:

60. Ayın ikiye ayrılması
61. Miraç ve İsrâ
66. Bulutun gölge etmesi
67. Bereketiyle (s.a.v.) az bir yiyecekten çok kimselerin doyması
68. Katâde'nin savaş sırasında yerinden çıkmış gözünü mübarek eliyle yerine koyması
70. Görünmeyen melaike ordularıyla gazvelerde muzaffer olması
71. Düşman ordularına az bir parça toprak atmasıyla görmez olmaları
74. Müşriklerin onu (s.a.v.) görmez olmaları
75. Sürakâ'nın onu (s.a.v.) yakalamak için ileri atılmışken atının ayaklarının yere saplanıp kalması
80. Ağaçların onun emri ile yerinden çıkıp ona doğru yürüyüp selamlaması
81. Kurdun dile gelip onunla (s.a.v.) konuşması
85. Allah'ın onu (s.a.v.) en yüce ahlâk ile ahlaklandırması

Görüleceği üzere şairimiz, toplamda 25 beyti, 26. beytin konusu olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risalet davasına delil olarak zikretmiştir. Kur'an'ın mucize oluşu ile ilgili sadece bir beyit yer almışken, risaletin ispatı sadedinde 25 beytin verilmiş olması şöyle bir kanaati uyandırmaktadır: İmanın esasları birbiri ile zincirlenmiştir; kopmaz bir halat gibi meseleleri birbirini teyit etmektedir. Birinin doğru olduğunu ispatlayan her ~~bir~~ delil aynı zamanda diğerlerini de ispatlamış olmaktadır. Bu itibarla Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olan 25 beyit aynı zamanda Kur'an'ın hak kelâmullah olduğunun da delilidir. Diğer taraftan Kur'an'ın

Allah kelâmı olduğunu ispatlayan 57. beyit aynı zamanda risaletin de delili olmaktadır.

Risaletin ispatı meyanında serd edilen mucizelerden sonra şairimiz, birden hac ibadeti ile ilgili şair denilen hac farızasına özgü belirli yerlerde yapılan özel ibadet biçimlerine değinmektedir.

88. beyitten itibaren başlayan hac konusu 108. beyte kadar devam etmektedir ki kasidenin toplamı içerisinde 20 beyit göreceli olarak az değildir. Kasidenin başından itibaren Allah'ın kâinattaki delilleri ile "tevhit", tevhidin gereği olarak "ahiret", ahretin varlığına delil olarak Kur'an ve akabinde Hz. peygamber s.a.v.'in risalet delillerinden sonra namaz, oruç, zekât gibi esas ibadetler yerinde hac ibadetinden bahsetmiş ve onun tavaf, say, Arafat, şeytan taşlama gibi rükünlerine toplam 20 beyit ayırmış olmasının kasidenin bütünlüğü içerisinde bir anlamı olmalıdır.

Kanaatimizce bunun anlamı öncelikli olarak şairimizin üzerinde önemle durduğu "mütelakki" okuyucu ile ilgilidir. Kaside hikemî bir şiirdir. Şair halifeleri övme amaçlı yazmış olduğu birçok kasidenin yanı sıra yaşadığı çalkantılı dönemin İslam toplumunu irşada yönelik bu kasideyi telif etmiştir. Kur'an'ın dört ana konusundan olan Tevhit, haşir, nübüvvet ve adaletten bahis içinde birden dinleyicinin nazarını hac ibadetine çevirmekle maksadının İslam birliği vurgusu olma ihtimali yüksektir denilebilir. Şairimiz Endülüs'te yaşarken Müslümanların kendi aralarındaki ihtilâflardan dolayı zayıflayıp batılı krallıklar tarafından hezimete uğratıldığını ve Endülüs'ü terk ederek kuzeybatı Afrika'ya dönmek zorunda kaldıklarını esfle izlemiştir. Bu mağlubiyetin en birinci sebebi Müslümanların birlik içinde olmayışıdır. Onlara bir olduklarını hatırlatacak yegâne ibadet diğerlerinden farklı olarak hacdir. Bundan dolayı şairimiz Tevhit, haşir, nübüvvet bahislerinden sonra gelen ibadet başlığı altında sadece hac farızasından bahsetmeyi yeğlemiştir. Şairimizin bu yaklaşımı onun kasidede anlam bütünlüğü vurgusu ile ilişkilidir denilebilir.

B. Kelime Düzeyinde Bütünlük

Şairimiz, anlamların denginin, benzerinin, zıddının zikredilmesinin gönüllerde daha etkili olduğunu belirtmiştir. *Güzelin çirkinle, çirkinin güzelle mukayese edilmesi, güzel*

olana özenmeye ve çirkinden uzaklaşmaya neden olur. Bundan dolayı karşıt anlamların bir arada sunulması, anlama güzelliği katmaktadır.¹⁴ Onun bu anlayışını Sübhâniye kasidesinin değişik yerlerinde görmek mümkündür:

سبحان من سبحته ألسنُ نطقُ
من عالم في حجاب الغيب مكتم

Beytinde, gayb perdesindeki yaratılmış “gizli” mahlûklar onu tesbih ettiği gibi,

سبحان من سبحته ألسنُ نطقُ
من عالم في وجود الحين مرتسم

Alem-i şahadet denilen “görünen” varlıklar da onu tesbih etmektedirler. Şairimiz bu iki beyitte revî harfi olan ‘mîm’ üzerine kafiye yaparken, sarf açısından افتعال babından fiilleri özellikle tercih etmiştir. Diğer taraftan وجود الحين ve حجاب الغيب arasında fonetik açıdan uyum bulunmaktadır. Fonetik uyumun yanı sıra seçilen kelimelerin semantik bakımdan birbirlerine kontrastlık yönüyle uyum içerisinde olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira gizlenmek anlamında olan اکتتم fiiline karşılık açığa çıkmak, görünmek anlamında olan ارتسم fiili zıtlık açısından uyumlu görünmektedir.

سبحان من سبحته الوحش باغمة
والطيرُ ناغمةً مفتنةً النغم

Bu beyitte, dağlarda vahşi olarak yaşayan yırtıcıların da Allah’ı tesbih ettiği zikredilmektedir. Arapçada bu tür hayvanlara الوحش denilmektedir. Bu beyitte Allah’ı kendi sesleri ile tesbih eden mahlukların dili ile Allah’a tesbihte bulunmaktadır. Kuşların tesbihini ifade etmek için tercih edilen ناغمة kelimesine karşılık olarak, vahşi hayvanların seslenişleri باغمة kelimesiyle anlatılmıştır. Arapçada az kullanılan fiiller arasında zikredilebilecek بغم’in sözlük anlamı, anne hayvanların yavrularına seslenirken çıkardığı yumuşak ve şefkat yüklü sesleniş anlamına gelmektedir. Anladığımız kadarıyla şairimiz, kuşların ötüşüne karşılık vahşi hayvanların çıkardığı sesler içerisinde en uygun olanın بغم fiilinin delalet ettiği, “anne hayvanın yavrusuna seslenişi” olduğunu düşünmüş ve kanaatimizce de isabetli bir tercihte bulunmuştur.

Şairimiz, bir şiirde bulunması gereken unsurlardan addettiği “zıtlık” ların varlığı meselesine ne derece önem verdiği aşağıda vereceğimiz listede görülmektedir:

¹⁴ Hâzım Kartâcennî, *Minhâc*, s. 44.

9. beyitte Güneş'in, Ay'ın ve yıldızların ışığının Allah'ı tespih ettiğini zikrinden sonra 10. beyitte gece karanlığının tespihinden bahseder.

12. beyitte cansız mahlûkların hal dilleri ile onu tesbihinden sonra, 12. beyitte canlı varlıkların dilleriyle de tespih ettiğinden bahseder.

Aynı beytin iki şatırında yer alan zıt kelimeler:

7. أكم / غور (Yığınlar/çukurlar)
9. النهار/الظلم (Karanlık/gündüz)
10. الليل / الصبح (Sabah/gece)
24. نظم / نثر (Nesir/nazım)
25. إعدام / إيجاد (Vücuda getirmek/yok etmek)
27. باق / مخترم (Kalıcı/kaybolup giden)
28. هرم / شباب (Yaşlılık/gençlik)
33. محببة / الألم (Acı/sevilen)
36. مظالم / مظلوم (Mazlum/çok zulmeden)
41. السعيد / الشقي (Hüsranda/mutlu)
43. توفيق / ضلال (Yardım edip muvaffak kılmak/sapıttırmak)
44. عفا / يجزي (Affetmek/cezalandırmak)
45. منبهم / مفتوح (Kapalı/açık)
46. بطش / عفو (Güç göstermek/affetmek)
47. غم / لطف (Dertler/lütuf)
48. سلم / حرب (Barış/savaş)

Diğer taraftan zıtlıkların yanı sıra, birbirinin dengi olan anlamların da beraber bulunmamaları gerektiği düşüncesi aşağıdaki listede görünmektedir.

1. نعم / حمد (Nimetler/hamd etmek)
3. غيب / حجاب (Gayb/perde)
5. فتره / سأم (Bıkmak/gevşeklik)
8. مسخرات / خدم (Hizmetçiler/emre verilmişler)
13. فصيح / صريح (Açık/net)
19. مأوى / معتصم (Tutunulacak yer/sığınılacak yer)
20. فجر / أنشأ (Yarattı/fışkırttı)
29. حلم / خيال (Rüya/hayal)
33. متلذذة / محببة (lezzet alınan/sevimli)

53. حجة / دليل (Delil/hüccet)
54. العقل / الفهم (Anlayış/akletme)
58. أخرس / بكم (Dilsiz/konuşamayan)

C. Kasidede Dikkat Çeken Diğer Unsurlar

Kartâcennî'nin Sübhâniye kasidesinde yapısal bütünlüğü sağlayan unsurların yanı sıra kasidenin dikkat çeken diğer birkaç özelliğinden bahsetmek yararlı olacaktır.

1. Tekrar

Kartâcennî, *Minhâc*'ında anlamların suretlerinin iki şekil üzere olduğundan bahsetmektedir: Tekrar edilen ve tekrar edilmeyen. Tekrar edilen anlamların ancak ikisinin kendi aralarında bir ayrılık durumunda münasip olacaktır. Tekrar edilen ikinci unsur ilkindeki müphemliği açıklayacak ya da ilkindeki icmali tafsil edecektir.¹⁵

Buna göre araştırmamıza konu olan Sübhâniye kasidesinde hemen hemen tüm kaside boyunca tekrar edilen سبحان من ifadesi her beyitte ele alınan mananın farklılığından dolayı tekrar edilmektedir. Görünüşe göre bir tekrardır. Her bir beyit içerisinde işlenen farklı bir anlamla tespih etmek amaçtır. Her bir beyitte zikredilen kemal sıfatı ile Allah'ı tespih etmekte, kusurlardan tenzih etmektedir. Bu itibarla bu kasidedeki tekrar olgusu aynı ayetin 31 kez tekrar edildiği Rahman Sûresinden ilhamını almıştır denilebilir. Şairin şiir teorisi eserinde belirttiği gibi bu şekildeki lafzi tekrarları belagata uygun kılan unsur "anlamın farklılığı"dır.

2. Tarihi Bilginin Yansıtılması

Şairimiz sanat ve edebiyatın görevinin gerçeği olduğu gibi yansıtmak olduğu inancından hareketle ister şiir olsun ister nesir, edebi yapıtlarda yapılan iktibasların da yansıtma nazariyesine uygun olduğu ölçüde sanat değerinin olacağını ifade etmektedir. Tarihi bilgilerden yapılan alıntılar, şairin maksatlarını delillendirmek amaçlı olmalıdır. Anlaşılan şairimiz yapılan alıntıların şiirin ruhu olarak kabul ettiği "mutlak estetiği çarpıtmadan olduğu gibi yansıtmak" anlayışı

¹⁵ Kartâcennî, *Minhâc* s. 36.

doğrultusunda kasidenin bütünlüğündeki estetiğe katkısı olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Aksi takdirde dikkatsizce yapılan alıntıların yapıta hiçbir faydası olmayacaktır.¹⁶

Kasidedeki bazı beyitlerde yapılan alıntıların âyet, hadis ve tarihi vakialara göndermede bulunmaktadır.

86. beyitte Hz. peygamber (s.a.v.)'in ümmetini mahşer gününde abdest izlerinden tanyacağına dair olan hadisin lafızları kasidenin medh i nebi faslında yer almıştır.

94. beyitte zezem suyu için hastalıklarına şifa olacağına dair hadisin metninden kelimeler seçilmiştir.

63. beyitte dünyanın en doğusundan en batısına kadar ümmetinin eline geçeceği hakkındaki hadisin lafızları aynen nazma girmiştir.

26. beyitte Allah'ın insanı alaktan yaratmasına dair olan ayetin lafızları alınmıştır.

70. beyitte Tevbe süresinde "Allah'ın Hz. peygamber (s.a.v.)'i melaike askerleri ile desteklediğine dair ayetin kelimeleri seçilmiştir.

Kartâcennî, şiirde asıl görevin kurgulama veya tasvir ve yansıma olduğu görüşündedir.¹⁷ Muhatabın zihninde imaj oluşturacak sözlerin en uygununun herkesin bilip etkilendiği anlamlar olduğu düşüncesinden hareketle Sübhâniye kasidesinde muğlaklığa müsait kelimeler kullanmaktan kaçınmıştır. Aşağıda geçen kelimeler kasidede sıklıkla kullanılmaktadır. Bunlar Kartâcennî'nin amaçladığı anlamların alıcının zihninde canlanması için "herkesin bilip etkilendiği" sade, açık kelimeleri nasıl titizlikle seçtiğini gösterme açısından önemlidir:

نطق، عرف، شاء، أبدى، جرى، شمع، جعل، فجر، أرسل، من، أنبت، دق، ظل، أحصى، خلق، رد،
أفضى، سرى، لعب، حبب، سمى، نشر، بعث، جل، علا، خط، أشهد، ألهم، أضحى، هدى، سار، ضلل، جزى، عفا، رجا،
استعاد، صبر، افتحل، أعزى

İlk 50 beyit içerisinden aldığımız bu fiiller görüldüğü gibi Arap dilinin en sık kullanılan ve anlamı herkes tarafından aşina olunan fiillerdir. Kalan 65 beyitteki fiillerin durumu da farklı değildir. Şairimiz şiir teorisinde belirttiği gibi bir yol takip etmiş, özellikle öğretici karakterli şiiri olan bu kasidesinde Arap dilinde az kullanılan, anlamı kapalı fiillere yer vermemiştir.

¹⁶ Kartâcennî, *Minhâc*, s. 39.

¹⁷ Kartâcennî, *Minhâc*, s. 21.

Kartâcennî, şiir sanatının insanın yaptıkları, istedikleri ve inandıkları ile ilgisinin kurulması gerektiğini düşünmektedir. Yansıtmanın bir türü olan bu yaklaşıma göre şair, bir şeyi din, akıl ve ahlak bakımından güzel gösterirken (tahsin) ya da çirkin tasvir ederken (takbih) bazı kurallara dikkat etmelidir. Şair tahsin ya da takbih etmek istediği durumları genel olarak tasarlamalı, tasarlanan durumlara uygun dil ve üslup belirlenmeli, anlamlar sıralanmalı, bu anlamların uygun bir kalıpta nasıl verileceği tespit edilmelidir.¹⁸

Buradan hareketle kaside, şairin tahsin ve takbih amacı doğrultusunda ortaya koyulan bu kurallara riayet etmiş olduğu söylenebilir. Zira bu kasidede şairimizin genel amacı tesbihtir. Tesbihin dini literatürde anlamı, Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmektir. Allah'ın noksan sıfatlardan münezzehe olduğu gerçeğini yansıtmak için Allah'ın tasarruf ve icraatta bulunduğu kâinat fabrikasının işleyişine dikkat çekilmiştir. Allah'ın hatadan, yanlışlıktan münezzehe ve mukaddes olduğu ancak yarattıklarına bakılarak görülebilecektir. Eşsiz bir intizam, harika bir ahenk, bakanlarda hayranlık uyandıran bir güzellik taşıyan bu âlemin tasviri dolayısıyla yaratıcısının kusursuz oluşunu ispatlamış olacaktır. Bu bakımdan kaside, öncelikli olarak tesbihi tahsin etmek için Allah'ın tespihe layık olduğunu onun sanatlarıyla göstermek istemektedir. Yıldızlarıyla intizam içindeki yedi kat sema tabakaları, insana menfaattar dağ ve çukurları ile yeryüzü, damlaları adedince menfaatler getiren yağmurun müjdecisi bulutlar, şimşekler, gök gürültüsü, yaşamın devamı için zaruri olan tatlı ve tuzlu suların membarları olan nehirler ve denizler, yeryüzü misafirhanesinin misafirleri olan insanlar ve hayvanlara ziyafet için yerden başlarını çıkararak ekinler, ağaçlar, tüm bitkiler. Tüm bunlar, yaşamın devamı için gerekli vazifelerini mükemmel olarak yerine getirmekte ve bu mükemmellikte yaratıcısının fiillerindeki kusursuzluğunu hal dilleri ile ilan etmektedir. Dolayısıyla yaratıcının kusursuzluğu, yaratılmışların kusursuzluğu ile görünmektedir. Şair, tesbih amacına uygun olarak bu yaratılmışların mükemmelliğine dikkat çekmektedir.

Tesbihin tahsin edilmesine uygun olacak dil ve üslup bakımından şairimizin tercihi "mütelakki"nin genel durumuna göre belirlenmiştir. Kasidenin muhatabı öncelikli olarak "avam"dır. Onların anlamakta zorlanmayacağı, zihin

¹⁸ Kartâcennî, *Minhâc*, s. 109 - 110.

karışıklığına sebep vermeyecek bir dil seçilmiştir. Yukarıda bahsedildiği gibi herkesin hemen anlayacağı, günlük dile yakın bir dil tercih edilmiştir. Kelimeler tesbih anlamını zihinde net ve hızlı bir şekilde uyandıracak karakterdedir. İcraat sahibinin Allah olduğunu vurgulayacak şekilde müteadi (geçişli) fiiller öncelenmiştir. سقى، أرى، نؤر، شاء، صيّر، أيّد، جعل، أنبت، أرسل، فجر، (Yerden bitirdi, gönderdi, yerden çıkardı, su verdi, gösterdi, nurlandırdı, diletti, dönüştürdü, yardım etti, eyledi) fiilleri tesbih amacı doğrultusunda münasip fiillerdir.

Üslup açısından ise kaside yine tesbihin tahsin edilmesi amacı mucibince teşvik edici, rağbet uyandırıcı bir atmosfere sahiptir. من سبحان denilerek başlanılan beyitlerde Allah'a yapılan hitap "şevk" uyandırıcıdır. Okuyucu kasideyi söylerken münacat dili ile doğrudan doğruya Allah'a teveccüh etmekle ilahi huzurda olduğunu hissedecektir. Kasideyi okuyan, Allah'ı tesbih etmede yalnız başına olmadığını, onu kuşatan tüm mahlûkatın tesbih içinde çuş u huruşa geldiğini، ألسن عرفت (seni tanıyan, seni anlatan dillerin tesbihiyle seni tesbih ederim) kayıtlarıyla ifade edecektir. Bu üslup şevk uyandırıcıdır.

Diğer taraftan Allah'a iman etmeyen inkârcı, sapkın kimselerin de hallerine dikkat çekmekle zıt unsurlara da yer vermiştir. عيون الشرك، ذا صمم، ضلل الأشفى، زلم، ظلام (Çok zulmeden, fal oku, şakileri dalalete sürükledi, sağır kimse, şirk sahipler) gibi kimselerin kötü özelliklerini zikretmekle kimi zaman korkutucu bir üslup kullanmıştır. Bu üslupla şairimiz kasidesinde iç dengeyi korumak için tahsinin karşısında göreceli olarak az da olsa takbihi de ihmal etmemiştir.

Sonuç

Arap olmayan unsurların İslam'a girmesi ile birlikte henüz hicri ilk yüzyıldan itibaren başlayan Arap dil çalışmaları hız kesmeden ilk asırlarda devam etmiştir. Bu çalışmalardan biri de Endülüslü belâgatçı ve edebiyat teorisini Hazım el- Kartâcennî'ye aittir. Geleneksel Arap şiirinin zamanla verimsiz bir hale geldiğini düşünen Kartâcennî, şiirin doğal cazibesini kaybettiğini görmüş ve şiirin tekrar eski şevket ve satvetine kavuşması için Arap dili belagati klasiklerinin yanı sıra antik Yunan şiir teorilerini de derinlemesine okumuştur. Özellikle Aristo'nun *Poetika*'sında şiire bakışından ilham alarak yeni bir şiir teorisi ortaya koymuştur. Bu teorilerini *Minhâc'ul buleğâ* adlı eserinde bir araya getirmiştir.

Yazıldığı dönemden sonra yeteri kadar önem verilmediği anlaşılan *Minhâc* eseri üzerine, geçen yüzyılda batı ve Arap dünyasında yapılan akademik çalışmalar ülkemizde de karşılık bulmuş ve doktora düzeyince incelenmiştir. Ancak yapılan bu çalışmaların daha ziyade nazari değerlendirmelerden ibaret olduğu Kartâcennî'nin divanı özelinde onun teorisini şiirine nasıl tatbik ettiğine yeteri kadar değinilmemiştir.

Bu çalışmada Kartâcennî divanında konu olarak tespihi ele alan 115 beyitlik *Sübhâniye kasidesi*, şairin kendi ortaya koymuş olduğu teorisi çerçevesinde eleştiriye tabi tutulmuştur. Şair kasidede bütünlüğe büyük önem vermiş ve kasideyi kendi içinde birbiriyle anlamca uyumlu fasıllara ayırmıştır. Birbirine uyumlu kelimelere yer verdiği gibi zıt anlamlı kelimelere dikkat eden Kartâcennî anlama uygun kelime ve terkip seçimine de dikkat etmiştir. İlk bakışta her ne kadar münacât gibi görünse de hikemî yönü ağırlıklı olan kaside, vazifesi tesbih olan insana bu vazifeyi tüm kâinatın da yerine getirdiğini şiir formunda, "yansıtarak" göstermek istemektedir.

Kaynakça

Aşkın, Zehragül, Cılız, Feyruze, "Platon'da Güzel, Aletheia ve Sanat İlişkisi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6/1, 2016, 195-209.

Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, Medresetu't-târîhi'l-Arabî, İstanbul, 1951.

Divlekçi, Celalettin, "Tarihsel Süreç İçerisinde Üsluba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi-II", *AÜİFD*, 1, 2008, s. 223-252.

Durmuş, İsmail, "Kartacenni", *DİA*, TDV, İstanbul, 2001.

Hafız, Muharrem, "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi", *Journal of Islamic Research*, 26/1, 2015, s. 45-52.

İsâ, Bekûş, *Mâhiyyetu's-şi'r fî binâi'l-kasîde lede'l-Hâzim el- Kartâcennî*, (Yüksek lisans Tezi), el-Cumhûriyetu'l-Cezâiriyyetu't-Dimukrâtiyye, Kulliyetu'l-âdâb, el-Cezâyir, 2013-2014.

Kartâcennî, Hâzim, *Minhâcu'l- buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*, tah: Muhammed el-Habib b. Hûca, Dâru'l- Garbî'l-İslâmî, ty.,

Kartâcennî, Hâzim, *Dîvânü Hâzim el-Kartâcennî* (tah: Osmân el-Ka'âk), Dâru's-sekâfe, Beyrut, ty.

Ötgün, Cebrail, "Sanat Yapıtına Yaklaşım Biçimleri", *Sanat ve Tasarım Dergisi*, sayı 2, s. 159-178.

Öznurhan, Halim, "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2004): 257-284.

Öznurhan, Halim, *Hazim el-Kartâcennî Arap Dili ve Belagatı Şiiri ve Edebi Tenkidi Hakkında Görüşleri*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004.

Revvâk, Hûriye, *Maksûratu Hâzim el-Kartâcennî ve madmûnuhâ ve teşkiluhâ'l-cemâlî*, (Doktora Tezi), Câmîatu'l-Hâc Hadır, Kulliyetu'l-âdâb ve'l-ulûmil'-İslâmiyye, el-Cezâyir, 2009-2010.

Ülger, Emir, "Platon'un Sanat Kuramının Düşünsel Evrimi", *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013 Güz, sayı:16, s. 15-28.

KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2018, Sayı 13

Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği (Din Felsefesi İle İlgili Bir Deneme)

Mortimer J. ADLER, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014, 178 sayfa.

Osman Murat DENİZ*

Amerikalı filozof ve eğitimci Mortimer J. Adler (New York 1902 – San Mateo 2001) felsefeyi halka götürmeye çalışan, irili ufaklı 46 esere imza atan saygın, üretken ve popüler bir yazardı. Tanıtımını yaptığım nispeten kısa sayılabilecek bu en son çalışmayı (178 sayfa) Adler, 88 yaşındayken *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth: An Essay in The Philosophy of Religion* (175 sayfa) başlığı ile yayımladı. Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu ve Dr. Hüsnü Aydeniz tarafından dilimize kazandırılan eserin başarılı bir çeviri olduğu belirtilmelidir. Ele aldığı sorunun derinliği okunmasını zorlaştırabilirse de, meseleyi etraflıca ele alışı ve anlatımındaki açıklık, anlaşılabilirliği açısından eserin olumlu bir yanını oluşturmaktadır. Her bir başlık müstakil olarak da okunabilir. Adler, dinde/dini hakikat konusunda mantıksal, nesnel, evrensel ve felsefi olarak nasıl düşünmemiz gerektiği hakkında okuyucusunu cesaretlendirirken, aslında dini rölativizmi ve dinin öznelleştirilmesini eleştiriyerek tabi tutmaktadır.

Beş bölüm ve üç ekten oluşan eserde Adler, ana başlığının da söylediği gibi dinde hakikat meselesini incelemektedir. Adler, yine eserin alt başlığının da işaret ettiği gibi, hakikatin birliği ilkesini, büyük dünya dinlerinin ortaya koyduğu sayısız ve birbirleriyle çelişkili doğruluk iddialarına uygulamaya çalışmaktadır. Eser, hakikatin anlaşılmasında bir takım temel sorulara cevaplar arasa da, kitaptaki temel soru “hakikatin, dünyanın organize edilmiş ve kurumsallaşmış dinlerinin çokluğu arasında nerede bulunduğu?” (s. 122) Çoğulculuk, hayatın tüm alanlarında, sadece beğeniyi ve kişisel tercihleri ilgilendiren meseleler söz konusu olduğunda arzu ve tolere edilebilir. Olgusal hakikatler söz konusu olduğunda çoğulculuk,

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

daima tolere edilemez bir hal alır. Bu noktada yazar, düşünce çizgisini, şiiresel hakikat ve mantıksal hakikat şeklinde yaptığı ayrımı oturtmaktadır.

Hakikat meselelerinde aranması gereken nihai hedef, fikirlerin çeşitliliği değil anlaşma olmalıdır. Adler'e göre dindeki hakikat sorusu, bir beğeni ya da kişisel tercih meselesi değil, açıkça bir hakikat meselesidir. Muhtelif dinlerin doğruluk iddialarının birbirleriyle çatıştığı dikkate alındığında, mantıksal olarak bu dinlerin tümünün eşit bir biçimde doğru olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Birbirine zıt iki fikrin her ikisi de yanlış olabilir. Fakat ikisi birden eşit derecede doğru ve haklı olamaz. Batı dinleri sınıflaması içerisindeki, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam monoteist karakterlidir (s. 66-67). Bu özellikleri itibariyle bir takım ortak hakikatleri bünyelerinde barındırırlar. Bununla birlikte, bu üç dinde var olan belirgin farklılıklar sebebiyle sadece tek bir din tümüyle doğru veya en azından biri diğer ikisinden daha doğru olmalıdır. Doğru dinleri, hakikatin birliği ilkesine uymazlar. Adler, doğuya ait dini düşünme biçiminin, bilim, matematik ve mantıksal çıkarım gibi diğer kabul edilmiş hakikatler ile açıkça çelişki içerisinde bulunduğuna dikkat çeker. Dini inançlar, ispatlamanın dışında bile kalsalar, hakikat mantığına uymalıdır (s. 88). Dindeki hakikat, diğer alanlardaki hakikatler ile uygunluk arz etmelidir. Bu yüzden dindeki hakikat yalnızca, Batı dinleri arasında bulunabilir. Yazar, hakikati yansıtmaması bakımından bu üç din arasındaki farklılıkları açık bir şekilde ortaya koymasa da, bu üç dinden hangisinin doğru olduğunu belirlemede kullanılabilecek dört felsefi ölçüt önermektedir (s. 127). En önemli ölçüt olarak, Tanrı'nın kendisini açığa vurmasının, gizemleri içermesi gerektiğini ifade etmekte, bir anlamda en fazla gizem içeren dinin doğru/hak din olduğunu ima etmektedir (s. 128)!

Adler, ele aldığı konulara felsefi bir bakış açısıyla yaklaştığını ve bir dinin tarafını tutmama kaygısını taşıdığını ifade etmektedir. Fakat birtakım saptamaları ve önerileri değerlendirildiğinde, yeniden şekillendirilmiş ve mitolojiden arındırılmış bir Hıristiyan inancının dini hakikat olduğunu savunduğu izlenimini vermektedir. Örneğin Hıristiyanlık söz konusu olduğunda Augustin'e atfettiği iki kuralın işlerlik kazandırılması gerektiğini söylemektedir (s. 44-45) Birincisi, Kutsal Kitabın doğruluğunu tereddütsüz kabul etmek, bununla birlikte, ikinci olarak ta sadece şu an bildiğimiz şeylerle uyuşması durumunda, Kutsal Kitab'ın yorumuna inanmak.

Adler, Hıristiyan inançlarının günümüzde elde edilebilen bilimsel bilgiyle uyum içinde olduğunu savunmanın ne ölçüde mümkün olduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Dindeki hakikat meselesine yaklaşımda ve dini plüralizmin problemlerinin anlaşılmasında Adler'in bu eserinin ışık tutucu olduğu söylenmelidir. Ayrıca, dinlerin tasnifi ve aralarındaki başlıca farklılıklar hakkındaki düşünceleri, Joseph Campbell'in dinleri mitolojilere indirgeyen anlayışına yönelttiği eleştirileri, teolog Hans Küng'ün hakikat mantığı ile ilgili analizleri, Kuantum teorisi bağlamında hakikatin birliği ile ilgili açıklamaları dikkate değer gözükmektedir. Dinde hakikat ve dini çoğulculuk meselelerine ilgi duyanlar ve kafa yoranlar bu kitabı okumalıdırlar.

Zengî ve Eyyûbî Dîmaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)

Harun Yılmaz, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, 365 sayfa.

Abdullah ÖZKAN*

George Makdisi'nin *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı* isimli eserini Türkçeye kazandıran Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu'nun Klasik Yayınları tarafından yapılan yeni baskısının önsözünde 2011'de ifade ettikleri üzere "İslam eğitim tarihi ve Müslümanların eğitim anlayışı, üzerinde çok konuşulan ama hakkında yeterince ciddi araştırma yapılmamış alanlardandır." Onlara göre İslam tarihinde eğitimle ilgili bulunan zengin düşünce ve tecrübe birikiminin "bugüne taşınması ve değerlendirilmesi için daha pek çok çalışma yapılmalıdır."¹

Makdisi'nin eserini *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dizisi* içerisinde yer alan *Bilgi ve Toplum* alt-dizisinde 2012 yılında okurlarına sunan Klasik Yayınları'nın bu zengin düşünce ve tecrübe birikimiyle alakalı yayınları istikrarlı bir şekilde devam etmektedir. Bugüne kadar sekiz kitabı okuyucuyla buluşturan *Bilgi ve Toplum* dizisinden en son yayınlanan eser ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Tarihi bölümünde çalışmalarını sürdüren Harun Yılmaz'ın *Zengî ve Eyyûbî Dîmaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* isimli kitaplaştırdığı doktora tezidir.

Kitabın önsözünde Zengîler ve Eyyûbîler döneminde medreselerin sayısında yaşanan ciddi bir artışın varlığından bahseden Yılmaz, çalışmasının bu artışın sebeplerine yoğunlaşacağını ve aynı zamanda bu kurumları ulemanın İslam dünyasında oynadığı merkezi rol ve siyasi güç sahipleri ile aralarındaki ilişki bağlamında ele alacağını ifade etmektedir. Yılmaz, verdikleri desteklerle Dîmaşk'ta medreselerin sayısının artmasını sağlayan meliklerin ve diğer grupların ulemayı nasıl ve niçin destekledikleri, onların ilmî, dinî, siyasi ve sosyal kaygılarıyla ulemanın kaygılarının medrese üzerinde ne şekilde kesiştiği gibi sorular

* Dr. Araştırma Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 9.

sormaktadır. Yılmaz, bu tür sorulara verilecek cevapların “medreselerin ilmî hayat başta olmak üzere hayatın pek çok alanında neye karşılık geldiğini anlamak açısından önem” taşıdığını söylemekte ve kendi çalışmasını bu sorulara bir cevap verme çabası olarak görmektedir (s. 14).

Giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşan eserin giriş kısmında yazar ele aldığı konunun boyutlarını ortaya koymakta, İslam dünyasında ve Batı’da konuyla alakalı yayımlanmış eserlerin bir değerlendirmesini yapmakta ve o dönemde Dımaşk’ın içinde bulunduğu durumu ana hatlarıyla anlatmaktadır. Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere çalışma Hicri 6. ve 7. (Miladi 12. ve 13.) asırlarda Mısır ve Suriye topraklarında hakimiyetlerini devam ettiren Zengiler ve Eyyübiler döneminin en önemli şehirlerinden birisi olan ve günümüz Türkçesinde Şam olarak isimlendirilen Dımaşk şehriyle sınırlanmaktadır. Medrese çalışmalarında zamansal ve coğrafi farklılaşmaların önemine işaret eden / değinen yazar, medreselerin tarihinin tek bir kesitine veya onlarla ilgili tek bir dinamiğe odaklanarak bütün bir medrese tarihinin anlamlandırılmasının sağlıklı sonuçlara ulaştırmayacağını belirtir. Fakat yazarın ifadelerinden anlaşıldığı üzere medrese çalışmalarında eksikliği en fazla hissedilen husus medreselerin kuruluşları, yayılmaları, işleyişleri ve fonksiyonlarının ortaya konmasında özellikle dinî, ilmî ve siyasi dinamiklerin üzerinde çok fazla durulmamış olmasıdır. Konunun sunumundan, kitapta bu dinamikler üzerinde daha fazla durulacağı anlaşılmaktadır. Kitabın “medreseler vasıtasıyla ulemanın sahip olduğu dini ve sosyal güçten toplumsal düzenin sağlanmasında yararlanmış olduğunu; medreselerin kuruluş ve yayılışlarının da dinî ve ilmî bağlamdan çok siyasi bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaya” çalışacağı belirtilmektedir (s. 19). Bu amaca binaen yazarın eserinde orijinal pek çok kaynaktan ve ikincil literatürden yararlandığı yaptığı geniş değerlendirmeye ortaya konulmaktadır.

Birinci bölümü Dımaşk medreselerine tahsis eden yazar, bu bölümde medresenin bir tarifini yapmakta, araştırmaya konu olan zaman diliminde şehirde kurulduğunu tespit ettiği medreselerin tamamını müstakil başlıklar halinde inceleyerek, medreselerin kurucularını (vâkıflarını) tanıtmakta, medreselerin vakıfları ve medreselerde okutulan dersler hakkında bilgi vermektedir. Medreseyi tarifi ederken bu müesseselerle dârülhadis, dârülkur’an ve ribât gibi müesseseler

arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde duran yazar, konuya ilişkin iddialarını “medreselerin fıkıhın merkeze alındığı bir ilmî faaliyetin sürdürüldüğü mekanlar olduğu kabulü üzerinden” geliştirdiğini belirtmektedir (s.66). Medreseleri mezhep merkezli ve fizikî yapılarına göre tasnif eden yazar, mezhep müntesiplerine yönelik olarak kurulan 64 medreseyi ayrı ayrı tanıtmaktadır. Fizikî yapılarına göre ise medreseleri, medrese amacıyla inşa edilmiş müstakil yapılar, evlerden dönüştürülerek medrese haline getirilenler ve camilerde devam ettiği halde medrese olarak isimlendirilenler şeklinde üçe gruba ayırmaktadır. Bu dönemde Dımaşk'ta kurulan medreseler genellikle kurucularına nispetle isimlendirilmekte ve bu kurucular, meliklerden, emirlerden, alimlerden ve tüccarlardan oluşmaktadır. Yazar, bu grupların dışında hem askeri hem sivil yönetici ailelere mensup kadınların da medreselerin kurucuları arasında yer aldıklarını belirtmektedir. Medreseler kurulduktan sonra onları maddi olarak garanti altına alan kurumlar vakıflardır. Kurucular medreselere bazı mülkler vakfetmekte ve medresenin bu mülklerden nasıl ve ne şekilde istifade edeceğini vakfiye olarak isimlendirilen yazılı belgelerle kayıt altına almaktadırlar. Medreselerde okutulan derslere de değinen yazarın ifadelerinden anlaşıldığı üzere bu dersler daha çok fıkıh ağırlıklıdır. Fakat bu durum medresede başka derslerin okutulmadığı anlamına gelmemektedir. Bizzat fıkıh eğitimi için vakfedildiği vakfiyesinde açıkça belirtilen medreselerde bile başka derslerin okutulması mümkündür. Müfredat konusunda asıl belirleyici olan husus ise hoca ile talebe arasındaki ilişkidir. Yazara göre “aslında medrese, ilmî pratikler açısından hoca ve talebenin merkezde yer aldığı bir ders mekânı”dır (s. 136). Dolayısıyla medresenin müderrisinden bağımsız bir müfredatın varlığından bahsetmek oldukça zordur, bununla birlikte müderrisin okuttuğu derslerin ve eserlerin medresenin kurumsal kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğu da düşünülmemelidir. Bu dönemde alim olabilmek için talebenin okuması gereken resmî veya gayri resmî bir müfredat ya da eserler listesi yoktur. Aslında müfredat hususunda en belirleyici etken, çalışma alanını ve hocasını belirleme özgürlüğüne sahip olan talebedir.

İkinci bölümde medreselerdeki mansıplar yani kadrolar hakkında bilgiler verilmekte ve ulemanın durumu incelenmektedir. Bu dönemde medreselerde müderrislik, muîdlik ve mütevellilik veya nâzırlık olmak üzere başlıca üç kadro bulunmaktadır. Bunların dışında medreselerin büyüklüklerine göre günlük işlerin

görülmesi için çalıştırılacak kimselere ayrılan kadrolar da vardır. Bütün bu kadrolar içinde en önemli yeri şüphesiz müderrislik almaktadır. Esas görevi eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmek olan müderrisin, medresenin maddi durumunun sınırlı olduğu durumlarda diğer görevleri de yürüttüğü örnekler mevcuttur. Talebe ile müderris arasında bir konumda bulunan muîd ise müderris yardımcısı olarak tarif edilebilir. İlmî bakımdan diğer talebelerden daha ileri seviyede olan muîdin görevi müderrisin verdiği derslerin talebeler tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Fakat bazı durumlarda muîdlik medresede bir kadro olması hasebiyle, daha iyi bir kadro bulamayan müderrisler tarafından da doldurulabilir. Bazı müderrislerin birden fazla medresede müderrislik yaptıkları, hatta bir medresede müderris konumunda bulunurken diğer bir medresede muîdlik görevini yürüttükleri bilinmektedir. Mütevelli veya nazır ise vakfiyede belirtilen esaslara göre medrese idaresini üstlenmiş olan görevlidir. Tüm bu görevlilerin aldıkları ücretler ise vakfiyede belirtildiği şekliyle ödenmekte, bazı senelerde ise bu ücretler vakfın gelirlerine göre değişiklik gösterebilmektedir. Medreselerdeki atamalar ise iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisine göre medresenin kurucusu vakfiyede kimin tayin edileceğini kayıt altına almakta, ikincisine göre de atamayı şehrin meliki veya kadısı yapmaktadır. Bir mansıptan azil ise genellikle vakfiyede belirtilen hususlara riayet edilmemesi sonucu gerçekleşmektedir. Şehrin yöneticileriyle ya da önde gelen siyasi güç sahipleriyle kurulan şahsi ilişkiler de mansıbın elde tutulması için son derece önemlidir. Nitekim bu dönemde siyasi güç sahipleriyle yaşadığı çekişmelerden dolayı elindeki mansıbı kaybetmiş çok sayıda alim bulunmaktadır. Yeni açılan medreselerle birlikte artan mansıplar neticesinde Dımaşk bu dönemde ulema için bir cazibe merkezi olmuş, yerli ve yabancı pek çok alime ev sahipliği yapmıştır. Ulemanın Dımaşk'ı tercih etmelerinde Zengîler ve Eyyübîler döneminde şehrin içinde bulunduğu siyasi ve iktisadi istikrarla birlikte İslâm dünyasında artan şöhretinin de etkisi olmuştur. Gerek verdikleri hutbe ve vaazlar gerekse sahip oldukları ilmî yetkinlikle halk üzerinde önemli bir nüfuza sahip olan ulemanın bu konumundan yöneticiler hem iç hem de Haçlılar gibi dış düşmanlara karşı yararlanarak halkı Haçlılara karşı seferber etme yoluna gitmişlerdir.

Bu dönemde Dımaşk'ın ilmî hayatında önemli rol oynayan unsurlardan biri de ulemâ aileleridir. Bu ailelerin bir mensubu olarak dünyaya gelen bireylerin

hayatlarının ilerleyen dönemlerinde alim olma ihtimalinin diğer bireylere göre daha fazla olduğunu iddia eden Yılmaz, medreselerdeki mansıbların ulemâ aileleri içersinde miras yoluyla varislere aktarılabilmesine dikkati çekmektedir. Ele alınan dönemde Dımaşk'ta ulemâ aileleri toplum üzerinde belli bir nüfuza sahipti ve yönetici sınıf da bunun farkında olarak hareket etmekteydi.

Ulema arasındaki etkileşimin ise genellikle seyahatler ve mektuplaşmalar sayesinde canlı tutulduğunu belirten Yılmaz, bazen evlilikler vasıtasıyla yeni kişilerin de ulema ailelerine dahil olabildiklerine dikkati çekmektedir. dünyevî ihtirasların ve ideolojik tutumların da Dımaşk uleması arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Mesela mansıpların elde edilmesi veya elde tutulması için birbirleriyle rekabet halinde bulunan alimler mevcuttur ve bazı durumlarda siyasi iktidara yakın olanlar bu hususta diğerlerine nazaran daha şanslıdır. Aynı şekilde Yılmaz, siyasi iktidarın gücünü arkasına alan bazı alimlerin kendileriyle aynı görüşleri paylaşmayanların mansıp elde etmelerine engel olmaya veya mevcut mansıplarından azledilmelerine yönelik çabalar içine girebildiklerine değinmektedir.

“Medreselerin Sosyokültürel İşlevi” başlıklı üçüncü bölümde medreselerin kurumsallaşması, kuruluşlarının tarihsel bağlamı ve bu bağlam çerçevesinde onların siyasi ve ilmî hayatla ilişkileri ele alınmaktadır. Yazara göre, Zengî ve Eyyûbî dönemlerinde medreselerin tam anlamıyla kurumsallaştığını söylemek mümkün değildir. Bu dönemde medreselerde kurumsallaşmış hiyerarşik bir yapıdan ziyade müderrislerin bireysel birikim ve ilmî yetkinliğinin ağır bastığı esnek bir yapıdan bahsetmek daha doğrudur. Esasen medreselerin kurumsallaşma süreci bu dönemde başlamıştır. Yazar medreselerin kuruluşlarıyla alakalı daha önce ortaya atılan tezlere eleştiriyi yaklaşmaktadır. Bu tezler medreselerin hayırseverlik, Ehl-i Sünnet akidesinin tahkimi veya Şiilikle mücadele etmek, mezhep tarafgirliği ve devletin memur ihtiyacının karşılanması şeklinde sıralanabilir. Yazar incelediği zaman diliminde Dımaşk'ta bu hususların medreselerin kuruluşlarının aslî sebepleri olmadığını, bunların sadece aslî sebeplerin ortaya çıkardığı tâlî sebepler olabileceğini belirtmektedir. Ona göre, medreseler “aslında daha büyük ve daha işlevsel bir amaca yönelik olarak” kurulmuştur “ve bu amaç İslâm toplumunun en önemli unsuru olan Sünnî ulemanın” himayesidir (s. 245). Çünkü “ulema İslam dünyasında bütün yönleriyle hayatın işleyişine dair kuralları belirleyen isimler olarak her dönemde

İslam toplumunun en önemli unsuru olagelmıştır” (s. 261). Nüfûz ve denetimlerindeki medreseler yoluyla ulemayı himaye eden siyasî güç sahipleri bu amaçla daha önceki İslam devletlerinde görülmeyen dârülhadis gibi müesseseler kurmuş, şeyhüşşüyûhluk ve beytülmâl vekilliği gibi başka mansıplar da ihdas etmişlerdir. Zengîler ve Eyyûbîlerin medreseler yoluyla ulemayı himaye etmelerinin nedeni ise ellerinde tuttıkları bölgelerdeki hakimiyetin devamlılığını ulemanın desteği olmaksızın sağlayamayacaklarını anlamış olmalarıdır. Çünkü ulemanın desteği olmaksızın istikrarlı bir şekilde devam eden bir devlet yapısı ve toplumsal düzen mümkün değildir. Ayrıca ulemayı himaye etmek meliklerin ve emirlerin hiyerarşik yapı içindeki konumlarının tahkimine veya artmasına da vesile olmaktadır. Bununla beraber, mansıplar vasıtasıyla yöneticilerin ulemayı kendi nüfuzları altına aldıklarını söylemek yüzeysel bir değerlendirme olacaktır. Yine de süreç içerisinde mansıp sahibi olmanın getirdiği avantajların ve azledilme korkusunun ulemayı siyasî güç sahiplerine yaklaştırdığını söylemek mümkündür. Medreselerin ilmî hayata katkılarında da değinen yazara göre Dımaşk'ta bu dönemde kurulan medreseler hoca-talebe ilişkisine dayalı daha önce var olan sistemi değiştirmemiştir. Medresede yürütülen ilmî faaliyetlerle medrese dışında yürütülenler arasında şekil ve muhteva açısından farklılık yoktur. Fakat bu dönemde atılan temeller İslam dünyasında ileride daha kesin şekilde görülecek olan medreseler üzerinden bir ulema hiyerarşisine kapı aralamıştır.

Sonuç bölümünde kitapta sunulan argümanları daha net ve kısa bir şekilde okuyucuya tekrar hatırlatan yazar, çalıştığı dönemden hareketle bütün medreseleri kapsayıcı genel bir değerlendirme yapmanın oldukça zor olduğunu ifade etmekte ve medreselerin tarihinin ve onların İslam dünyasına etkilerinin daha iyi anlaşılabilmesi için farklı zaman ve coğrafyalardaki medreseler hakkında daha pek çok müstakil eserin kaleme alınması gerektiğini belirterek kitabını sonlandırmaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde kitap hakkında olumsuz bir yorumda bulunmak pek mümkün gözükmemektedir. Belki de getirilebilecek tek olumsuz eleştiri, alanda uzman olmayan okuyuculara, kitapta işlenen konunun arka planını oluşturan siyasî yapıların kimliği ve kronolojisi hakkında bir ön bilgi verilmesi gerekliliğidir. Her şeye rağmen Yılmaz'ın kitabının hem ortaya koyduğu iddiayla hem de bu iddiayı desteklerken kullandığı kaynakların çeşitliliği ve verdiği

örneklerle alanda büyük bir boşluğu doldurduğu ve sadece eğitim tarihçileri tarafından değil, ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında çalışan diğer araştırmacılar tarafından da okunması gereken bir kitap olduğu söylenmelidir.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi'de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi*'nin ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe'nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

Dergi'de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/> üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

Dergi'de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim" değerlendirmesi varsa,

yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayınlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri : 30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 31 Aralık'a kadar
Eylül Sayısı için - 30 Haziran'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Ocak

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Temmuz

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.