

Dinî Araştırmalar

ISSN 1301-966-X



Cilt: 3 • Sayı:8
Eylül-Aralık 2000
DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERGI

Dinî Araştırmalar

DA

Cilt: 3 • Sayı: 8
EYLÜL-ARALIK 2000
DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERGİ



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Dört Aylık Bilimsel Dergi

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına

İmtiyaz Sahibi

Sevim Başak

Yazı İşleri Müdürü

Tamer Köksal

Genel Koordinatörler

Doç. Dr. Recai Doğan - Birol Dok

Editör

Prof. Dr. Cemal Tosun

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Kamil Çakın (Başkan), Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Yard. Doç. Dr. Mehmet Katar,
Yard. Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Dr. İbrahim Maraş, Dr. Abdulkadir Dündar, Dr. Ali İsra Güngör,
Durmuş Arık, Hilmi Demir

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Prof. Dr. Mücteba Uğur, Prof. Dr. Hayrani Altıntaş,
Prof. Dr. Münir Koştaş, Prof. Dr. Nusret Çam, Prof. Dr. Mustafa Erdem, Prof. Dr. Hasan Onat,
Prof. Dr. Nadim Macit, Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı, Prof. Dr. Cemal Tosun,
Prof. Dr. Mehmet Özdemir, Prof. Dr. Recep Kılıç,
Doç. Dr. Kamil Çakın, Doç. Dr. Sönmez Kutlu, Doç. Dr. Recai Doğan, Doç. Dr. Kazım Sarıkavak,
Doç. Dr. Baki Adam, Doç. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, Doç. Dr. Ali Rafet Özkan,
Doç. Dr. Bülent Baloğlu, Doç. Dr. Ekrem Pamukçu, Doç. Dr. Şamil Dağcı,
Doç. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Katar, Yrd. Doç. Dr. Niyazi Akyüz,
Yrd. Doç. Dr. İsmail Yörük, Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akgül,
Yrd. Doç. Dr. Veysi Erken, Yrd. Doç. Dr. Harun Anay, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Acar,
Yrd. Doç. Dr. Mirza Tokpınar

Dinî Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dinî Araştırmalar **hakemli** bir dergidir.
2. Yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayınlanır.
3. Makalelerin yayınlanıp yayınlanmaması konusunda Yayın Kurulu yetkilidir.
4. Gönderilen yazılardaki eksiklikler veya düzeltmeler istendiği takdirde makaleler yazarlarına düzeltilmesi için iade edilir.
5. Daha önceden yayımlanmış yazılar yayınlanmaz.
6. İlmî değere sahip tercümelemler orjinal metniyle karşılaştırıldıktan sonra yayınlanır.
7. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.
8. Makaleler bir nüsha halinde PC Word programıyla yazılarak diskette birlikte gönderilmelidir.
9. Yazılar bilimsel bir dergide yayımlanacak hacmi aşmamalıdır. Bu sınırı aşan yazılar ikiye bölünerek yayımlanabilir.
10. Yabancı dilde yazılmış makaleler Türkçe çevirisi veya Türkçe özetleriyle birlikte yayınlanır.
11. Yayınlanan bütün yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 3 Sayı: 8
EYLÜL-ARALIK 2000
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 4.000.000.-TL.

Dizgi ve Baskı
Se-Ba Ofset Ltd. Şti.
Tel - Faks: (0.312) 342 17 13 Ankara

Yazışma Adresi
Kazım Karabekir Cad. 82-80 Ankara
Tel: (0.312) 342 17 13 Ankara

e-mail: www.sebaofset@ixir.com

Posta Kutusu
Bahçelievler Posta İşletme Müdürlüğü P.K. 98
06502 Bahçelievler/Ankara

Abone Bedelleri
Yurt İçi: 12.000.000.- TL. (Yıllık) Yurt dışı: 80 DM (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- | | | |
|-----------------------|---|-----------------------------|
| • Çorum | <i>Hilmi Demir</i> | Tel: (0.364) 234 63 58-59 |
| • Adana | <i>Münir Yıldırım</i> | Tel: (0.322) 225 04 74 |
| • Isparta | <i>Saadettin Özdemir</i> | Tel: (0.246) 237 04 28 |
| • Van | <i>Hilmi Çil</i> | Tel: (0.432) 225 10 82/1497 |
| • Konya | <i>Hidayet Işık</i> | Tel: (0.332) 323 82 50 |
| • Bursa | <i>Muhammet Tarakçı</i> | Tel: (0.224) 243 10 66 |
| • Erzurum | <i>Kenal Polat</i> | Tel: (0.442) 218 41 20 |
| • İzmir | <i>Veli Öztürk</i> | Tel: (0.232) 285 29 32 |
| • Kayseri | <i>Süleyman Akyürek</i> | Tel: (0.352) 437 49 37 |
| • İstanbul | <i>Ahmet Kavas (İSAM)</i> | Tel: (0.542) 264 71 30 |
| • İstanbul | <i>Hacı Osman Yıldırım (Osmanlı Arşivi) ...</i> | Tel: (0.212) 513 88 70 |
| • Çanakkale | <i>Hasan Özdemir</i> | Tel: (0.286) 212 13 76 |
| • Sivas | <i>Hüseyin Yılmaz</i> | Tel: (0.346) 226 10 10 |
| • Diyarbakır | <i>Abdurrahman Acar</i> | Tel: (0.412) 248 80 22 |
| • Şanlıurfa | <i>Salih Aydemir</i> | Tel: (0.414) 312 84 56 |
| • Rize | <i>İbrahim Hilmi Karışlı</i> | Tel: (0.464) 214 11 22 |
| • Kahramanmaraş | <i>Mehmet Ali Kirman</i> | Tel: (0.344) 236 00 49 |
| • Darendede | <i>Mustafa Bozkurt</i> | Tel: (0.422) 615 28 07/139 |
| • Samsun | <i>Yaşar Gedikli</i> | Tel: (0.362) 457 60 20/1258 |
| • Elazığ | <i>Mehmet Atalan</i> | Tel: (0.424) 237 00 00 |
| • Eskişehir | <i>Ömer Müftüoğlu</i> | Tel: (0.222) 227 53 82 |

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: *Nazmi Dündar* Tel: 0033 01 469 42 625 ● *Osman Sarıyusufo*
Tel: 0033 01 398 66 334 ● Belçika - *Mehmet Demirci* Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini **Sevim Başak** adına Yapı Kredi Bankası Yeni Sanayi Şubesi 0364-0074501-8 nolu hesaba yatırarak, dekontun fotokopisini yazışma adresine göndermeniz yeterlidir. Adınızı açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

İçindekiler

7 • KEMALETTİN TAŞ

Cemil Meriç'e Göre İdeolojiler Karşısında Türk Toplumunu

23 • MEHMET KATAR

Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması

47 • KAMİL ÇAKIN

Ebû Said Ed-Darimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri

57 • İSMAİL TAŞ

Mit ve Mitik Düşüncenin Yapısı

73 • NAİM ŞAHİN

Hegel'de "Tanrı Öldü" Sözü'nün Anlamı

81 • AHMET BAĞLIOĞLU

Abbasi Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şif Hareketler

97 • ALİ KUŞAT

Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi

117 • MUSTAFA ÖZTÜRK

"Mübhematü'l-Kur'an" ve İmamiyye Şiası

137 • NİYAZİ USTA

Din, Devlet ve Toplum

149 • HASAN HANEFİ • Çev. NADİM MACİT

Kelam İlmî'nin Yöntemi

163 • MUSTAFA SİNANOĞLU

Kelâmcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi

189 • MÜFİT SELİM SARUHAN

Kur'an'da Din Ahlâkı

Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Din ve Dindarın Özellikleri

- Bir Kavram Denemesi

199 • NEŞET TOKU

Tasavvufî Düşüncenin Felsefî Yönü

213 • KİTAP TANITIMI / Kâmil Çakın

Hadis Tartışmaları, İbn Hacer-Bedruddîn Aynî

Cemil Meriç'e Göre İdeolojiler Karşısında Türk Toplumunu

*Kemaleddin TAŞ**

Giriş

İdeolojiler, çağımızın yarattığı toplumsal çalkantıların ardından gelen, karışıklıkların yıpratığı ve erittiği değer ve bilgiye ait evrenleri yeniden kurma çabalarıdır. İdeolojilerin en başta gelen özelliği, etken oldukları insan gruplarında inatla savunulan, kan dökme pahasına da olsa vazgeçilemeyen inançlar olarak yerleşmeleridir. İdeoloji, insanın tüm duygularını harekete geçirir, onu, "seferber" duruma getirir¹. Her ne kadar bazı düşünür ve sosyologlar çağımızı ideolojilerin batış devri olarak ilan etmişlerse de, XX. yüzyıla yeniden baktığımız zaman, bu yüzyılın en kesif anında "ideolojik" olduğunu görürüz². 1960'lardan sonra Türkiye'de de ideolojilerin yayılması için gereken farklılaşmış toplumsal ortam oluşmuştur. Bunun sonucunda da, farklılaşmış, kümeleşmiş bir topluluğun her kümesi kendine rehber olacak yeni inançlar aramaktadır³.

Cemil Meriç, "izm"leri (ideolojileri) "idrakimize giydirilen deli gömlekleri"ne benzeter ve bunların toplumumuzda hüsnü kabul görmesini, Batı menşeli olmalarına

* *Ars. Gör.*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

1 Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1995, s.171,172.

2 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., 6. Baskı, İstanbul, 1993, s.13.

3 Mardin. *İdeoloji*, s.139.

bağlar. Halbuki, yazara göre Batı'dan gelen bütün ideolojiler birer "konserve" düşüncedir⁴ ve ancak Tanrı'yı saf dışı bırakan toplumların kılavuzu olabilir:

"İzm'ler Tanrı'yi paranteze alan medeniyetlerin dünya işlerini düzenlemek için tertipledikleri mufassal birer reçete. Vahye dayanan bir dünyaya hitap edemezler"⁵.

Türk toplumunun "nezleyle yakalanır gibi ideolojilere yakalandığını"⁶ belirten Cemil Meriç, ideolojilere bu derece bağlanmamızın sebebini "mefhum anarşisi" içerisinde olmamıza dayandırır⁷. Düşünürümüze göre her medeniyetin, her milletin, her sınıfın ayrı ayrı ideolojileri vardır. İdeolojiler, tam hakikat diye maskelenen yarım hakikattir. Bu bakımdan, parça parça gerçekler olan ideolojilerin Türk toplumunu tatmin etmemesi gayet normaldir⁸.

Cemil Meriç, ülkemize giren Batı kaynaklı ideolojiler arasında "obskürantizm"e özel bir önem verir. Düşünürümüze göre Türkiye'deki bütün ideolojiler, dilimizde tam olarak karşılığı olmayan obskürantizmin himayesi altında ortaya çıkmıştır⁹. Bütün olumsuz özellikleri bünyesinde barındıran obskürantizm, "tarihin bütün cinayetlerini yüklenebilecek kadar habis ve lanetli"¹⁰ bir kelimedir. Obskürantizm, nura düşmanlıktır. Hakikatin her tecellisini yadığamak, her inancı susturmak, bu ideolojinin ayırıcı vasfıdır. Her ülkede, başka bir adı ve gerekçesi olan obskürantizm, İslâmiyet'te tek kelimeyle karşılanabilir: "Taassup"¹¹.

Her ne kadar istemesek de, Cemil Meriç'e göre yine de ideolojilere muhtacı. Çünkü ideolojiler, insan zekâsına yön veren düşüncelerdir. Fakat, tek başına ideolojiler hiçbir işe yaramaz. İdeolojiler ancak "şuur" ile birlikte bir anlam kazanabilir. O halde yapılması gereken, bütün ideolojilerin serbestçe düşüncelerini ortaya koymasını sağlamak ve onları tartışarak, sahip olduğumuz "değerler" doğrultusunda yeniden ele almaktır:

"Karanlıkta kavga olmaz. İdeolojiler, uçurumları aydınlatan hırsız fenerleri... Kaosu kosmos yapan insan zekâsı, tecrübelerini ideolojilerde sergilemiş. İdeolojiye düşmanlık tek izm'e teslimiyettir: Obskürantizme. İdeolojiler siyaset dünyasının haritaları. Haritasız denize açılır mı? Ama harita tehlikeli bir yolculuk-

4 Cemil Meriç, **Bu Ülke**, İletişim Yay., 10. Baskı, İstanbul, 1995, s.90.

5 Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1978, s.105.

6 Meriç, **Bu Ülke**, s.126.

7 Cemil Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, İletişim Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1993, s.296.

8 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.401.

9 Meriç, **Bu Ülke**, s.91,92.

10 Cemil Meriç, **Kültürden İrfana**, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s.217.

11 Meriç, **Kültürden İrfana**, s.217.

ta tek kılavuz olamaz. Pusulaya da ihtiyaç var. Pusula: Şuur. Tarih şuur, milliyet şuur, kişilik şuur. İdeolojilerin peşine takılanlar pusulasızdırlar...İdeolojilerin ışığına göz yumanları sloganlar yönetir. Karanlık kinlerin birbirine saldırttığı çilingin sürülerin savaş çılgılığıdır, slogan. İlkelin, budalannın, papağanın ideolojisidir. Düşünce ile çılglık bağdaşmaz. Şuurun sesi çılgılık değildir. Yabanî bağıdır, medenî insan konuşur. Bu çocuklar yıllarca konuşturulmadı. Hinçlarını üç beş kelimeyle suratımıza tükürüyorlar. İdeolojileri yasakladığımız için hışımına uğradık. Demokrasinin demopedi olduğunu kimse düşünmedi. Aczin hürriyetperverliği yalanların en namussuzu. Bahşedilen hürriyet, ölmek ve öldürmek hürriyeti.

Toprak sarsılıyor!... Hep birden esfel-i sâfiline yuvarlanmak istemiyorsak, gözlerimizi açmalıyız. İnsanlar sloganla güdülmaz. Düşünceye hürriyet, sonsuz hürriyet. Kitaptan değil, kitapsızlıktan korkmalıyız. Bütün ideolojilere kapıları açmak, hepsini tanımak, hepsini tartışmak ve Türkiye'nin kaderini onların aydınlığında fakat tarihimizin büyük mirasına dayanarak inşa etmek. İşte en doğru yol'¹².

Görüldüğü gibi Cemil Meriç, ideolojilerin Türkiye'de serbestçe ifade edilmesinden yanadır. İdeolojiler karşısında yasakçı bir zihniyete sahip olmak, düşünce hürriyetinin önünün kesilmesine sebep olur. Ancak, ideolojilerin tek başına Türk toplumunun problemlerine çözüm getirmesi mümkün değildir. Sahip olduğumuz kültürel mirasımızın ışığı altında, ideolojilere eğilmemiz ve onları değerlendirmemiz gerekir.

1. Türk Toplumunu ve Kapitalizm

Batı'nın yükselişinde Kapitalizm, merkezî bir öneme sahiptir. Batı dünyasında feodalizmin sona ermesinden itibaren egemen olan iktisadî sistemi ifade etmek için kullanılan bir terim olan Kapitalizm, tarihsel açıdan Batı'da ortaya çıkan ve gelişen kuramsal bir düzendir. Tarihin bütün dönemlerinde çeşitli Kapitalizm biçimleri bulunabilirse de, günlük ihtiyaçların kapitalistik yöntemlerle temini, sadece Batı toplumlarının bir özelliğidir¹³. Batı'nın değişiminden sorumlu olan ruh, eski dünyayı parçalayıp harabeye çeviren ruh, hayatı yöneten ve evrenin kaderini yönlendiren ruh, Kapitalizmin ruhudur¹⁴.

Cemil Meriç'e göre burjuvazinin kurduğu Kapitalizm, rasyonel düşünceye yeni bir atılım gücü vermiş ve onu belli bir doğrultuya yöneltmiştir. Kapitalizm sayesinde

12 Meriç, **Bu Ülke**, s.93,94.

13 Mustafa Özel, **Kapitalizm ve Din**, Ağaç Yay., İstanbul, 1993, s.9-11.

14 Özel, **Kapitalizm ve Din**, s.45.

Avrupa'nın sosyal, kültürel ve ekonomik hayatı canlanmış ve ilerlemiştir¹⁵. Kapitalizm ile birlikte dünya ekonomisi bambaşka bir zihniyetle teşkilatlanmıştır. Tayin edici güç, artık devletlerin değil, fertlerin çıkarıdır¹⁶. Bu bakımdan Kapitalizmin temelinde yatan düşünce ferdiyetçiliktir. Herkes kendi menfaatini düşünmek zorundadır. Yani Kapitalizm, burjuva düşüncesi, cemiyeti değil, ferdi düşünür¹⁷.

Kapitalizm ile sanayileşen Avrupa, topyekün bir kalkınma hamlesini gerçekleştirmiş ve diğer toplumları ekonomik bakımdan kendisine muhtaç duruma getirmiştir. Batı'nın dışındaki diğer ülkeler, Avrupa'nın ürettiği mamulleri tüketmek ve buna karşı ona hammadde hazırlamak gibi bir konuma gelmiştir¹⁸.

Cemil Meriç'e göre Batı, ekonomik çıkarlarını korumak için, şiddet de dahil olmak üzere her türlü yolu meşru olarak görmüş ve uygulamıştır¹⁹. Zamanla Batı'nın kendi dışındaki ülkelere uyguladığı politika günün şartlarına göre değişmiş, şiddet ve siyasi gücün yerini iktisadi vasıtalar almış ve milletlerarası trafiği düzenleyen parola: "Barış, ticaret hürriyeti, kredi"²⁰ olmuştur. Bu sloganlar sayesinde, ilk vasfi egoizm olan²¹ kapitalist rejimin gerekleri doğrultusunda hareket eden Batı, kendi menfaatleri için diğer dünya ülkelerini kullanmış, ezmiş ve sömürmüştür:

"Batı Avrupa'da doğan Kapitalizm, bir asır içinde bütün dünyaya yayıldı. Ama bu genişleyiş çok özel bir biçimde oldu. Dünyanın bütün ülkeleri ya pazardır artık, ya hammadde kaynağı. Daha dar bir ölçüde de, sermaye için yatırım alanı... Bugün "azgelişme" gibi nazikâne bir tâbirle belirtilen hâdisenin sebebi bu.

Kapitalizm bütün dünyaya taşıdı. Dünyanın büyük kısmı onun medenileştirici nimetlerinden faydalanmak şöyle dursun, parçalayıcı tesirlerine maruz kaldı. Hatta Batı dünyasının sınırsız sınât hamlesi ancak az gelişmiş denilen ülkeler zararına, onları hareketsizliğe ve sefaletle mahkum etmek suretiyle gelişebildi... Dünyanın fakir milletler, zengin milletler diye ikiye bölünüşü ancak tarihî ve içtimâî sebeplerle, geniş ölçüde de, Kapitalizmin tarihi ile izah edilebilir"²².

Bu noktada, çalışmalarını özellikle din ile ekonomi arasındaki ilişkiler üzerine yoğunlaştıran din sosyologu Max Weber'in Kapitalizm ve Batı toplumlarının dinî

15 Meriç, **Mağaradakiler**, s.357.

16 Cemil Meriç, **Bir Facianın Hikayesi**, Umran Yay., Ankara, 1981, s.4.

17 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.395.

18 Meriç, **Bir Facianın Hikayesi**, s.5.

19 Meriç, **Bir Facianın Hikayesi**, s.6.

20 Meriç, **Bir Facianın Hikayesi**, s.6.

21 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.207.

22 Cemil Meriç, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s.73,74.

yapısı hakkındaki görüşlerine ve Cemil Meriç'in bu konu ile ilgili düşüncelerine değinmemiz yerinde olacaktır.

Max Weber, dinsel anlayışların ekonomik davranışların bir belirleyicisi olduğunu ve bu bakımdan toplumların ekonomik değişimlerinin nedenlerinden biri olduğunu göstermek istemiş²³ ve bu görüş doğrultusunda da Batı toplumlarında ortaya çıkan modern Kapitalizmin, Protestan ahlâkına dayandığını ileri sürmüştür²⁴. Weber'e göre modern Kapitalizmin oluşumu için gerekli olan temel şartlar, Protestanlığın ortaya koyduğu "iktisâdî ahlâk" sistemi içerisinde bulunmaktadır. Bu bakımdan da modern Kapitalizm, ancak Protestan toplumlarda ortaya çıkabilir²⁵.

Cemil Meriç, Weber'in bu görüşlerine katılmaz ve Weber'i, modern Kapitalizmi, Protestan ahlâkına dayandırmasından dolayı eleştirir. Düşünürümüze göre gerçekte Protestan ahlâkı; insanı eşyalaştıran, insan haysiyetini sıfıra indiren, Kapitalizmin cinayetlerini ve âdiliklerini örten bir ahlâktır²⁶. Bu ahlâkın akli ve ilmi ön plana aldığı da doğru değildir:

"Weber, Kapitalizmi Calvin ahlâkına bağlar, mantık ile alay eden bir mantık. 'Akıldan ne kadar uzaklaşırsa, insan o kadar mutlu olur' der Calvin²⁷."

Cemil Meriç'e göre Calvin'in dünyası, değer yargısı belirten bir eşyalaşmanın tipik örneğidir. Çünkü Calvin'e göre Tanrı, insanları kurtuluşa kavuşturacak belli sayıda "değer" yaratmıştır ve hiçbir çaba bu değer sistemini artı veya eksi yönde değiştiremez. Bu bakımdan Calvinci ilâhiyat, insanın kaderi değiştiremeyeceğine inanır²⁸.

Gerçekleştirmiş olduğu kalkınma hamlesi ve Kapitalizmin "yayıma" politikası sonucu Batı'nın hedefi artık dünyayı ele geçirmektir. Cemil Meriç'e göre Batı'nın dünyaya hükmetme çabasındaki takip ettiği strateji, diğer toplumları Avrupalılaştırma ve Hıristiyanlaştırma olmuştur²⁹. Batı, bu hedefini gerçekleştirmek için her yolu denemiştir³⁰.

23 Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., 2. Baskı, Ankara, 1989, s.367.

24 Bkz. Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, İletişim Yay., İstanbul, 1996, s.383-411.

25 Bkz. Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul, 1985, s.36-63.

26 Meriç, **Bu Ülke**, s.185,186.

27 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.346.

28 Cemil Meriç, **Umrandan Uygurlığa**, Ötüken Yay., İstanbul, 1977, s.21.

29 Meriç, **Bir Facianın Hikayesi**, s.99.

30 Cemil Meriç, **Kırk Ambar**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980, s.266,267.

Sömürgeciliği, Avrupalılaştırma davasının; zaman zaman kanlı ve karanlık, zaman zaman da sinsi ve barışçı bir başka yönü olarak³¹ algılayan Cemil Meriç, sömürgeciliği Kapitalizmin getirdiği zorunlu bir sonuç olarak görür³².

Yazara göre Kapitalizm, yaşayabilmek için fetihten fetihe koşmak zorundadır. Bu amaçla Batı'da, Doğu medeniyetlerini araştırmak için "Oryantalizm" hareketi başlamıştır. Oryantalizmi, Kapitalizm (sömürgecilik) in keşif kolu³³ olarak gören Cemil Meriç'e göre, Batı'da yapılan Doğu ile ilgili çalışmalar, gerçekte burjuvazinin fethetmek istediği ülkeler hakkında fazla bilgi sahibi olmak için yaptığı çalışmalarıdır³⁴.

Görüldüğü gibi Kapitalizm, Batı kültür ve karakter yapısının bir bütünleşmesidir. O halde Kapitalizm, rasyonel fiyat ve hesaplama yoluyla eşyanın üretilmesinin ötesinde, özel kültür ve karakter yapısıyla da bağlantılıdır³⁵. Kapitalizmi Kapitalizm yapan yalnız dış görünüşü ile para, sermaye akımı, ya da o akımların gövdeleştirdiği kuruluşlar değil, aynı zamanda ve belki daha önemli ölçüde çağın tipik insanının davranış biçimi, tercihleri, yaşayış normlarıdır. O da yaşadığı dış kalıpların basit bir fonksiyonu olmaktan çok, çevreye ve eşyaya belli bir bakış açısı ile, bütün bir iç dünyası ile karşımıza çıkar³⁶.

Cemil Meriç'e göre Batı, kendi dışında kalan ülkelerin hiçbir zaman Kapitalizm ile kalkınmasına izin vermez. Çünkü bu, kendi sonu olur. Türkiye sanayileşmiş bir ülkedir, kapitalist olmasına ne imkân vardır, ne de Batı buna izin verir³⁷. Çünkü Kapitalizm mahiyeti icabı emperyalisttir ve diğer ülkeleri sömürme anlayışı ve zorunluluğu içerisindedir:

*"Kapitalizm sömürecektir, kader gibi. Machiavelli 'Kader coşkun bir ırmağa benzer. Yüzde ellibeş insan kaderine hakimdir. Ancak kader, setler çekilmemiş yerleri işgal eder' der. Kapitalizm de nerede set bulmaz, teşkilatla karşılaşmazsa orayı yiyecektir. 'Made in Europe' damgasını taşıyan her şey karşısında ihtiyatlı davranmalıyız"*³⁸.

Cemil Meriç'e göre taşıdıkları değer sistemleri açısından İslâmiyet ile Kapitalizm taban tabana zıttır. İslâmiyet, ahlâk olarak ve yarattığı insan tipi itibariyle Ka-

31 Meriç, **Kırk Ambar**, s.289.

32 Meriç, **Kırk Ambar**, s.294.

33 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.172.

34 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.173.

35 Orhan Türkođan, **Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği**, Mayaş Yay., Ankara, 1985, s.121.

36 Sabri F. Ülgener, **İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası**, İstanbul,1981, s.13.

37 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.171.

38 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.228,229.

pitalizmin dışındadır. İslâm'ın meyvesi olan ruh; bir tahakküm vasıtası ve dünyayı istila eden bir iktisadî sistem olan, menfaatlerinden başka bir şey düşünmeyen, kendi hazlarını bütün bir cemiyetin ve dünyanın istismarında arayan Kapitalizmin ruhuna yabancıdır³⁹.

Kapitalizmin rakip Kapitalizmlere izin vermediğini, verse de tarihimizin ve inanç yapımızın kapitalist olmamıza mâni olduğunu⁴⁰ belirten Cemil Meriç'e göre bu bağlamda yapılması gereken, Kapitalizme topyekün karşı koymaktır⁴¹. Çünkü Kapitalizm her türlü ahlakî ve insanî özelliklerden mahrum bir ideolojidir:

*"Yüz-yüzelli yıl süren kanlı ve meş'um bir saltanat uğruna hem kendilerine hem de bütün insanlığa kıyan Batı Burjuvazisi, altıyüz yıl, üç kıtanın inançları ayrı milyonlarca insanını şefkat, muhabbet ve adaletle bağrına basan bir medeniyeti nasıl anlayabilir? Her kavmin Kapitalizm tünelinden geçmesi emr-i ilahî midir? 'Kuduza tutulanın, herkesi kuduza yakalatmak istemesi' beşerî bir zaaf belki. Ama Hıristiyan Batı'nın ulemâ-i rüsumu, bu hacaleti, ilmî bir zaruret olarak vasıflandırmaya kalkışınca, verilecek cevap, hazin bir tebessümden ibarettir"*⁴².

Türkiye'de, Kapitalizmi bünyemize aktarmaya çalışırken, Batı'da daha önce Reform ve Rönesans yoluyla gerçekleştirilmiş olan "insanın özgürlüğü" ve kiliseden koparak "Tanrı'yı kendinde bulma" gibi bir takım manevî inkılap normları - ki bunlar Kapitalizmin itici güçleri olmuştur - bir kenara itilerek sadece kalıba yönelik bir benimseme mekanizması oluşturulmuş ve neticede "istim sonradan gelsin kabilinden" bu kalıba uygun manevî bir zihniyetin olgunlaştırılması düşünülmemiş, her şey adeta kendi akışına terk edilmiştir. Bilindiği üzere, kültür iktibasları bir ülkeden diğerine aktarılırken bunun her zaman için bir teknoloji transferi şeklinde düşünülmemesi gerekir. Zira, iktibas edilen kültür unsurları, çoğu kez egemen kültürün değer ve inançlarını da içinde taşımaktadır. Bu sebeple, o kültürün unsurları toplumu muza aktarılırken, temelde yatan sosyal sistemi ya hesaba katmamız gerekir veya ona uygun yeni bir sosyal sistemi bünyemizde olgunlaştırmamız icap eder. Bu yapılmadığı takdirde, kültür temasları temelsiz kalabileceği gibi, sosyal yapıyı da bozabilir⁴³. Bu durum, Türkiye, Batı değer ve sistemleri kadar tüketim normlarını yönlendiren

39 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.336,337.

40 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.367.

41 Halil Açıkgöz, **Cemil Meriç İle Sohbetler**, Seyran Yay., İstanbul, 1993, s.202.

42 Cemil Meriç, *"İslâmiyet ve Kapitalizm"*, Köprü Dergisi, S.15, Haziran 1978, s.5,6.

43 Türkoğlu, **Sosyal Şiddet**, s.121.

bir Batılılaşma süreci içerisine girdikten sonra açıkça ortaya çıkmıştır. Kapitalist rejim; fertlerin dünya görüşleri, rol ve beklentileri kadar kültür, değer ve inanç sistemlerinde de önemli çözümlere sebep olmuştur⁴⁴.

Bu bağlamda, Cemil Meriç de Kapitalizmin, Batı medeniyetinin bir ürünü olduğunu ve oradaki sosyal değişme ve gelişmeler sonucu oluştuğunu, bu itibarla da Batı'dan ayrı bir toplumsal yapıya ve inanç silsilesine sahip olan Türkiye'ye uygulamayacağı fikrindedir. Kaldı ki yazar, bu durum mümkün olsa bile, ahlakî endişelerden yoksun bulunduğu Kapitalizmin hiçbir şekilde Türk toplumuna saadet getiremeyeceğini savunmaktadır.

2. Türk Toplumunu ve Sosyalizm - Marksizm

Cemil Meriç, yazılarında âdeta değişmez bir fon olarak kullandığı Sosyalizmin kitaplarda olduğu şekline, yani teorik kısmına, bir rüya olarak taraftardır. Ancak tatbikattaki Sosyalizme (Rus, Çin vs.) karşıdır. Yazara göre, Sosyalizmin teorisi ve tatbikatı birbirinden farklıdır. Pratikte Sosyalizm, bürokrasinin de etkisiyle burjuvazinin bütün olumsuzluklarını devam ettirmiştir. Bürokrasi insan iradesini felce uğratmıştır. Liberal cemiyette burjuvazi adına, sosyalist cemiyette ise proleterya adına hareket etmiştir⁴⁵.

Sosyalizm, kapitalist düzende sanayinin ortaya çıkardığı çeşitli problemler sonucunda ortaya çıkmıştır. İşçi sınıfının genişlemesi, ücretlerin azlığı, işsizlik ve şehir nüfusunun genişlemesi sonucu toplumda sefalet artmış ve bu durum sosyalist fikir akımına hız vermiştir⁴⁶. Cemil Meriç'e göre bu anlamda Sosyalizm, kapitalist düzenin meydana getirdiği bencil ve maddeci bir dünyada, bir ıstırap çılgılığı, bir fetih rüyasıdır⁴⁷. Sosyalizm, adaletsizliklerin ortadan kalktığı ve "eşek arıları" (sermayeyi elinde tutup, toplumu sömüren kesim) nın yerini "bal arıları" (üreten kesim, işçi sınıfı) nın aldığı bir ideali gerçekleştirme arzusundadır⁴⁸.

İlk dönemlerde, toplumsal düzeni değiştirmek gibi bir niyeti olmayan Sosyalizm⁴⁹, kapitalist düzenin eleştiriciliğini yapmıştır⁵⁰ ve tıpkı kendinden önceki rahip-

44 Türkoğlan, *Sosyal Şiddet*, s.123.

45 Açıkgöz, *Cemil Meriç İle Sohbetler*, s.151,152.

46 Fahir H. Armaoğlu, *Siyasî Tarih*, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 2. Baskı, Ankara, 1973, s.73-74.

47 Meriç, *Mağaradakiler*, s.227.

48 Cemil Meriç, *Saint-Simon (İlk Sosyolog-İlk Sosyalist)*, Çan Yay., İstanbul, 1967, s.40.

49 Meriç, *Saint-Simon*, s.44.

50 Meriç, *Bir Faciannın Hikayesi*, s.41.

ler ve filozoflar gibi düzenin bütün imtiyazlarına son vermek amacındadır⁵¹. Endüstri devriminden sonra ortaya çıkan problemlerin çözülmesi için sahneye çıkan Sosyalizme göre “proletarya”, sınıfları ortadan kaldırarak, ıstıraplara son verecektir⁵². Burjuvazinin temellerini attığı Kapitalizmde ferdiyetçilik esasken, ferdiyetçiliğin karşısında olan Sosyalizm⁵³, istihsal vasıtalarının sosyalize edilmesi için proletaryanın başa geçmesini gerekli görür⁵⁴.

İnanç boyutunda Sosyalizmin, “ateizm” olarak değerlendirilebileceğini belirten Cemil Meriç, ancak bu ateizmin, “mistik” karakterde bir ateizm olduğunun altını çizer⁵⁵.

Cemil Meriç’in düşünce örgüsünde, çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılan Sosyalizm ile Marksizm, ayrı ayrı kategorilerde değerlendirilir. Düşünürümüze göre Marksizm, bir doktrinden ziyade, tenkit, şüphe ve bir araştırma yöntemidir⁵⁶. Marksizm’i, bazı çevrelerin yaptığı gibi, “dinleştirme”nin yanlışlığını vurgulayan Cemil Meriç’e göre Marksizm’in kurucusu Marx’a düşünce tarihinde hak ettiği yeri vermek lâzımdır:

“Marx, çağdaş Batı düşüncesinin en büyük temsilcilerinden biri, belki de birincisidir. Marksizm’i dinleştirmek Marx’ı anlamamaktır. Konserve hakikatlar sunan bir şarlatan değildir Marx”⁵⁷.

Cemil Meriç’e göre Marx bir tekke şeyhi değildir. Aksine, belli bir çağda, belli bir bölgede yaşamış, her insan gibi, bir çok zaafı olan bir düşünce adamıdır⁵⁸. Marx’ın en önde gelen özelliği ise “diyalektik düşünce”yi metot olarak benimsemesi ve bunu Kapitalizme karşı kullanmasıdır:

“Mekanist maddecilik, yükselen burjuvazinin kavga silahıydı; diyalektik maddecilik, dördüncü sınıfın kavga silahı oldu. Birincinin görevi feodaliteyi yıkmaktı, ikincinin Kapitalizmi. Din, Avrupa için bir afyondur, bütün ideolojiler gibi. Avrupa’nın tarihi bir sınıf kavgası tarihidir”⁵⁹.

Marx’a göre, hür insan ile köle; asil ile halk; derebeyi ile serf; loncadaki usta ile kalfa; zulmeden ile zulüm gören kimseler birbirlerine karşı daima cephe almışlar ve

51 Meriç, **Mağaradakiler**, s.32.

52 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.257.

53 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.394.

54 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.132.

55 Meriç, **Mağaradakiler**, s.69.

56 Meriç, **Mağaradakiler**, s.37.

57 Meriç, **Mağaradakiler**, s.37.

58 Meriç, **Mağaradakiler**, s.36.

59 Meriç, **Bu Ülke**, s.177.

aralarındaki kavga da, bazen gizli bazen de açık olarak durmaksızın sürüp gitmiş, her seferinde de bu kavga ya bir devrimle yeni baştan kurulmakla ya da tutuşan sınıfların her ikisinin de yıkılmasıyla bitmiştir. Feodal toplumun yıkılmasından doğan modern burjuva toplumunda da sınıf kavgası bitmiş değildir. Belki eski kavga biçimlerinin yerini yenileri tutmuştur, yeni sınıflar, yeni zulüm araçları türemiştir. Toplumun bütünü gitgide birbirine düşman iki büyük kısma, birbirlerine saldıran iki büyük sınıfa bölünmektedir. Bu sınıflardan biri burjuvazi, biri de proletaryadır⁶⁰.

Marx'ın düşüncesi kapitalist toplumun çelişkili ya da uyumsuz niteliğinin bir yorumudur. Marx'a göre burjuvazi sürekli olarak daha güçlü üretim araçları yaratır. Ama üretim ilişkileri ve gelir dağılımı aynı hızla değişmez. Kapitalist rejim giderek daha çok üretebilir. Oysa zenginliğin bu artışına karşılık, sefalet çok sayıda insanın payı olarak kalır. Bu çelişki ortamından er ya da geç devrimci bir bunalım çıkacaktır. Giderek nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan emekçiler sınıf haline gelecek, yönetimi ele geçirmeyi ve toplumsal ilişkileri değiştirmeyi çok isteyen toplumsal bir birlik oluşturacaklardır. Emekçilerin devrimi geçmişin bütün devrimlerinden doğasında farklı olacaktır. Geçmişin bütün devrimleri azınlıklar tarafından, azınlıkların yararına yapılmıştı. Emekçilerin devrimi büyük çoğunluk tarafından herkesin yararına yapılacaktır ve sınıfların ve kapitalist toplumun uyumsuzluğunun sonu olacaktır⁶¹.

Cemil Meriç'e göre Marx, kendinden öncekilerin yaptığı gibi, yalnız hayatı ve cemiyeti izah etmekle kalmamış, dünyayı izâh etmek suretiyle değiştirmek istemiştir. Bu yönü ile Marx, bir kavga adamıdır ve dünyayı değiştirmek, haksızlıkları, adaletsizlikleri, ıstırapları sona erdirmek gibi bir iddia içindedir. Marx, aksiyona açık olan bu felsefesi sayesinde birçok insana cazip gelmiş ve Batı'nın çoğu düşünce adamına nasip olmayan bir şöhrete sahip olmuştur⁶². Bunların yanında Marx'ın görüşlerinin toplumda yankı uyandırmasında, "sınıf kavgası"nın ön plana çıkarılması da önemli bir paya sahiptir⁶³.

Marksizm'in din ile olan ilişkisine de değinen Cemil Meriç'e göre Marx'ın "din halk için afyondur" sözü bütün dinlere teşmil edilemez. Marx'ın bu sözdeki muhatapı Hıristiyan kilisesidir:

60 Pitirim A. Sorokin, **Çağdaş Sosyoloji Teorileri**, Çev. M. Raşit Öymen, Ankara, 1974, C.II, s.99, 100; N. Şazi Kösemihal, **Sosyoloji Tarihi**, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1989, s.223.

61 Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, s.109,110.

62 Meriç, **Bu Ülke**, s.389.

63 Meriç, **Bu Ülke**, s.70.

“Marx, ‘din halk için afyondur’ derken daima Hıristiyan kilisesini kastetmektedir. Tahtın cinayet ortağı olan kilisedir. Muzdarip ve öfkeli kalabalıkları tevekküle zorlar kilise. Haddizatında Sosyalizm dine karşıdır denemez. Sosyalizm, insanları uyutan, onların istismarını kolaylaştıran, uyutucu bir inancın karşısındadır. Din de bütün ideolojik müesseseler gibi tarihin bir devrinde uyutucu olabildiği gibi, bir başka devirde bir kurtuluş olabilir”⁶⁴.

Sosyalizm, Türkiye’ye girişi bakımından hayli eski bir mâziye sahip olmakla beraber, onun Türk toplumunda tesiri açıkça hissedilen bir cereyan halinde ortaya çıkması oldukça yenidir ve Cumhuriyet devrinin yakın yıllarına rastlar⁶⁵. Türkiye’ye Batılılaşmanın bir türevi olarak giren Sosyalizm, 1960’lı yıllara kadar “dar” bir aydın hareketi olarak kalmış, bu tarihten günümüze kadar da bir “genç-aydın” hareketi olarak gelişmiştir⁶⁶.

Cemil Meriç’e göre Sosyalizm, bir ideoloji, bir sınıf hakikatidir⁶⁷. Ancak Türkiye’deki sosyalist çevreler bu fikir akımını yobazlaştırmış ve Marx bir tabu haline gelmiştir⁶⁸. Türk insanı, “çağımızın en yaygın, en dinamik felsefesi” olan Marksizm ile temas ederken, semavî dinlerden birisiyle temas eder gibidir. Halbuki Marx, bir peygamber değildir ve ona yapılacak en büyük ihanet, kitaplarının yobazı olmaktadır⁶⁹. Yazara göre Türkiye’de Marksizm, ilmî bir disiplin veya bir araştırma metodu olmaktan ziyade bir çeşit “nezle” gibidir:

“Aydın bir kartvizite ihtiyacı var: Müslüman değil, belli bir mesleği yok, herhangi bir bilgi dalında uzmanlaşmamış... bırakın da marksist olsun”⁷⁰.

Şerif Mardin’e göre de Marx, Marksizm’e bir ideoloji olarak bakmamıştı. Ona göre Marksizm, dünyayı doğru algılamayı mümkün kılan araçtı. Bu bakımdan Marx’

64 Meriç, **Bu Ülke**, s.143.

65 Erol Güngör, **Sosyal Meseleler ve Aydınlar**, Ötüken Yay., İstanbul, 1993, s.355.

66 Mümtaz’er Türköne, **Modernleşme Laiklik ve Demokrasi**, Ark Yay., Ankara, 1994, s.99.

67 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.369.

68 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.369.

69 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.253.

70 Meriç, **Kırk Ambar**, s.354. Cemil Meriç’in bu görüşüne paralel olarak Peyami Safa’da Marksizm’in Türkiye’de gerçek mânâda anlaşılmadan ve araştırılmadan uygulandığı fikrindedir: “Türkiye’de bir tek hakikî Marksiste rastlamadım. Türkiye’de Marksizm’in propaganda sloganlarının dışında, bu nazariyeye, tenkitlerini ve ona zıt büyük modern felsefe sistemlerini inceledikten sonra Marksizm’de karar kılmış bir tek fikir adamı yoktur. Kendilerini böyle sananlar, Marksizm’in âmentü’leri içinde kalmış fikir yobazlarıdır. Yoksa Karl Marx, modern ilimlerin karşısında mum gibi eriyen hatalı teorisine rağmen, büyük bir sosyal probleme dikkatimizi çeken sayılı büyük mütefekkirlerden birisidir”. (Peyami Safa, **Sosyalizm Marksizm Komünizm**, İstanbul, 1971, s.54,55.)

ın “Marksist değilim” deyişini böyle anlamak gerekir. Çünkü Marx, kendi görüşünün bir “izm” olmadığı fikrindeydi⁷¹.

Cemil Meriç’e göre Sosyalizm, bize Batı düşüncesini tenkit etme imkânını vermiş ve bizi tenkide alıştırmıştır. Avrupa sömürgeciliğinin Asya’yı yiyerek büyüdüğünü öğretmiştir⁷². Ancak bu olumlu özelliklerine rağmen Marksizm yine de “bir kilisedir”⁷³, düşmanlarımızın dinidir” ve onların istediği şekilde Türkiye’ye gelmiştir⁷⁴. Bu bakımdan Marksizm’e karşı çıkmanın tek yolu, onu tanımaktan geçer:

“Marksizm’in karşısına çıkmanın tek yolu var: Marksizm’i tetkik etmek. Çünkü biz istesek de, istemesek de Marksizm ülkeye gelmiştir. Ondan kurtulmanın çaresi, boğayı boynuzlarından yakalamak. Marksizm bir kısmı ile ilimdir, bir kısmıyla ideolojidir. Mesela ‘din afyondur’ sözü Katolisizm için doğrudur. Belli bir tarih realitesi için doğrudur. Marx’ın burjuvazi için söyledikleri, Kapitalizmin tenkidi için söyledikleri doğrudur”⁷⁵.

Marksizm’i “İslâm’dan habersiz bir İslâm karikatürü”⁷⁶ olarak tasvir eden Cemil Meriç, İslâmiyet ile Marksizm arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

“Türk insanı Marx’ı ya ahmakça reddetmiştir, yahut bir ahir-zaman peygamberi kabul etmiştir. Marx öldükten sonra tarih yürümüştür. Marx’ın metodolojisi, aslında İslâm’ın metodolojisidir. Hükümlerin zamanla değiştiğini İslâmiyet düsturlaştırmıştır. Marx Avrupa’nın hayasızlığını yırttı, yüzümüze vurdu. Siz kendi gerçeklerinizi kendiniz bulacaksınız, yeni baştan ele alarak değerlendireceksiniz beşerî hakikatları. Elbette, iman, mutlaktır, ezeldir..

Bir İslâm’ın Marx’tan korkacak hiçbir tarafı yoktur. Gafletini telafi etmenin yolu, onları bilmektir”⁷⁷.

Bu noktada şu hususu da açıklığa kavuşturmak gerekir ki Cemil Meriç, her ne kadar İslâm ile Marksizm arasında benzerlikler olduğu fikrini taşısa da, çıkış noktaları ve dayanakları açısından her ikisinin ayrı ayrı kategorilerde bulunduğunu; İslâm’ın ilahî bir nizam, Marksizm’in ise “dinsizlik” üzerine kurulan bir sistem olduğunu önemle vurgular⁷⁸.

71 Mardin, **İdeoloji**, s.19.

72 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.292.

73 Cemil Meriç’in yazılarında sıkça yer alan “kilise” kavramı; genellikle, herhangi bir fikre veya gruba körü körüne bağlı olup, diğer düşünce ve akımlara kapalı olmak, karşı fikir ve taraflara müsamaha göstermemek anlamında kullanılmaktadır.

74 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.294.

75 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.296.

76 Açıkgöz, **Cemil Meriç İle Sohbetler**, s.102.

77 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.294.

78 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.371.

Erol Güngör'ün de belirttiği gibi, Sosyalizmin bizim fikir hayatımızdaki en önemli tesiri, fikir yerine sloganı hakim kılması olmuştur. Sosyalizm, Türkiye'de düşünce hürriyetini yıkmış ve bunu yaparken de hürriyet için çalıştığı uydurmasını ileri sürmüştür. Sosyalistler asıl hürriyetsizliğin, insanın kendi zihninde olduğunu düşünememişlerdir. Çünkü onlar dünyayı madde olarak görmeye ve sadece dış engelleri hesap etmeye alışmışlardır. Kafalarındaki dogmatizm, onları sınımsız bağlamış, girdikleri çemberi parçalayamamışlardır... Kelimeleri fikir zannetmişler, sözlerin sihrine kapılmışlar ve anlamadıkları her kelimeye Arapça, anlamadıkları her fikre sömürücü düşünce, hoşlanmadıkları herkese faşist demeyi öğrenmişlerdir⁷⁹.

Şu halde Sosyalizm, Avrupa medeniyetinin tarihî bir mahsulüdür; yâni o medeniyetin aksaklıklarına karşı yine o şartlar altında bulunmuş bir alternatiftir. Bu yüzden Kapitalizmin bulunmadığı bir memlekette onu kurmak ne kadar zor ise, Sosyalizm'i kurmak da en az o kadar zor veya imkânsız olmaktadır⁸⁰. Cemil Meriç de her fırsatta, Batı ve Türk toplumunun toplumsal yapı ve şartlar itibarıyla ayrı ayrı özelliklere sahip olduğunu belirtmiş ve Batı kaynaklı ideolojilerin Türk toplumunun bünyesine adapte edilmeye çalışılmasının yanlışlığını ve imkânsızlığını dile getirmiştir.

3. Türkiye'de Sağ ve Sol Kavramları

Cemil Meriç'e göre sağ ile sol, bizim için tarifi mümkün olmayan iki kelimedir. Çünkü bizim toplumsal yapımızda hiçbir tarihî gerçeğin ifadesi değildir. Bu bakımdan bu kavramlar sınıflı bir toplumsal yapıya sahip olan Batı için geçerlidir. Biz ise, "gafletleri, talihsizlikleri, ıstıraplarıyla yekpare bir bütün" olan bir toplumuz⁸¹. O halde sağ-sol kavramları hakikati kapamaya yarayan uydurma mefhumlardır ve bilhassa sosyal sınıflara ayrılmamış bir ülke olan Türkiye'de "sağcı", "solcu" gibi sınıflamaların hiçbir anlamı yoktur⁸². Bundan dolayı yazara göre, kökleri Batı'da olan ve bizim sosyal hayatımızla hiçbir ilgisi bulunmayan bu kelimeleri bir tarafa bırakıp, kendimizi kendi kelimelerimizle ifade etmeliyiz:

"Sol-sağ... Çılgın sevgilerin ve şuursuz kinlerin emzirdiği iki ifrit. Toplum yapımızla herhangi bir ilgisi olmayan iki yabancı. Sol'un halk vicdanında yarattığı tedailer: casusluk, darağaçları, Moskova; sağ'ın müphem, sevimsiz, sinsî bir

79 Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, s.357,358.

80 Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., 8. Baskı, İstanbul, 1991, s.133.

81 Cemil Meriç, "Fildişi Kuleden", *Hisar Dergisi*, C.X, S.76, Nisan 1970, s.10.

82 Meriç, *Bu Ülke*, s.60.

iki hayal. Hıristiyan Avrupa'nın bu habis kelimelerinden bize ne? Bu maskeli haydutları hafızamızdan kovmak ve kendi gerçeğimizi kendi kelimelerimizle anlayıp, anlatmak, her namuslu yazarın vicdan borcu"⁸³.

Sağ ve sol kavramlarının bizim tarihimizin içine yerleştiremeyeceğini ve Batı'nın bizi parçalamak için içimize soktuğu bir yalan⁸⁴ olduğunu iddia eden Cemil Meriç'e göre bu kavramlar, toplumumuzda bilinçsizce taklit edilmiş ve her iki grup da birbirlerine karşı olan düşmanlıkları ile ön plana çıkmıştır:

"Sağ, kovuğuna çekilmiş; münzevî, mazlum, muzdarip. Sol, eline tutuşturulan reçeteyi kekeleyor, mânâsını anlamadığı reçeteyi. Tek ortak duygu: düşmanlık. Diyalog, yok. Tanzimat'dan beri hazır elbiseye meraklıyız, hazır elbiseye ve hazır medeniyete. Tefekkür kılıçla fethedilmez"⁸⁵.

Türkiye'de sağ'ın "uykuda", sol'un ise "şuursuz" olduğunu belirten Cemil Meriç, her iki cepheyi de "kadirnâşinaslık" ile suçlar⁸⁶. Kutuplaşmaya karşı olan ve kutuplaşmayı "yobazlık" olarak gören Cemil Meriç, Türkiye'de sol'un sağlaşması, sağ'ın ise sollaşması gerektiği inancındadır. Çünkü yazara göre ülkemizde, gurur dargınlıkları ve benzeri şeylerden doğan ayrılıklar dışında sağ ile sol arasında büyük bir fark yoktur. Bu bakımdan birbirlerine yaklaşmalıdırlar⁸⁷. Türk toplumunun ayakta kalabilmesi için karşıt görüşlerin birbirleriyle diyalog kurması şarttır:

"En büyük tehlike: anlaşılamamak. Herkes bir adaya sürgün. Ve adacıklar arasında köprü yok. Kendi kendine konuşan kırk milyon Robinson. Ve idrakin boğazına sarılan sloganlar. Toplumun yerine namlular konuşuyor. Yaşamak istiyorsak, önce bu kördögüşüne son vermeliyiz"⁸⁸.

Cemil Meriç'e göre Türk toplumu, sağ-sol vb. kavramların tahakkümünden kurtulmalı, kendi öz benliği ve değerlerine dönerek, İslâmî dünya görüşü altında birleşmelidir. Aksi haldeki davranışlar, Türk toplumunun zevâline zemin hazırlar:

"Sol perişan, sağ paramparça... Kaç insan varsa, o kadar düşünce, o kadar ideoloji, o kadar ıslahat reçetesi. Evvela dillerimiz ayrı, kelimeler herkes için başka mânâlar taşıyor. Tarih bir küfürler kitabı. Bu facia, dünyanın başka hiçbir ülkesinde görülmemiştir... Memleket bir intihar salgını içindedir. Tek çıkar yol, bu kor-

83 Meriç, **Bu Ülke**, s.79.

84 Meriç, **Sosyoloji Notları**, s.294,295.

85 Meriç, **Mağaradakiler**, s.120.

86 Meriç, **Mağaradakiler**, s.132.

87 "Cemil Meriç İle Mülakat", Türk Edebiyatı Dergisi, S.166, Ağustos 198, s.15.

88 Meriç, **Kırk Ambar**, s.400.

kunç tefrikaya bir son vermek, çılgınlıklarımızı dizginlemek, başkalarına hürmet etmek ve kinin yerine sevgiyi ikâme etmektir.

Kanaatimce sağ ve sol tasnifi Avrupa'dan ithal edilen bir bit'attır. Hepimiz aynı tarihin çocuklarıyız. Düşman bir dünyanın kucağında yaşıyoruz. Birbirimize kenetlenmez, ahmakça sloganların esiri olarak birbirimizi hançerlemekten vazgeçmez, İslâm'ın şiarı olan müsamaha, adalet ve sevgiye kulaklarımızı tıkamakta ısrar edersek, dünyanın en büyük medeniyetini gerçekleştirmiş olan bu zavallı milletin mezarcısı oluruz"⁸⁹.

Görüldüğü gibi Cemil Meriç'in gözünde, sağ - sol sınıflaması -tıpkı Batı kaynaklı diğer ideolojilerde de olduğu gibi - Türk toplumunun gerçeklerine uymaz. Onun için bu ve benzeri ideolojileri toplumsal bünyemize ısrarla kazandırmaya çalışmak bizim için faydalı neticeler getirmez.

S o n u ç

Tarihî akış içerisinde toplumumuzun geçirdiği değişim süreçlerinde ideolojiler, sosyal bir karaktere sahip olmasından ve kendi mensuplarına belli bir takım değerler ve semboller sistemi vererek bir "zihniyet" kazandırmasından dolayı merkezî bir yer işgal etmiştir.

İdeolojiler, geçmişte olduğu gibi, bugün de bir "yaşam biçimi" ve "dünya görüşü" olarak toplumumuzdaki sosyal davranışların oluşmasında önemli bir unsur olmaya devam etmekte ve sosyal, kültürel, iktisâdî, siyasî vb. alanlarında varlığını hissettirmektedir. Bu bakımdan, Türk toplumunun, dinine, mazisine ve kültürüne sırtını dönerek, tüm benliğiyle Batı kaynaklı ideolojilere yönelmesi ve bunlara umut bağlaması yakın tarihimizin bir özetidir demek pek de yanlış olmaz. Cemil Meriç bu tür bir "öykünme" psikolojisi içerisinde ortaya çıkan bütün eğilimlerin karşısındadır.

Batı'dan gelen her türlü şey karşısında son derece dikkatli davranmamız gerektiğini belirten Cemil Meriç'e göre bu mânâda bütün Batı kaynaklı ideolojiler, Batı'nın diğer toplumları Batılılaştırma çabalarının bir ürünüdür.

Türk toplumu, Batı'nın geçirdiği evreleri yaşamamış ve Batı'dan ayrı değer ve inançlara sahip, sınıfsız bir toplumdur. Bu bakımdan Batı kaynaklı ideolojileri, ayrı bir toplumsal yapıya sahip olan Türkiye'ye aktarmak, sosyal bünyede çeşitli rahatsızlıkların oluşmasına sebep olmaktadır. Batı medeniyetine ve onun ürünleri olan

89 Meriç, *Kültürden İrfana*, s.393,394.

ideolojilere tamamen kayıtsız kalmak da doğru değildir. Batı'da ortaya çıkan ve sosyal bünyemize uyan hususlar, millî kimliğimiz altında yeniden değerlendirilerek alınabilir.

O halde yapılması gereken; mâziden kopmadan ve kültürel mirasımıza sahip çıkarak, Batı kaynaklı ideolojileri süzgeç altına almak ve yeniden yorumlamaktır. Türk toplumunun önünü açacak en emin yol budur.

KAYNAKÇA

- AÇIKGÖZ, Halil**, Cemil Meriç İle Sohbetler, Seyran Yayınları, İstanbul, 1993.
- ARMAOĞLU, Fahir H.** Siyasî Tarih, Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1973.
- ARON, Raymond**, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1989.
- "Cemil Meriç İle Mülakat", Türk Edebiyatı Dergisi, S.166, Ağustos 1987.
- GÜNGÖR, Erol**, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 1991.
- Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993.
- KÖSEMİHAL, N.Şazi**, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1989.
- MARDİN, Şerif**, Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 1993.
- İdeoloji, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1995.
- MERİÇ, Cemil**, Bir Dünyanın Eşiğinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- Bir Faciânın Hikâyesi, Umran Yayınları, Ankara, 1981.
- Bu Ülke, İletişim Yayınları, 10. Baskı, İstanbul, 1995.
- "Fildişi Kuleden", Hisar Dergisi, C.X, S.76, Nisan 1970.
- "İslâmiyet ve Kapitalizm", Köprü Dergisi, S.15, Haziran 1978.
- Kırk Ambar, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980.
- Kültürden İrfana, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- Mağaradakiler, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1978
- Saint - Simon (İlk Sosyolog - İlk Sosyalist), Çan Yayınları, İstanbul, 1967.
- Sosyoloji Notları ve Konferanslar, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993.
- Umrandan Uygurlığa, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1977.
- ÖZEL, Mustafa**, Kapitalizm ve Din, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1993.
- SAFA, Peyami**, Sosyalizm Marksizm Komünizm, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1971.
- SOROKİN, Pitirim A.**, Çağdaş Sosyoloji Teorileri, Çev. M.Raşit Öymen, C.II, Ankara, 1974.
- TAŞ, Kemaleddin**, Cemil Meriç'in Din ve Topluma Bakışı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1997.
- TÜRKDOĞAN, Orhan**, Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği, Mayaş Yayınları, Ankara, 1985.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er**, Modernleşme Laiklik ve Demokrasi, Ark Yayınları, Ankara, 1994.
- ÜLGÜNER, Sabri F.**, İktisâdî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, Der Yayınları, İstanbul, 1981.
- WEBER, Max**, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985.
- Sosyoloji Yazıları, Çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması

*Mehmet Katar**

Hıristiyanlık, bugünkü İsrail ve Filistin topraklarında doğan ve zaman içerisinde evrensel hâle gelen bir Yahudi dinî hareketidir. Bu hareket, bir Yahudi peygamberi olan Hz. İsa'nın, kendisi gibi Yahudi olan soydaşlarına yönelik dinî telkin ve uyarılarıyla, bir Yahudi Mesihî hareketi olarak başlamış ve İsa'dan bir süre sonraya kadar da bu özelliğini devam ettirmiştir¹. Ancak, bu dinî harekete Yahudilerin çoğunun yeterli ilgiyi göstermemesi ve İsa'dan kısa bir süre sonra Yahudi asıllı olmayanların büyük kitleler hâlinde bu harekete katılarak kendi eski dinî değer ve düşüncelerini buraya taşımaları gibi faktörler sonucunda, Yahudiliğe ait bu ihyacı dinî hareket, özünden koparak, odak noktasında Hz. İsa'nın bulunduğu yeni bir din hâline gelmiştir. Romalıların, Miladi 70 yılında Kudüs'ü ele geçirerek Yahudilerle birlikte buradaki İsa taraftarlarını da topraklarından sürmesi gibi bir takım dış etkenler ise bu yeni dinî akımın Yahudilikten kopma sürecini hızlandırmıştır². Çünkü bu

* *Yrd. Doç. Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- 1 Bkz. Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999, 173; F. H. Hilliard, *How Man Worship*, G. Britain 1978, 156; K. Bihlmeyer- H. Tuchle, I ve IV ncü Yüzyıllarda Hıristiyanlık, Çev. Antun Göral, İstanbul 1972, 18.
- 2 Bkz. *The Christian Faith Essays in Explanation and Defence*, Edited by R. Matthews, London 1944, 163.

olay, Yahudiler ile bu yeni Yahudi dinî akımına bağlı olanlar arasındaki fiziksel bağları koparmış ve bu durum, bu iki topluluk arasında bulunan ortak özelliklerin bundan sonraki süreçte gittikçe ortadan kalkmasına neden olmuştur³. Bütün bu gelişmeler sonucunda, Yahudilik içerisinde çıkan bu dinî hareket, zamanla, pagan unsurların nüfûz ettiği, İsa merkezli yeni bir din hâline gelmiştir⁴.

Hıristiyanlığı, bir Yahudi dinî akımı olma noktasından, yeni ve evrensel bir din olma noktasına taşıyan tarihî süreçte, bu yeni dinî harekete ait inanç, ibadet ve davranış biçimleri de zamanla kademeli bir biçimde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu çerçevede, başlangıçta kendisine mahsus hemen hiç bir pratiği bulunmayan Hıristiyanlık, birkaç yüzyıl boyunca devam eden bir gelişim süreci sonunda, müstakil bir din hâline gelerek evrensel bir yapıya kavuşmuş ve bu gelişime paralel bir biçimde kendi inanç, ibadet ve ritüellerini de tesis etmiştir⁵. Oysa başlangıçta bu dine mensup kimselerin, Hz. İsa'ya inanmanın dışında, Yahudilikten çok farklı, inanç ve uygulamalarının bulunmadığı bilinmektedir⁶. Bu bağlamda söylenebilecek tek farklılık ise bu ilk inanırların, İsa'nın çarmıhta öldükten sonra dirildiğine inandıkları Pazar gününe özel bir önem vermeleri ve her Pazar'ı onun diriliş günü olarak kutlamaları olmuştur. Bu çerçevede, bir süre sonra, bu yeni inancın mensuplarının Pazar günleri dua ve ibadet amacıyla toplanması gelenek hâlini almıştır. Hıristiyanlara göre, İsa'nın ölümden diriliş gizemine dayanan bu haftalık Pazar toplantıları, zamanla Hıristiyan Kilisesinde ortaya çıkacak olan bütün ibadetlerin ve yıl boyunca İsa'yla ilgili olarak yapılacak bütün anma ve kutlamaların temelini teşkil etmiştir. Bu bağlamda önce İsa'nın diriliş günü olarak kabul edilen Pazar ve bu dirilişin yıldönümü olan Paskalya önem kazanmış, ardından zamanla, İsa'yla ilgili yeni uygulamalar ortaya çıkmaya başlamıştır⁷.

1. Hıristiyan Dinî Yılı'nın Teşekkülünde Pazar'ın Rolü

Hıristiyan Kilisesinde Pazar gününün çok önemli bir yerinin bulunması sebebiyle İsa'yla ilgili olarak yapılan kutlamaların hemen hemen tamamı, köken itiba-

3 Bihlmeyer-Tuchle, 23.

4 Bkz. Günay Tümer, Hıristiyanlıkta ve İslâm'da Hz. Meryem, Ankara 1996, 18.

5 Bkz. Hilliard, 155; ayrıca bkz. Dictionary of Religions, Edited by John R. Hinnels, G. Britain 1984, 353.

6 Mehmet Çelik, Süryani Tarihi-I, Ankara 1996, 26.

7 Bkz. I. H. Dalmais, Introduction to the Liturgy, Translated by Roger Capel, London 1961, 93; Reginald H. Fuller, Lent with the Liturgy, London 1968, 11; G. G. Willis, A History of Early Roman Liturgy to the Death of Pope Gregory the Great, London 1994, 78-79.

ryla bu güne dayanmaktadır. Çünkü Hıristiyan inancına göre İsa, insanlığın günahını üstlenerek çarmıhta öldükten üç gün sonra bu gün tekrar dirilmiştir⁸. Bu dirilişin ardından İsa, aynı gün bazı havarilerine gözükmüş⁹ ve tam bir hafta sonra, yine bir Pazar günü havarilerini tekrar ziyaret etmiştir¹⁰. İsa'nın havarileriyle kırk gün yaşadktan sonra göğe yükselmesini takip eden ve Pentekost¹¹ bayramına rastlayan Pazar günü de Kutsal Ruh havarilerin üzerine inmiştir. Hıristiyan Kilisesinin kuruluşu olarak kabul edilen ve bu nedenle Hıristiyanlık açısından çok önemli bir yeri bulunan bu olay da Pazar günü gerçekleşmiştir¹². Bütün bu olayların Pazar günlerinde gerçekleşmesi, Hıristiyanlar tarafından bu günün ayrıcalığının ve öneminin işareti sayılmıştır. Sonuçta ilk Hıristiyanların gözünde, İsa'nın dirildiği, havarilerine gözüktüğü ve Kutsal Ruh'un da Hıristiyan cemaatinin üzerine indiği gün olarak Pazar'ın ayrı bir yeri ve önemi oluşmaya başlamıştır¹³.

Zaman içerisinde Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılmaya başlamasıyla birlikte, Yahudilikte bulunan ve Sept (Cumartesi) gününe atfedilen kutsal gün anlayışı, bu yeni inancın mensupları tarafından Pazar gününe uyarlanmıştır¹⁴. Böylece Yahudi anlayışına göre haftanın ilk gününü teşkil eden Pazar günü, Hıristiyanlar açtı-

8 Bkz. I. Korintoslulara, XV/3-4. (Hıristiyanlara göre İsa'nın hayatındaki en önemli olayı teşkil eden ölümden sonraki bu dirilişle o, hem sıradan bir beşer olmanın ötesinde İlahî bir varlık olduğunu göstermiş, hem de insanlığı aslî günahın suçundan kurtarmıştır. Bkz. Sc-himmel, 173-174).

9 Bkz. Yuhanna, XX/ 19; ayrıca bkz. Willis, 78.

10 Bkz. Yuhanna, XX/ 26; ayrıca bkz. Willis, 78-79.

11 Pentekost; Grekçe'de "ellinci" demektir. Bu kelime, esas itibarıyla Yahudilerin fışık bayramından sonraki ellinci güne rastlayan ve bir başka Yahudi bayramı olan "Haftalar" veya "On Emrin Veriliş Bayramını" ifade etmek amacıyla kullanılmaktaydı. İlk Hıristiyan cemaatini oluşturan Yahudiler İsa'nın göğe çekilmesinden birkaç gün sonra rastlayan bu Yahudi bayramında bir arada iken Kutsal Ruh alevler hâlinde bu cemaatin üzerine inmiş ve bunun ardından cemaat mensupları farklı dillerden konuşmaya başlamıştır. Cemaat önderi Petrus ve diğer havariler bu olaydan hemen sonra diğer Yahudilere tebliğde bulunmuş ve binlerce kişinin İsa'ya inanmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Hıristiyanlar açısından bu gün, Hıristiyan Kilisesinin kurulduğu, yani resmen başladığı an olarak görülmüştür. (Bkz. An Encyclopedia of Religion and Religions, London 1951, 296, ayrıca bkz. Mehmet Aydın, Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara 1995, 66).

12 Bkz. Alan W. Watts, Myth and Ritual in Christianity, U.S.A. 1968, 190; John F. Sullivan, The Externals of The Catholic Church, New York 1951, 184.

13 Bkz. Sullivan, 184.

14 An Encyclopedia of Religion, 171; The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church (C.O.D.C.C.), Edited by F.L. Cross, London 1985, 548; Sullivan, 184.

sından İsa'nın günü olarak görülmeye başlanmış ve bu gün, daha sonraki dönemde Latince "dies dominica" (Rabb'in günü, İsa'nın günü) olarak adlandırılarak¹⁵ kutsal bir bayram günü hâline getirilmiştir¹⁶. Ancak bu ilk Hıristiyanların, İsa'dan ne kadar sonra Pazar gününe önem vererek bunu İsa'nın diriliş günü hâline getirdikleri konusu tam olarak bilinmemekte ve bu konuda oldukça farklı görüşler bulunmaktadır. Nitekim Hıristiyan araştırmacıların çoğu, Pazar günü kutlamalarının İsa'dan hemen sonra başladığını belirtirken, bunun aksini savunan ve bu kutlamaların İsa'dan bir müddet sonra, hatta II. yüzyılda başladığını iddia edenler de bulunmaktadır¹⁷. Ayrıca kaynaklar, ilk yüzyıllarda yapılan Pazar kutlamalarının sonradan yapılan kutlamalara benzediğini ve ilk dönem yapılan Pazar kutlamalarının daha sade olduğunu, en azından bu amaçla oluşturulmuş özel bir dua külliyatının bulunmadığını belirtmektedir. Bu çerçevede, bu ilk dönem Hıristiyanların, İsa'nın diriliş günü olarak kabul ettikleri Pazar gününde bir araya gelerek, sadece İsa'nın havarileriyle birlikte yediği son akşam yemeğinin anısına birlikte yemek yiyip dua ettikleri belirtilmektedir¹⁸.

Kaynaklar, ilk dönem Hıristiyanlarının, bir süre sonra, birlikte yemek yeme geleneğini ekmek şarap töreninden ayırdıklarını; daha sonra da bunu tamamen terk ettiklerini göstermektedir¹⁹. Yine, ilk yüzyıllarda Hıristiyan inanırların, bu ekmek şarap töreninde kullanılan ekmek ve şarabı kendi yanlarında getirdiği; rahibin ise getirilen bu ekmek ve şarapları bir araya toplayarak kutsadıktan sonra cemaate dağıttığı belirtilmektedir. Bir müddet sonra bu uygulamadan da vazgeçilmiş ve cemaat mensuplarının, ekmek ve şarabı yanlarında getirmeleri yerine "mass parası" olarak adlandırılan parayı vermeleri, bu parayla da ekmek ve şarabın Kilise tarafından temin edilmesi uygulaması başlatılmıştır²⁰. Bütün bunlar, Pazar kutlamalarının, tarihî süreç içerisinde önemli bazı ritüel değişikliklere uğradığını göstermektedir.

2. İsa'nın Diriliş Gününün Yıldönümü Olarak Paskalya

Hıristiyanlar, İsa'nın diriliş günü olan Pazar'a önem vererek bu günü çeşitli törenlerle kutlarken, buna paralel bir biçimde İsa'nın ölümden sonra dirildiği günün

15 Owen Chadwick, A History of Christianity, London 1995, 22.

16 Dalmais, 93.

17 Bkz. Paul F. Bradshaw, The Search for the Origins of Christian Worship, New York 1992, 192.

18 Bkz. Bihlmeyer-Tuchle, 18; Mehmet Katar, Yahudilik Hıristiyanlık ve İslam'da Tövbe, Ankara 1997, 96-97.

19 Bihlmeyer-Tuchle, 89-90.

20 F. C. Hapold, Prayer and Meditation Their Nature and Practice, G. Britain 1971, 55.

yıldönümüne denk gelen Pazar gününe daha fazla önem vermeye ve bu günü özel törenlerle kutlamaya başlamışlardır²¹. Zaten bu dirilişin yılı dönümü, Yahudilerin fışih (pesah) bayramı kutlamalarına denk geldiği için²², çoğunluğu Yahudi asıllı olan ve Yahudi dinî uygulamalarına da büyük oranda riayet eden bu ilk Hıristiyanlar için fışih bayramının özel bir yeri ve önemi bulunmaktaydı²³. Bu bağlamda ilk Hıristiyanlar, aynı zamanda birer Yahudi olmaları sebebiyle uymaya devam ettikleri Yahudi dininin bir uygulaması olan fışih bayramını zaten kutlamaktaydı. Bu ilk cemaat açısından yeni olan tek husus, kendilerine göre, zaten Yahudilikten gelen bir değeri olan fışih kutlamalarının, bir de İsa'nın diriliş zamanı olması sebebiyle ekstradan bir başka anlam daha kazanmasıydı. Ancak Hıristiyanlık, hemen her konuda olduğu gibi, fışih anlamlandırma ve kutlama biçimi konusunda da zamanla Yahudilikten uzaklaşmış ve bu bayramı, sadece İsa'nın diriliş yıldönümü olarak kutlamaya başlamıştır. Böylece başlangıçta Yahudi bayramı olarak kutlanmakta olan fışih (pascha), sonradan Hıristiyanlar açısından yeni bir anlam kazanarak İsa'nın diriliş yıldönümü hâline gelmiş ve en önemli Hıristiyan bayramı konumuna yükselmiştir²⁴.

Bu gelişmeyle birlikte ilk dönem Hıristiyanlıkta, İsa'nın diriliş günü olarak kabul edilen Pazar günleri yanında, bu dirilişin yılı dönümü olan Paskalya bayramı da İsa'yla ilgili önemli bir Hıristiyan kutlaması olarak ortaya çıkmıştır²⁵. Ancak bu kutlamaların, ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekte ve bu konuda oldukça farklı iddialar bulunmaktadır. Bu iddiaların bir kısmında, Pazar ve Paskalya kutlamalarının İsa'dan hemen sonraki dönemde başladığı ifade edilirken bir başka

21 Sullivan, 184.

22 Sinoptik olarak adlandırılan Matta, Markos ve Luka İncillerine göre İsa, Yahudilerin fışih bayramının ilk gününde, fışih yemeğini şakirtleriyle birlikte yedikten sonra yakalanmış ve bir gün sonra, Cuma günü çarımha gerilmek suretiyle öldürülmüştür. Ölümünden sonraki üçüncü gün, yani Pazar günü yeniden dirilmiştir (Bkz. Matta, 26. bap; Markos, 14. ve 15. baplar; Luka, 22-24. baplar). Yuhanna İnciline göreyse İsa, fışih bayramı döneminden bir gün önce çarımha gerilmiş ve yine ölümünün üçüncü günü dirilmiştir (Bkz. Yuhanna, 18. ve 19. baplar).

23 An Encyclopedia of Religion, 171.

24 Bkz. An Encyclopedia of Religions, 171. (Hıristiyanlık açısından Paskalya bayramı yeni bir anlam kazanmakla birlikte Yahudi kökeninden gelen adını muhafaza etmiştir. Nitekim pas-kalya adı Yahudiliğe ait fışih: pesah kelimesinden gelmektedir. Bu kelime Grekçe ve Latince'de pascha olarak telaffuz edilmiş; Batı dillerinin çoğuna da bu şekilde geçmiştir. Roger Greenacre, The Sacrament of Easter, London 1965, 18; ayrıca bkz. Bihlmeyer-Tuchle, 94; Aydın, 70. Türkçe'de kullanılan Paskalya kelimesi de buradan gelmektedir).

25 Willis, 78; Fuller, 11.

kısımında ise bu kutlamaların biraz daha geç dönemlerde başladığı belirtilmektedir. Bu konuda her iki grubun da kendilerine göre çeşitli delilleri bulunmaktadır. Fakat eldeki verilerle bu iddialardan hangisinin doğru olduğunu kolayca tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte bu kutlamaların, II. yüzyılın ortalarından önceki bir dönemde ortaya çıkmış olması gerekmektedir. Çünkü kaynakların bildirdiğine göre II. yüzyılın ortalarında yazıldığı bilinen bazı Hıristiyan risalelerinde, Pazar ve Paskalya kutlamaları hakkında bilgi verilmekte ve bu kutlamalar Paganlara karşı savunulmaktadır. Bu da, Pazar ve Paskalya kutlamalarının, bu eserlerin kaleme alınmasından önce, yani II. yüzyılın ortalarından önce ortaya çıktığına delalet etmektedir²⁶. Ancak kaynakların varlığına işaret ettiği bu kutlamaların, bütün Hıristiyan dünyasında mı, yoksa sadece bazı bölgelerde mi yaygın olduğu ise bilinmemektedir. Bu bilinmeyen hususlara rağmen, İsa'nın diriliş günü olarak kutlanan Pazar ile bu olayın yıldönümü olan Paskalya kutlamalarının, Hıristiyanlıktaki diğer kutlamalara oranla çok daha erken dönemlerde ortaya çıktığı kesin olarak bilinmektedir. Nitekim kaynaklardan anlaşıldığına göre, diğer kutlamalar çok daha sonraki dönemlerde kademeli olarak ortaya çıktığı için, Pazar ve Paskalya kutlamaları, uzun süre Hıristiyanların yegane kutlamaları olarak varlığını devam ettirmiştir²⁷. Bu durum, Miladi IV. yüzyılda, Milan Fermanı'yla Hıristiyanlığın serbestlik kazanmasına kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra Hıristiyanlık, önce devlet takibatından kurtulmuş ve bundan kısa bir süre sonra da devlet dini hâline gelmiştir²⁸.

3. Kilise Takvimi İçerisinde İsa'yla İlgili Kutlamaların Artması

İmparator Konstantin'in Milan Fermanı'yla Hıristiyanlara özgürlük tanımasından sonra Hıristiyan Kilisesi, o zamana kadar çeşitli engeller sebebiyle yeterince oluşturamamış olduğu dinî inanç ve uygulamalarını tamamlama hususunda yoğun bir çaba içine girmiştir. Nitekim kaynaklar, o zamana kadar Pazar ve Paskalya ile bazı Doğu Kiliselerinde, İsa'nın kurtarıcı olarak ortaya çıkışının anısına kutlanmakta olan Epifani dışında, İsa'yla ilgili herhangi bir kutlamanın olmadığını ifade ederken, Milan Fermanı'ndan kısa bir süre sonra İsa'yla ilgili pek çok yeni kutla-

26 Bkz. Willis, 79; ayrıca bkz. Bradshaw, 194.

27 Willis, 78; ayrıca bkz. Dalmais, 75.

28 Bkz. Willis, 79; ayrıca bkz. Bihlmeyer-Tuchle, 60, 62; Schimmel, 200; Çelik, 99-104.

manın ortaya çıktığını belirtmektedir²⁹. Bu çerçevede, IV. yüzyılın ortalarında, önce Batıda İsa'nın doğumuyla ilgili olan Noel kutlamaları ortaya çıkmış ve bu kutlamaların 25 Aralıkta yapılması benimsenmiştir³⁰. Ardından bazı Doğu Kiliselerinde İsa'nın kurtarıcı olarak ortaya çıkışı anısına kutlanmakta olan Epifani bayramı, Doğudakinden daha farklı bir anlamla³¹ Batı Kiliselerine geçerek, İsa'yla ilgili evrensel bir Hıristiyan kutlaması hâline gelmiştir³². Böylece daha önceki dönemlerden itibaren yaygınlaşarak geleneksel hâle gelmiş olan İsa'nın dirilişiyle ilgili Paskalya kutlamaları yanında, yine İsa'yla ilgili ikinci bir önemli kutlama devresi olan Noel dönemi ortaya çıkmıştır.

Bu gelişmeler sonucunda Hıristiyan Kilisesinin İsa'yla ilgili kutlamalarının iki temel kutlama devresini teşkil eden Noel ve Paskalya kutlamaları ortaya çıkmıştır. Sonradan ortaya çıkacak olan bütün Hıristiyan kutlamaları ise bu iki temel kutlama devresi etrafında ve bunlarla ilintili şekilde teşekkül etmiştir³³. Nitekim yine aynı yüzyıl içerisinde, o zamana kadar tek bir bayram olarak kutlanmakta olan İsa'nın (çarmıhta ölümünden sonra) dirilişi ile ilgili törenler genişletilerek Paskalya devresi içerisinde yer alan ayrı bayram ve anma günleri hâline getirilmiştir³⁴. Bu çerçevede önce Paskalya bayramı kutlamasının önüne bu bayrama hazırlık amacıyla, zaman içerisinde süresi gittikçe artırılarak kırk güne çıkarılan, uzunca bir hazırlık devresi konmuştur³⁵. Bu düzenlemeden sonra, o zamana kadar Paskalya kutlamaları içerisinde yer alan ve ayrı bayramlar olarak kutlanmayan İsa'yla ilgili bazı anma veya kutlamalar, Paskalya döneminin öncesinde veya sonrasında yer alan ayrı birer anma ya da kutlama günü hâline getirilmiştir³⁶.

29 Willis, 79.

30 Sullivan, 185, 204.

31 Doğuda Epifani, İsa'nın vaftiz oluşu ve kurtarıcı olarak ortaya çıkışı anısına kutlanırken, Batı Kilisesi bu bayramı, Doğulu üç bilgenin bebek İsa'yı doğumundan hemen sonra ziyaretini anısına kutlamayı benimsemiştir (Chadwick, 24; *The Early Church, An Abridgement of History of the Church*, Edited by Hubert Jedin, English Translation Edited by John Dolan, Abridged by D. Larrimore Holland, New York 1993, I/300).

32 Bkz. *The Early Church*, I/299; Willis, 82.

33 Andrew Hughes, *Medieval Manuscripts for Mass and Office: A Guide to Their Organization and Terminology*, Toronto 1995, 3; Sullivan, 185.

34 Fuller, 20; ayrıca bkz. Greenacre, 10.

35 *The Early Church*, I/299; ayrıca bkz. Sullivan, 185, 209; Bradshaw, 199; *An Encyclopedia of Religion*, 171.

36 Fuller, 20; ayrıca bkz. Greenacre, 10-11.

Bu çerçevede, hem Hıristiyanlığa geçmek isteyen adayları eğiterek Paskalya öncesinde yapılacak olan vaftiz törenlerine hazır hâle getirmek³⁷ hem de mevcut Hıristiyanları Paskalya kutlamalarına mânen hazırlamak için bu bayramın önüne, önce bir haftalık bir hazırlık devresi getirilmiştir. Bir müddet sonra bu hazırlık devresinin süresi uzatılarak birkaç haftaya çıkarılmıştır. Daha sonra da, İsa'nın Yahya eliyle vaftiz edilmesinden sonra çöle çekilerek kırk gün oruç tutmasından hareketle, bu sürenin kırk gün olması gerektiğine karar verilmiştir. Bu kırk günlük Paskalyaya hazırlık geleneğinin, ilk olarak nerede ve ne zaman başladığı ise tam olarak bilinmemektedir. Bu konuda yaygın olarak kabul edilen tek şey, bu uygulamanın büyük ihtimalle, İznik Konsilinden kısa bir süre sonra ortaya çıktığı ve kısa zamanda pek çok yörede benimsendiğidir³⁸.

Bazı araştırmacılara göre, Paskalya öncesine gelen bu kırk günlük Paskalyaya hazırlık devresi, aslında değişik bölgelerde gelişen iki farklı uygulamanın zaman içerisinde karışıp kaynaşması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bunlara göre Paskalya

37 İsa'dan sonraki ilk Hıristiyan toplumunda, İsa Mesih'e inanan kişiler hemen vaftiz edilerek bu cemaate alınmaktaydı. Ancak, muhtemelen II. yüzyıldan itibaren, çeşitli sebeplerle bu hemen vaftiz uygulamasından vazgeçilmiş ve Hıristiyan adaylarının belirli bir hazırlık sürecinden sonra Paskalya bayramı arifesinde vaftiz edilmesi uygulamasına başlanmıştır (IV. yüzyıldan itibaren Pentekost bayramı arifesi de vaftiz törenlerinin yapıldığı bir dönem hâline getirilmiştir. Willis, 79). Hıristiyan adaylarının bu belirtilen tarihlerde vaftiz olabilmeleri için de, özellikle adayları vaftize hazırlamak amacıyla Paskalya öncesine bir hazırlık devresi konmuştur. Bu hazırlık devresini başarıyla tamamlayan Hıristiyan adayları ise Paskalyadan önceki gün törenle vaftiz edilerek Kiliseye alınmıştır (Katar, 85; ayrıca bkz. Fuller, 17; Bihl-meyer-Tuchle, 87). Önceleri sadece Hıristiyan adaylarını vaftize hazırlamak amacıyla konmuş olan bu kısa süreli hazırlık devresinin süresi, sonradan uzatılmış ve bu dönemde yapılan uygulamalar ayrıntılı hâle getirilmiştir. Hıristiyanlar arasında Paskalyanın öneminin artmasına bağlı olarak, bir süre sonra bu devre sadece Hıristiyan adaylarının vaftize hazırlanma devresi olarak değil aynı zamanda bütün Hıristiyanların Paskalyaya hazırlık dönemi olarak algılanmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda, daha önce sadece Hıristiyan adaylarının vaftize hazırlık amacıyla Paskalya öncesinde yapmak zorunda oldukları manevi arınma ve temizlenme çabalarına bütün Hıristiyanların iştirak etmesi istenmiştir. Böylece bu dönem, Hıristiyan adaylarının Hıristiyanlığa hazırlanma dönemi olmanın ötesinde, bütün Hıristiyanlar için oruç ve tövbe gibi uygulamalarla, günahlardan arınarak Paskalyaya hazırlanma dönemi hâline gelmiştir. Zaten IV.ve V. yüzyıllarda Hıristiyan dünyasında bebek vaftizinin yaygınlaşmasıyla yetişkinlerin vaftizi geleneği terk edilmeye başlanmış; ayrıca, artık hemen herkes Hıristiyan olduğu için, toplumda bu tür ihtida hareketleri de pek fazla kalmamıştır. Bu nedenle de Paskalya öncesinde Hıristiyan adaylarını vaftize hazırlama geleneği büyük oranda fonksiyonunu yitirmiştir. Böylece Paskalya öncesi bu kırk günlük dönem, sadece Paskalyaya hazırlanmak amacıyla oruç, kefarete, vb. uygulamaların yapıldığı bir nedamet devresi olarak algılanmaya başlanmıştır (Bkz. Katar, 121-128; Fuller, 18).

38 Bradshaw, 198-199; ayrıca bkz. Sullivan, 209; Willis, 84-85.

öncesinde tutulan bu kırk günlük oruç geleneği, İskenderiye Kilisesinin, İsa'nın vaftiz kutlamalarından sonra tuttuğu kırk günlük oruç uygulamasıyla diğer bazı Kiliselerin Paskalya öncesinde tuttıkları üç haftalık oruç uygulamasının karışımından doğmuştur. Buna göre, erken dönemlerden itibaren Eski Mısır'da, İsa'nın 6 Ocak'taki vaftizinden sonra çöle çekilerek kırk gün oruç tutmasının anısına tutulan kırk günlük bir oruç bulunmaktaydı³⁹. İskenderiye Kilisesindeki bu oruç, İncil'deki anlatıma uygun bir zamanlamayla, yani İsa'nın vaftiziyle ilgili kutlamalardan hemen sonra tutulmaktaydı. Bir süre sonra, karşılıklı etkileşim sonucunda, Mısır bölgesinde tutulan bu oruç ile Batı bölgelerinde Paskalya öncesinde tutulan yaklaşık üç haftalık daha kısa süreli bir oruç uygulaması, zamanla kaynaşarak Paskalya öncesinde tutulan uzun süreli bir oruç hâline gelmiş ve bu uygulama, özellikle Batı Kiliseleri tarafından benimsenmiştir. Muhtemelen I. İznik Konsilinde yapılan bir düzenleme sonucunda da, bazı farklı uygulamalara rağmen, bu kırk günlük oruç geleneği genel olarak bütün Kiliseler tarafından benimsenmiştir⁴⁰. Lent⁴¹ veya Careme⁴² olarak adlandırılan Paskalya öncesi bu kırk günlük oruç süresinin, özellikle son iki haftası daha fazla önem kazanarak, İsa'nın hayatının son iki haftasındaki önemli olayların ayrıntılı biçimde kutlandığı bir dönem hâline gelmiştir. Bu çerçevede İsa'nın Kudüs'e geldiği Pazar, son akşam yemeğini yediği Perşembe ve çarınha gerildiği Cuma gibi önemli günlerde, İsa'yla ilgili çeşitli kutlamalar yapılmaya başlanmıştır⁴³. Böylece Kilise yılının en önemli kısmını oluşturan ve çeşitli ayinlerin icra edildiği Paskalya devresi, bu bayramın öncesine ve sonrasına gelen bazı yeni kutlamalarla büyük oranda tamamlanarak bugünkü hâlini almıştır⁴⁴.

39 Bradshaw, 198-199.

40 Bradshaw, 198; ayrıca bkz. Fuller, 18.

41 Lent; Anglo Sakson dilinde "bahar" anlamına gelen lencten kelimesinden gelmektedir (Sullivan, 209; E. Osborne- M. Carew- vd, Church, Fasts and Festivals, London 1905, 44). Terim olarak lent; Kilisenin, insanları günahattan kurtulmak için özel bir faaliyet ve çaba göstermeye çağırdığı Paskalya öncesindeki kefarete dönemini ifade etmektedir (Fuller, 25; Greenacre, 13). Bu dönem, baharda tabiatın kendisini yenilemesi gibi, insanın da kendi hayatını daha güzel olana dönüştürme ve manen yenilenme çabasını sarf ettiği kırk günlük bir oruç ve manevî arınma zamanıdır (A New Catechism, Catholic Faith for Adults, London 1978, 159; Greenacre, 13-14).

42 Fransızca olan Careme, Latince "Quadragesima" (kırkıncı) kelimesinden gelmektedir. Bu kelime, Paskalya öncesindeki kırk günlük oruç dönemini ifade etmek için kullanılmaktadır (Watts, 140; Sullivan, 209).

43 Bkz. Fuller, 20-21; ayrıca bkz. Greenacre, 10-12.

44 Sullivan, 185.

Kaynakların belirttiğine göre Paskalyanın ayrıntılı hâle getirilmesiyle ortaya çıkan bu bayramların çoğu, İsa'nın yaşadığı yerleri ziyaret etmek amacıyla IV. yüzyıldan itibaren Kudüs'e doluşan hacıların, İsa'nın, İncil'de anlatılan dünyevî hayatının son günlerini adeta yeniden yaşamak amacıyla başlatmış oldukları uygulamalardan çıkmıştır⁴⁵. Bu amaçla, Kudüs'e gelen hacılar, İsa'nın hayatının özellikle çarmıhtan önceki son dönemlerini anmak ve adeta o günleri yeniden yaşamak için, o zamana kadar olmayan bazı yeni uygulamaları başlatmışlardır. Bu uygulamalar sonucunda, özellikle Paskalya dönemi öncesinde kutlanan, İsa'yla ilgili yeni anma ve kutlama günleri ortaya çıkmıştır. Ancak bazı yazarlar, IV. yüzyıldan itibaren İsa'yla ilgili olarak ortaya çıkan bu yeni kutlamaların, sadece Kudüs bölgesine gelen hacılardan ve Kudüs Kilisesinden değil, diğer bölgelerdeki Kiliselerin de İsa'yla ilgili çeşitli anma ve kutlama girişimlerinden büyük oranda faydalanmak suretiyle oluştuğunu belirtmektedirler. Buna göre, tarihî süreç içerisinde gittikçe artan ve zenginleşen İsa'yla ilgili anma ve kutlamalar, değişik bölgelerdeki Hıristiyan Kiliselerinin, farklı gerekçelerle, zaman içerisinde başlattıkları çeşitli uygulamalardan doğmuştur. Kaynakların bu konuda verdiği bilgilere göre, ilk yüzyıllarda değişik bölgelerdeki Kiliseler, (Batı Kilisesinin Noeli, Doğu bölgelerindeki Kiliselerin ise Epifaniyi icat ederek kutlamayı tercih etmesi örneğinde olduğu gibi) kendilerine göre İsa'nın herhangi bir yönünü veya onunla ilgili herhangi bir olayı daha fazla ön plâna çıkarmış ve bununla ilgili çeşitli kutlamalar icat etmiştir. Paul F. Bradshaw'ın "*The Search for the Origins of Christian Worship*" adlı eserinde belirttiğine göre bu farklı tercihlerde, muhtemelen ilk birkaç yüzyılda değişik bölgelerdeki Kiliselerin elinde farklı İncil nüshalarının bulunmasının ve bu Kiliselerin İsa'yla ilgili kutlamalarının türünü ve zamanını ellerindeki bu İncillere göre belirlemesinin de payı bulunmaktadır. Buna göre Hıristiyan dünyasında İsa'yla ilgili, en az iki farklı kronolojik anlatımdan kaynaklanan anma ve kutlamalar bulunmaktadır. Bunlardan Sinoptik İncillere dayalı olanına göre İsa, Yahudilerin fışık haftası içerisinde, fışık yemeğini yedikten sonra yakalanmış ve bir gün sonra çarmıha gerilmiştir. Çarmıhtan sonraki üçüncü gün, yani henüz fışık haftası sona ermeden de ölümden dirilmiştir⁴⁶. Yuhanna İnciline göreyse İsa, diğer İncillerde belirtilenden farklı olarak, Yahudilerin fışık bayramından bir gün önce çarmıha gerilmiş⁴⁷ ve bu hesapla fışık haftasının ikinci

45 Bradshaw, 200.

46 Bkz. Matta, 26-28. baplar; Markos, 14-16. baplar; Luka, 22-24. baplar.

47 Yuhannadaki bu anlatımdan anlaşıldığına göre İsa'nın şakirtleriyle yemiş olduğu son akşam yemeği de Yahudilerin fışık yemeği değil, Yahudi cemaatleri arasında yaygın olan bir cemaat içi kardeşlik yemeğiydi (Watts, 45; ayrıca bkz. An Encyclopedia of Religion, 447; C.O.D.C.C., 99).

gününde, yani diğer İncillerde İsa'nın çarmıha gerildiğinin belirtildiği günde dirilmiştir⁴⁸. Ayrıca Yuhanna, bu farklı kronolojiye paralel biçimde, yine diğer İncillerde bahsedilmeyen, İsa'nın son haftasıyla ilgili başka bazı olayları da bu çerçevede gündeme getirmiştir. Bu farklı iki gelenek sebebiyle de, Matta İncilindeki kronolojiye ve anlatıma göre İsa'nın hayatındaki son olayları kutlayan Kudüs Kilisesi ile bu olayların fışık bayramında değil de, bu tarihten birkaç gün önce meydana geldiğini anlatan Yuhanna'ya göre kutlamalarda bulunan Kiliselerin, İsa'nın son haftasıyla ilgili kutlama tarihleri ve tercih ettikleri kutlamalar konusunda bazı farklar bulunmaktaydı. Ancak bu değişik Kiliselerin, kısmen birbirinden farklı olan uygulamaları zamanla, karşılıklı etkileşim sonucunda bir diğerine geçmiştir. Böylece yerel düzeyde başlamış olan bazı gelenek ve uygulamalar, sonradan evrensel birer Hıristiyan uygulaması hâline gelmiş ve bugünkü kutlamalar listesini oluşturmuştur. Bu açıdan bakınca, İsa'yla ilgili yeni kutlamaların tek kaynağının Kudüs olmadığı ve buraya gelen hacıların kendi yerel dinî anlayış ve uygulamalarını buraya getirerek bu şehirdeki ibadetler ve İsa'yla ilgili çeşitli kutlamalar halkasına dahil ederken, Kudüs'e ait bazı anlayış ve uygulamaları da kendi bölgelerine taşıdıkları anlaşılmaktadır⁴⁹.

Paskalya devresinin büyük oranda şekillenmesinden bir müddet sonra Hıristiyanlar arasında, muhtemelen Paskalya öncesindeki hazırlık devresinden etkilenilerek, İsa'nın doğum günü kutlamalarının önüne de Paskalyadakine benzer bir hazırlık devresinin konması düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Bu düşünceyle bazı yörelerde, başlangıçta bireysel bir takım girişimlerle başlatılan ve İsa'nın doğum kutlamaları öncesine denk gelen bir hazırlık devresi ortaya çıkmıştır. Muhtemelen önceleri zahit Hıristiyan toplulukları arasında ortaya çıkan bu hazırlık devresi, birkaç yüzyıllık kademeli bir oluşum süreci sonunda, yaygınlaşarak bütün Hıristiyan dünyasını kapsar hâle gelmiş ve sonuçta Advent dönemi denilen, İsa'nın doğumu kutlamalarına hazırlık devresi ortaya çıkmıştır⁵⁰.

Kaynaklarda, bu hazırlık devresinin hangi tarihlerden itibaren ortaya çıktığı konusunda oldukça farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden daha erken dönemlere işaret edenlerine göre ilk olarak, yaklaşık IV. yüzyılın son zamanlarında İsa'nın doğumu kutlamalarına hazırlanmak amacıyla birkaç günlük bir hazırlık dönemi oluşturulmuştur. Bu çerçevede bazı bölgelerde halka, İsa'nın doğum günü

48 Bkz. Yuhanna, 18.ve 19. baplar.

49 Bradshaw, 201.

50 Bkz. The Early Church, I/299; ayrıca bkz. Sullivan, 200.

olarak kutlanan 25 Aralık'tan bir hafta önce, yani 17 Aralık'tan başlayarak 6 Ocaktaki Epifani kutlamalarına kadar her gün mass (evharistiya) ayinine katılma zorunluluğu getirilmiştir. Bu şekilde başlayan bu uygulamanın, zaman içerisinde Advent dönemini teşkil ettiği sanılmaktadır. Bununla birlikte, İsa'nın doğumuna hazırlık amacıyla ortaya çıkan bu dönemin, çıkışından sonraki birkaç yüzyıl boyunca herhangi bir ciddi kural veya düzenleme olmaksızın devam ettiği ve ancak ondan sonra kurumsallaşmaya başladığı tahmin edilmektedir⁵¹. Bu kurumsallaşma sürecinde, önceleri Noel'in önünde ve arkasında yer alan iki haftalık Advent süresi, bir müddet sonra arttırılarak beş haftaya çıkarılmıştır. Bundan kısa bir süre sonra da Papa I. Gregor (Büyük Gregor 590-604) zamanında, bu beş haftalık Advent devresi dört haftaya indirilmiş ve bu devreye ait dua külliyesi (Advent liturjisi) büyük oranda oluşturulmuştur. Böylece, Kilise yılının Paskalya döneminden sonraki ikinci ana devresi olan, İsa'nın doğumu ile ilgili kutlama devresi (Noel devresi), büyük oranda teşekkül etmiştir⁵². Ancak, Advent anlayış ve uygulamalarının yukarıda belirtilen tarihlerden çok daha sonra ortaya çıktığını savunanlar da bulunmaktadır. Bunlara göre Advent anlayış ve uygulamaları, Papa I. Gregor'dan çok daha sonraki bir dönemde ve ancak IX. yüzyılın sonlarında tam olarak teşekkül etmiştir. Bununla birlikte araştırmacıların çoğu, Advent döneminin başlangıcıyla ilgili bu aşırı iddialara itibar etmemekte ve Advent devresinin VII. yüzyıla doğru büyük oranda şekillendiğini kabul etmektedir⁵³.

Sonuçta, İsa'nın doğumuna hazırlık amacıyla teşkil edilen Advent devresinin de ortaya çıkmasıyla birlikte, Hıristiyan Kilisesinde İsa'nın doğumuyla ilgili kutlamalar büyük oranda tamamlanarak bu günkü hâlini almıştır. İsa'nın dirilişi ile ilgili anma ve kutlamalar ise daha önceki dönemlerden teşekkül ettiği için, devreye giren bu son kutlamalarla, İsa'yla ilgili kutlama devreleri büyük oranda tamamlanmıştır. Nitekim kaynaklar İsa'yla ilgili olan kutlamaların, biçim ve muhtevalarıyla VII.-VIII. yüzyıllarda büyük oranda tamamlandığını ve "Kilise Yılı" veya "Liturjik Yıl"⁵⁴ olarak adlandırılan Kilise takviminin teşekkül ettiğini belirtmektedirler⁵⁵. Bundan

51 Sullivan, 200.

52 The Early Church, I/300; ayrıca bkz. Sullivan, 200.

53 Sullivan, 200; ayrıca bkz. Willis, 93-94.

54 Grekçe bir kelime olan liturji (leitourgia); "halkın işi", "toplumsal iş ve "görev" anlamlarına gelmektedir. Bu kelime, eski Grek site devletlerinde, dinî olmayan, içtimai ve toplumsal görevleri ifade etmek için kullanılmıştır (Dalmais, 3; W.R.F. Browning, Oxford Dictionary of the Bible, G. Britain 1997, 229; An Encyclopedia of Religion, 446). Bu kelime, Yahudi kutsal metinlerinin M.Ö. 285'lerde İbranice'den Grekçe'ye yapılan çevirisi olan Septuagint'te (Yetmişler tercümesinde) (Baki Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, Ankara 1997,

sonraki yüzyıllarda, İsa'yla ilgili bazı yeni kutlamalar ortaya çıkmış olsa da bu kutlamalar, Kilise takvimi içerisinde, ciddi herhangi bir değişikliğe neden olmamış ve İsa'yla ilgili kutlamaları ihtiva eden Kilise takvimi günümüze kadar aynı şekilde gelmiştir.

İsa'yla ilgili kutlamaları ihtiva eden bu takvimin oluşmasından sonraki yüzyıllarda ise Meryem ve tanınmış Hıristiyan azizleriyle ilgili bazı bayram ve anma günleri ortaya çıkmaya başlamış ve böylece "Sanctoral bayramlar" olarak adlandırılan Hıristiyan azizleriyle ilgili kutlamalar listesi oluşmaya başlamıştır. Azizlerle ilgili bu Sanctoral bayramların listesi, VII. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar gelişimini sürdürmüştür. Günümüzde de Kilise, yeni aziz bayramları icat etmeye devam etmektedir⁵⁶.

4. Kilise Takvimi İçerisinde Yer Alan İsa'yla İlgili Kutlamalar

Yukarıda da ifade edildiği gibi Hıristiyan Kilisesi, İsa'yla ilgili önemli günleri kutlamak veya anmak amacıyla onun hayatındaki önemli olaylarla şekillenen özel

7-8). Yahudilikteki Mabet kâhinliğini ve Mabetteki dinî hizmetleri ifade etmek amacıyla kullanılmıştır (An Encyclopedia of Religion, 446). Böylece, daha Hıristiyanlık öncesinde liturji kelimesi, Grekçe konuşan Yahudiler arasında dinî bir anlam kazanarak dinî hizmet ve ibadeti ifade etmeye başlamıştır.

Yahudiliğin içinden çıkan bir din olan Hıristiyanlıkta da liturji kelimesi, çeşitli dinî ibadet ve ritüelleri ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu çerçevede liturji kelimesi, öncelikle evharistiyayı (ekmek şarap ayinini) ifade etmek amacıyla kullanılmıştır (Browning, 229-230; An Encyclopedia of Religion, 446). Nitekim Doğu Kiliselerinde liturji, sadece bu anlamda kullanılmaktadır. Batıda ise liturji, evharistiya ayininin ötesinde, Kilisede yapılan her türlü ayin ve ritüeli ifade etmektedir. Bu anlamıyla liturji, Batı Kilisesindeki günlük ibadetlerden, bu ibadetler esnasında karşılıklı olarak okunan dualara, sakramentlerin uygulama biçimlerinden, yıl boyunca yapılan çeşitli bayram kutlamalarına ve anma törenlerine kadar her türlü ayin ve uygulamayı ifade etmektedir (An Encyclopedia of Religion, 446). Dolayısıyla bütün bir yıl boyunca Hıristiyan Kilisesinde yapılan her türlü dinî uygulama ve tören, liturji kelimesiyle ifade edilmekte ve bu uygulamaların tümüne birden "liturjik yıl", "dinî yıl" veya "Kilise takvimi" denilmektedir.

Katolik, Ortodoks, Luteran ve Anglikan Kiliseler liturjik Kiliselerdir. Bu Kiliselerde günlük ve haftalık olarak yapılan ibadetlerde nelerin okunacağı önceden belirlenmiştir. Dolayısıyla bütün ibadetler, önceden, günlere göre belirlenmiş olan dua ve ilahilerin yer aldığı dua kitabından okunur. Bunun dışında, rahibin isteğine göre bir dua metni okunmaz (Fuller, 1). Kilise ayinlerinin metinleri, müziği ve ritüelleri haftanın her gününe göre değişiklik göstermektedir (Hughes, 3). Bu durum Kilisenin de, yıllık seküler takvime benzer biçimde, kendisine mahsus bir dinî takviminin veya liturjik yıl uygulamasının olduğunu göstermektedir (Kutsal Ayinin Kitabı, İstanbul 1997, 11).

55 Bkz. Willis, 78; ayrıca bkz. Hughes, 6. (Hıristiyan dini takviminin teşekkülünde, özellikle Luka İncili ve Resullerin İşleri kitapları esas alınmıştır. Bkz. Browning, 229-230).

56 Bkz. Willis, 78; ayrıca bkz. Sullivan, 184-185.

bir takvim oluşturmuştur⁵⁷. Kilise yetkililerinin oluşturduğu bu takvimle bütün bir yılın günleri, İsa'yla ilintisinin olup olmayışına göre tasnif edilmiş ve bu tasnife göre İsa'nın hayatında özel bir yeri bulunan, dolayısıyla Kilisenin İsa için yaptığı törenlere denk gelen tarihler, Hıristiyanlar için kutsal zamanlar olarak kabul edilmiştir⁵⁸. İsa'ya tahsis edilmiş olan zaman, "Domini Nostri Jesu Christie" (Rab İsa'ya tahsis edilmiş zaman) olarak adlandırılmıştır. Bu takvim, Hıristiyanların bütün bir yıl boyunca İsa'yla ilgili olarak ne zaman ve nasıl bir kutlama yapacağını göstermektedir⁵⁹. İsa'yla ilgili olan bu kutlamalar, Temporal (dünyevî) veya Dominical (Rabb'e ait, İsa'ya ait) devre olarak adlandırılmaktadır. "Rabb'in günü" veya "Rabb'e ibadet günü" anlamına gelen "dominica" kelimesinden kaynaklanan bu kelime esas itibarıyla İsa'nın dirildiği gün olarak kabul edilen Pazar'ı ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu bağlamda İsa'yla ilgili bütün bayramlar da bu isimle adlandırılmıştır.

İsa'yla ilgili olduğu için kutsal kabul edilen ve Kilisenin kutlama takvimi içerisinde yer alan bu kutlama ve anma günleri, esas itibarıyla İsa'nın hayatındaki iki temel olay üzerine kurulmuş bulunmaktadır. Bu olaylardan birincisi onun doğumu, yani inkarnasyonu, ikincisi ise çarşıdan sonra dirilişi hadisesidir. Yapılan bütün kutlamalar, bu iki temel devrenin etrafında toplanmaktadır⁶⁰. Yılın, bu kutsal za-

57 Hıristiyanlar için, Kilisenin özenle geliştirdiği bu dinî yıl, geçmişin olaylarının soğuk bir tekrarı değil, İsa'nın hayatının yeniden yaşanmasını ifade etmektedir (Sullivan, 183). Bu nedenle bu kutlamalara büyük bir hassasiyet gösterilmesi gerektiği ve bu kutlamalarla her Hıristiyan'ın kendi kurtuluşunu elde etmeye çalışması gerektiği belirtilmiştir (Fuller, 12). Ayrıca din anlayışının İsa'nın etrafında şekillenmesi nedeniyle özellikle Katoliklerde, dinin, kutsal kitaptan çok, ancak İsa'nın hayatıyla ilgili olayların yıllık devreler içerisinde yaşanmasıyla öğrenilebileceği anlayışı bulunmaktadır. (Watts, 86). Bu nedenle, Hıristiyanlar, her yıl yeniden onun hayatını ritüel olarak yaşama arzusunu duymuştur. Bu anlayış ve istekle de bunlar, doğumundan faaliyetlerine, çarşıya gerilme sürecinden yeniden dirilişine kadar İsa'yla ilgili bütün önemli olayları her yıl ayinsel bir biçimde yeniden yaşamaktadırlar (Watts, 88; ayrıca bkz. Schimmel, 202).

58 Bunun da ötesinde, Hıristiyanlığa göre Tanrısal bir varlık olan İsa'nın, insan şeklinde dünyaya gelmesiyle zaman kutsal hâle gelmiş ve yılın mevsimleri, daha önce paganlıktaki Bahar, Yaz, Sonbahar ve Kış olarak adlandırılmanın ötesinde, İsa'nın hayatındaki yerlerine göre Advent, Noel, Epifani, Lent, Kutsal Hafta, Kutsal Cuma, Paskalya, ve Pentekost gibi Hıristiyanlar açısından kutsallık ifade eden zamanlar olarak adlandırılmaya başlamışlardır. (Watts, 87).

59 Bkz. Hughes, 6.

60 Sullivan, 184-185; ayrıca bkz. Hughes, 4.

manlar dışında kalan ve İsa'nın hayatında özel bir yeri olmayan günleri ise "yılın olağan devreleri" olarak adlandırılmıştır⁶¹.

Kilisenin oluşturduğu bu takvimin, kendine mahsus bir yapısı ve hesap şekli bulunmaktadır⁶². Bu hesaba göre Kilise takvimi içerisinde, İsa'nın hayatıyla ilgili bir kısmı sabit, bir kısmı ise değişen tarihlere denk gelen çeşitli kutlama ve anma dönemleri bulunmaktadır⁶³. Bunlardan Noel ve Epifani gibi İsa'nın doğumuyla ilgili olan kutlamalar güneş takvimine göre belirlendikleri için her yıl aynı tarihte kutlanmaktadır. Bu nedenle Noel kutlamaları yılın belirli bir tarihine, dolayısıyla da, gün olarak haftanın herhangi bir gününe rastlayabilmektedir⁶⁴. Bu kutlamalar ile güneşin hareketleri arasında kurulan bu paralellikler güneş sembolizminin Hıristiyanlıktaki etkisini açıkça göstermektedir. Bu anlayışa bağlı olarak İsa'nın doğumu güneşin doğumuna benzetilmiş ve onun doğumuyla ilgili kutlamalar güneşe ve güneş takvimine göre düzenlenmiştir. Dolayısıyla bu kutlamalar her yıl aynı tarihlere denk gelmektedir⁶⁵.

Bahar mevsimine rastlayan İsa'nın kefareti, çarmıhta ölümü, dirilişi ve göğe yükselişiyle ilgili olayları anmaya yönelik Paskalya kutlamaları ise ayın solma ve tekrar doğma hareketiyle ilişkilendirilmiş ve kameri takvim hesabına göre düzenlenmiştir⁶⁶. Ancak belirli hesaplamalara göre, zamanı her yıl yeniden tespit edilen

61 Bkz. Hamilton, 52-53; Instructions on the Revised Roman Rites, G.Britain 1979, 245; Xavier Jacob, Hıristiyan Kiliseleri ve İbadet Merasimleri, İstanbul 1994, 20; ayrıca bkz. Watts, 88; Hughes, 3, 10-11; Kutsal Ayinin Kitabı, 1057-1058; Kilise Babalarından ve Yazarlarından Alıntılar, Günlük Okuma Kitabı, İstanbul 1997; 848-856.

62 Bkz. Hughes, 6.

63 Bkz. Sullivan, 184; ayrıca bkz. Schimmel, 202.

64 Bkz. Watts, 126; Hughes, 4.

65 Watts, 88; ayrıca bkz. Chadwick, 22.

66 Watts, 126. (Kanaatimizce bu durum, baştan düşünülerek oluşturulmuş bir sembolizme, değil bir gerçeğe işaret etmektedir. Bu da, İsa'nın dirilişiyle ilgili olarak ortaya çıkan Paskalya kutlamalarının Yahudiliğin etkisiyle ortaya çıkmış olduğu ve hatta bunun da ötesinde bunun, bir Yahudi bayramı olan fısıhtan alınarak bir Hıristiyan bayramı hâline getirilmiş olduğudur. Bu bayram, kökeni itibarıyla Yahudiliğe dayandığı ve henüz Yahudiliğin Hıristiyanlık üzerindeki etkisinin çok fazla olduğu erken dönemlerde ortaya çıktığı için, tarihinin belirlenmesinde de Yahudilikten etkilenilmiştir. Bu nedenle İsa'nın çarmıhı ve dirilişi ile ilgili olayların anılmasında Yahudilerin de kullandığı kameri takvim sistemi kullanılmış ve daha sonra bunun mitolojik yorumuyla İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişi ayın solması ve yeniden ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilmiştir.

İsa'nın doğumuyla ilgili kutlamalar ise Hıristiyanlığın Yahudilikten iyice uzaklaştığı ve pagan unsurlardan pek çok şeyi bünyesine dahil ettiği bir dönemde, yani IV. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu kutlamada da pagan unsurların belirgin bir etkisi bulunmaktadır.

Paskalya kutlaması, bahar döneminin dışına taşırılmamakta ve bahar dönemindeki otuz beş günlük bir zaman dilimi içerisinde herhangi bir tarihe denk getirilmektedir. Bu kutlamanın tam günü, bahar gündönümünden sonraki ilk dolunayı takip eden Pazar günüdür. Dolayısıyla bu kutlamalar, Bahar gündönümüne denk getirilmekte ve her haftanın aynı gününde, yani Pazar günü icra edilmektedir. Bu bayrama hazırlık amacıyla teşkil edilen Lent dönemi ve Paskalya gününden sonraya gelen Paskalya devresinin tarihi de buna göre belirlenmektedir⁶⁷.

Bu gündönümünden sonra güneş üst meridyenlere doğru tırmanırken Kilise de dirilişten kırk gün sonra İsa'nın göğe yükselmesini kutlamaktadır. Bu kutlamadan on gün sonra ise Pentekost veya Whitsunday denilen, Kutsal Ruh'un Kilise üzerine inişi bayramı kutlanmaktadır. Yılın bundan sonraki yarısı ise genellikle, Pentekost'tan sonraki pazarlar şeklinde vasıfsız günler olarak görülmektedir. Bu vasıfsız olan devre Advent pazarlarının başlamasıyla sona ermektedir. Bu dönemden itibaren Kilise yeniden, İsa'nın yeryüzündeki icraat ve mucizelerini hatırlayarak bunları anma ve kutlama törenlerine başlamaktadır⁶⁸. Bu konumu sebebiyle de uygulamada Hıristiyanlık, bir anlamda İsa Mesih'in hayatının yıllık olarak yeniden yaşanmasından oluşmaktadır⁶⁹.

Kilise takvimi içerisindeki en önemli gün, İsa'nın diriliş günüdür. Her yıl bahar gündönümünden sonraki dolunayı takip eden ilk Pazar günü kutlanan bu dirilişin tarihi değişken olduğu için, öncelikle bu dirilişin bahar mevsimi içerisindeki otuz beş günlük tarihten hangisine rastladığı tespit edilmektedir. Bu nedenle İsa'yla ilgili kutlamaların takvimi her yıl yeniden belirlenmekte ve tarihi değişen diğer bütün kutlamaların tarihleri de, İsa'nın dirilişi ile ilgili bu günün belirlenmesiyle

Nitekim İsa'nın doğumuyla ilgili kutlamalar Roma'dan alınmıştır ve özü itibarıyla bu bayram Mitraizm'den kaynaklanan Güneş kültüne dayanmaktadır. Hıristiyanlar, bu pagan güneş bayramını alarak buradaki Güneş Tanrısının doğumu yerine İsa'nın doğumunu koymuş ve bunu bir Hıristiyan bayramı hâline getirmiştir. Bu bayram, Güneşin hareketine bağlı olarak her yıl aynı tarihe denk geldiği ve Pagan Romalılar da bu bayramı yılın hep aynı zamanında kutladıkları için, Hıristiyanlar da bunu, aynı şekilde, Güneş takvimine göre ve dolayısıyla da her yıl aynı tarihte kutlamaya başlamıştır. Ancak bu konuda da Hıristiyan mitolojisi, İsa'yla Güneş arasında paralellikler kuran ve İsa'nın doğumunu Güneşin doğumuna özdeşleştiren çeşitli mitolojik benzetmeler yapmıştır. İsa'nın doğumuyla ilgili kutlamaların kökeni ve teşekkül biçimi hakkında ayrıntılı bilgi için İslamiyat dergisinin Ekim-Aralık 2000 İsa özel sayısında yayımlanan "Hıristiyanlıkta İsa'nın Doğumuyla İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı" adlı makalemize bakılabilir).

67 Hughes, 4; ayrıca bkz. Sullivan, 184; Hamilton, 52; Watts, 126.

68 Watts, 88; ayrıca bkz. Hamilton, 53.

69 Watts, 86, 88; ayrıca bkz. Sullivan, 183.

ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, Kilise takvimi içerisinde İsa'nın doğumundan önceki Advent tarihinden bir sonraki yılın Advent tarihine kadar yıllık kutlamalar devresini gösteren çizelge ile Paskalya'nın tekabül edebileceği otuz beş günlük farklı tarihlere göre belirlenmiş Kilise takvimleri oluşturulmuştur⁷⁰.

Kilise yılı, Noel'den yaklaşık dört hafta kadar önce takriben kış mevsiminin gündönümüne rastlayan bir dönemde Advent devresiyle başlar⁷¹. Bu dönem kuzey yarımkürede güneşin en alt meridyende bulunduğu ve tekrar yukarıya en üst meridyene yönelik seyahatine başlamak üzere olduğu bir dönemdir⁷². Advent döneminin ilk günü, 27 Kasım ile 3 Aralık tarihleri arasındaki yedi günlük tarihten herhangi birine denk gelen bir Pazar günüyle başlamaktadır⁷³. Bu devre daima dört Pazarı ihtiva edecek şekilde teşkil edilmekte ve İsa'nın doğum günü olarak kabul edilen Noel'e kadar uzanmaktadır⁷⁴. Dolayısıyla İsa'nın doğumuna manevi hazırlık amacıyla oluşturulan Advent dönemini, İsa'nın doğum kutlaması olan Noel dönemi takip etmekte ve bu kutlamalar Noel'den on iki gün sonrasına, yani 6 Ocakta kutlanan Epifani bayramına kadar devam etmektedir⁷⁵. Bu arada 1 Ocak tarihinde İsa'nın sünnet oluşu kutlanmaktadır⁷⁶. Epifani kutlamasından sonra İsa'nın doğumuyla ilgili kutlama devresi büyük oranda tamamlanmış olmaktadır. Ancak bu kutlamaların şubat ayı başında kutlanan Meryem'in arınması ve bebek İsa'yı Mabette sunması kutlamalarına kadar bir oranda devam ettiği de kabul edilmektedir⁷⁷.

6 Ocak'ta kutlanan Epifani'yle İsa'nın doğum kutlamaları büyük oranda tamamlanmakta ve bu dönemin hemen arkasından, Paskalya'nın başlangıcına göre süresi bir ile altı Pazara kadar değişen bir ara olağan devre takip etmektedir⁷⁸. Bu ara olağan devrenin süresi ise, Paskalya'nın başlangıç tarihine göre değiştiği için,

70 Hughes, 4; ayrıca bkz Sullivan, 184.

71 Watts, 87; Hamilton, 52; Jacob, 20; ayrıca bkz. Hughes, 6; Sullivan, 183; Kutsal Ayinin Kitabı, 11; C.O.D.C.C., 562; Dictionary of Religions, 191; ekrem Sarıkcıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İsparta 1999, 296.

72 Watts, 87. (Eskiden bu dönem, bir güne benzetilen yılın, gece yarısı olarak görüldüğü ve o noktadan itibaren güneş tekrar yükselmeye başladığı için bu dönem bazen güneşin doğum zamanı olarak da bilinmekteydi. Watts, 87; ayrıca bkz. Chadwick, 22).

73 Willis, 94; Hughes, 4.

74 Hamilton, 52; Hughes, 4; ayrıca bkz. An Encyclopedia of Religion, 171; Jacob, 20.

75 Hamilton, 52; Sullivan, 185.

76 Epifani ve Noel kutlamaları, tarihi sabit bayramlar olmaları sebebiyle daima yılın aynı tarihine ve dolayısıyla da haftanın herhangi bir gününe denk gelebilmektedirler (Hughes, 4; Watts, 126).

77 Sullivan, 185; A New Catechism, 83.

78 Hamilton, 52; Hughes, 4, 9-10.

her yıl Paskalyanın başlangıç tarihine göre yeniden belirlenmektedir⁷⁹. Buna göre Paskalya'nın erken başlaması halinde, Epifani'den sonra, en azından bir Pazar ile bu Pazar'ın arkasından gelen altı günlük bir ara olağan devre bulunmaktadır⁸⁰. Bu Pazar gününün önüne, yani Epifani ile sonrasında gelen Pazarın arasına ise, Epifaninin rastladığı güne bağlı olarak altı güne kadar olan, yani Pazar gününe kadar olan bir süre girebilmektedir. Böylece Epifani'den sonra yedi günden on üç güne kadar uzanan bir ara devre bulunmaktadır⁸¹.

Paskalyanın mümkün olan en geç tarihte başladığı durumlarda ise bu bir Pazarlık ara devreye beş Pazara kadar çıkan ilave ara devreler eklenmekte ve böylece bu ara olağan devrenin süresi uzamaktadır. Bu ara olağan devrenin, en geç altı haftanın sonunda tamamlanmasından sonraysa Kilise takviminin en önemli dönemi olarak kabul edilen, İsa'nın dirilişi ile ilgili Paskalya bayramı ile bu bayramın öncesinde yer alan hazırlık devresi başlamaktadır.

Başlangıç tarihi, Paskalyanın başlangıç tarihine bağlı olarak değişen ve otuz beş günlük farklı tarihten herhangi birine denk gelen bu hazırlık devresi, üç Pazardan oluşan bir ön hazırlık ile Pazar günlerinin dahil edilmediği kırk günlük (yaklaşık yedi haftalık) bir ana hazırlık devresinden (Lent devresinden) oluşmaktadır. Özellikle bu ana hazırlık devresi olan kırk günlük Lent dönemi, insanların günahlardan arınarak İsa'nın Paskalyadaki dirilişine hazırlanma dönemi olarak kabul edilmektedir.

Bu hesaplama göre, Epifaniden sonraki bir ile altı Pazara kadar uzanan ara olağan devreden sonra, Paskalyaya doğru, sırasıyla Septuagesima, Sexagesima ve Quinquagesima Pazarları olarak adlandırılan üç Pazarlık devre başlamaktadır. Bunlardan Quinquagesima Paskalya'dan elli gün; Sexagesima elli yedi gün; Septuagesima ise altmış dört gün öncesine rastlamaktadır. Bunlar genel anlamda, sırasıyla, Paskalyadan önceki yetmişli, altmışlı ve ellili günleri ifade etmek amacıyla kulla-

79 Bkz. Hamilton, 52; Jacob, 23; Hughes, 4.

80 Hıristiyan Kilisesinde özellikle Kilise takviminin belirlenmesinde kullanılan temel zaman birimi haftanın Pazar günlerine dayanmaktadır. Bu hesaba göre temelde Pazar günleri esas alınmakta ve bunun beraberinde olan günler de onun devamında genellikle yer almaktadır. Ancak burada yapılan hesaplamada diğer günlerin sayısı değil, Pazar günlerinin sayısı esas alınmaktadır. Bu nedenle advent döneminin sadece dört pazarı içerisinde yeterli görülmemekte ve bunun beraberinde mutlaka diğer günlerin de, yani tam dört haftalık bir sürenin bulunması gerekli görülmemektedir. Yine aynı şekilde Epifani sonrasında gelen en az olağan devrenin de bir pazarlık devre olması yeterli görülmektedir. Ancak bazen Epifaninin de Pazar gününe rastlaması halinde sonraki Pazar gününe kadar olan altı günlük zaman da bu ara devreye eklendiği için, bu bir Pazarlık devre on üç güne kadar uzanmaktadır (Bkz. Hughes, 4).

81 Hughes, 4.

nılmaktadır. Bu isimler Latince'de Lent veya Careme (Karem) dönemini ifade etmek için kullanılan (kırk gün anlamındaki) Quadragesima'ya dayandırılmak suretiyle verilmiştir. Paskalya'dan kırk gün önceye rastlayan ve Lent döneminin ilk Pazarı olan güne ise, Quadragesima denilmektedir⁸².

Kilise yılının en önemli devresinin başlangıcı olan bu üç haftalık devreyi Paskalyanın asıl hazırlık devresi olan kırk günlük Lent dönemi takip etmektedir. Bu dönem Ash Wednesday olarak adlandırılan Kül Çarşambasıyla başlamakta⁸³ ve içerisinde yer alan Pazarlar hariç, kırk günlük bir devreden oluşmaktadır⁸⁴. Bu kırk günlük dönemin özellikle son iki haftası, İsa'yla ilgili kutlamaların en yoğun olarak yaşandığı devrelerden birini teşkil etmektedir. "İstirap Haftası" ve "Kutsal Hafta" olarak adlandırılan bu haftalarda, İsa'nın çarmıha gerilmesinden iki hafta kadar önce başlayarak çarmıha gerilmesinden sonraki güne kadar olan devre çeşitli törenlerle anılmakta ve bu törenler, İsa'nın diriliş günü olarak kabul edilen Paskalyaya kadar devam etmektedir. Özellikle bu iki haftadan sonuncusu, yani Kutsal Hafta, İsa'nın hayatıyla ilgili en önemli olayların, onun son akşam yemeğinin ve çarmıha gerilmesinin anıldığı bir haftadan oluşmaktadır. Bu hafta Palm Sunday olarak adlandırılan Palmiye Pazarı ile başlamaktadır. Bunu sırasıyla İsa'nın son akşam yemeğini yediği, şakirtlerinin ayaklarını yıkadığı ve Yahudilerce yakalandığı gün olarak kabul edilen (Maundy Thursday) takip etmekte ve bugün çeşitli törenlerle anılmaktadır. Bu takvime göre, bir gün sonra, yani Kutsal Cuma (Good Friday) gününde, Kilisenin en önemli günlerinden biri daha yaşanmakta ve bugün, İsa'nın çarmıha gerilişi anılmaktadır. Bunu, İsa'nın dirilişinden önceki gün olarak kabul edilen Kutsal Cumartesi kutlamaları takip etmektedir⁸⁵. Bu dönemin sonunda ise bütün bu hazırlık devrelerinin asıl nedeni olan Paskalya, yani İsa'nın diriliş kutlamaları başlamaktadır. İsa'nın bu dirilişini kutlama tarihi, baharın başlangıcı sayılan 21 Mart bahar gündönümünden sonraki ilk dolunayı takip eden Pazar günü olarak belirlenmiştir⁸⁶. Bundan dolayı Paskalya, en erken 22 Mart, en geç ise 25 Nisan tarihine denk gelmekte ve her yıl zamana bu belirtilen bu iki tarih arasında değişen bir bayram olarak kutlanmaktadır⁸⁷.

82 Willis, 82; Hughes, 10; An Encyclopedia of Religion, 171; Watts, 138.

83 A New Catechism, 159; Hamilton, 52; Fuller, 18; Jacob, 23; Sarıkçioğlu, 297.

84 Sullivan, 185; Hamilton, 52; Jacob, 24.

85 Hamilton, 52; An Encyclopedia of Religion, 171; Hughes, 10.

86 Sullivan, 184; Hamilton, 52; Watts, 88.

87 Jacob, 23; Sullivan, 184; ayrıca bkz. Hamilton, 52.

İsa'nın dirilişinin kutlandığı Paskalya gününden sonraki dönem ise "Paskalya Devresi" olarak bilinmektedir⁸⁸. Bu dönem Paskalya Pazarından başlayarak Kutsal Ruhun Havarilerin üzerine indiği Pentekost'tan⁸⁹ iki gün sonraki Cumartesi'ne kadar (bugün de dahil olmak üzere) devam etmektedir⁹⁰. Böylece bu dönemdeki kutlamaların süresi yedi Pazarlık bir devreyi kapsamaktadır. Bunlardan ilk altısı "Paskalyadan sonraki Pazarlar" veya "Paskalya oktavı"⁹¹ ile bu oktavdan sonra gelen beş Pazar" olarak adlandırılmaktadır⁹². Bu Pazar günlerinden altıncısının içerisinde yer aldığı hafta, İsa'nın dirilişten kırk gün sonra göğe yükseldiği zamanı içermektedir⁹³. Paskalyadan sonraki yedinci Pazar günü, yani İsa'nın dirilişinden sonraki elinci ve göğe yükselişinden sonraki onuncu günde ise Kutsal Ruh'un havariler üzerine inışı, yani Pentekost bayramı kutlanmaktadır. Pentekost'un oktav günü ile birlikte yılın İsa'yla ilgili ikinci kutsal devresi olan Paskalya dönemi sona ermektedir⁹⁴.

Yılın bundan sonraki kısmı ise yaz dönemine rastlamakta ve Kilise takviminin başlangıcı olan Advent döneminin başlangıcındaki ilk Pazara kadar hemen hemen hiçbir önemli kutlama bulunmamaktadır⁹⁵. Herhangi bir önemli kutlamanın olma-

88 Hughes, 10; ayrıca bkz. Schimmel, 204.

89 Aslı itibarıyla Yahudilere mahsus bir bayram olan Pentekost, Grekçe "ellinci" anlamına gelmektedir. Yahudiler bu bayramı her yıl Fısıh kutlamalarından elli gün sonra, "Haftalar Bayramı" veya "On Emrin Veriliş Bayramı" olarak kutlamaktaydı. Resullerin İşleri kitabına göre Kutsal Ruhun indiği zaman da (Bkz. II/1-4) Yahudiler yine bu bayramlarını kutlamaktaydı (Watts, 188; An Encyclopedia of Religion, 572) İlk dönem Hıristiyanları da köken itibarıyla Yahudi oldukları için bu bayramı zaten bir Yahudi bayramı olarak kutlamaktaydı. Kutsal Ruhun inmesinden sonra bu bayram kendileri için daha farklı bir anlam ihtiva etmeye başlasa da ilk Hıristiyan toplumu bu bayramı, muhtemelen bir süre daha, yani Yahudilikten iyice uzaklaşmaya kadar Yahudilikteki anlamını da hatırlayarak kutlamaya devam etmiş olabilir. Bu dönemde henüz yeni bir din aşamasına gelmemiş olan bu ilk Hıristiyan cemaatinin mensupları, aynı zamanda birer Yahudi olmaları sebebiyle bu bayramı en azından Kutsal Ruhun indiği ana kadar sadece bir Yahudi bayramı olarak kutlamıştır. Bir süre sonra bu bayram da Yahudilikteki anlamından daha farklı bir noktaya gelmiştir.

90 Hughes, 10; ayrıca bkz. Sullivan, 185; An Encyclopedia of Religion, 171-172.

91 Hıristiyan Kilisesindeki bir bayram veya kutlamanın yapıldığı günün bir hafta sonrasındaki aynı güne oktav denilmektedir. Önemli kabul edilen bayramların oktav gününde de bayramla ilgili bazı uygulamalar yapılmaktadır (Bkz. Hughes, 6-7).

92 Bkz. Resullerin İşleri, I/3; Hamilton, 53; An Encyclopedia of Religion, 171; Watts, 88.

93 Hughes, 10; ayrıca bkz. Hamilton, 52-53; Sarıkçıoğlu, 297.

94 Hamilton, 53; An Encyclopedia of Religion, 171-172.

95 Hughes, 4; Hamilton, 53; Watts, 88; Willis, 93. (Kilise yetkilileri, muhtemelen özellikle eskinin klasik toplumu için başlıca üretim zamanı olması sebebiyle yaz dönemine herhangi bir kutlama veya önemli anma gününü koymamaya özen göstermiş benzermektedir).

ması nedeniyle de Pentekost'tan Advent'e kadar olan Pazarlar, "Pentekost'tan sonraki Pazarlar" şeklinde özel bir isim verilmeksizin numaralandırılmaktadır⁹⁶. Yeni bir Kilise takviminin başlangıcına kadar olan bu olağan devredeki Pazarların sayısı yirmi üç ile yirmi sekiz Pazar arasında değişmektedir. Bu Pazarların sayısı, o yıl içerisinde kutlanmış olan Paskalyanın başlangıç tarihine göre değişmektedir. Şayet Paskalya ve dolayısıyla da Paskalyaya hazırlık devresi, yılın mümkün olan en erken tarihinde başlamış ise buna bağlı olarak bu kutlamalar, daha erken bir tarihte sona erer. Bu durumda Epifani ile Paskalyaya hazırlık devresi önüne, sadece bir Pazardan oluşan ara olağan devrenin dışında bir zaman gelmediği için Paskalyanın en geç tarihte başlaması halinde önüne gelecek olan beş haftalık ara olağan devre, Paskalya devresinin sonuna konur. Bu ilave edilen beş haftalık süreyle birlikte, Paskalyadan sonraki bu olağan devrenin içinde yer alan Pazarların sayısı yirmi sekize ulaşmaktadır. Paskalyanın, yılın mümkün olan en geç tarihinde başlaması halinde ise bu kez Epifaniden sonraki olağan devrenin süresi uzamakta ve Paskalya öncesindeki hazırlık devresine kadar olan ara olağan devrenin süresi bir Pazar yerine altı Pazara kadar çıkabilmektedir. Bu durumda tabii olarak Paskalya kutlamaları ve Paskalya devresi de daha geç bir tarihte sona ermekte ve arkasında yer alan olağan devrenin Advente kadar olan yirmi üç Pazarlık süresini uzatmaya gerek kalmamaktadır⁹⁷. Bu çerçevede Pentekosttan hemen sonraki Pazar Trinity (teslis) Pazarı olarak kutlanmaktadır⁹⁸. Lutheranlar ve Anglikanlar bu yaz dönemindeki yirmi üç ile yirmi sekiz Pazar arasında değişen olağan devreyi, bir hafta sonra, yani Trinity Pazarını kutladıktan sonra başlatmaktadır. Dolayısıyla da onların bu hesabına göre bu olağan devre içerisindeki Pazarların sayısı bir hafta azalarak en az yirmi iki, en fazla ise yirmi yedi olarak hesaplanmaktadır⁹⁹. Hatta bazı Dominiken keşişler, Pentekosttan sonraki Trinity Pazarı ile ondan sonra gelen ilk Pazarı da Trinity Pazarının oktavı olarak kabul etmekte ve bu iki Pazarı da Kilisenin kutsal devresi içine koyduktan sonra, kalan Pazarları olağan devre Pazarları olarak hesaplamaktadırlar¹⁰⁰. Hıristiyan Kilisesinin yıl boyunca kutladığı bu kutsal devreye daha sonraki dönemlerde Trinity Pazarından sonraki ilk Perşembe günü kutlanmaya başlanan Corpus Christi

96 Watts, 88; Hughes, 10.

97 Hughes, 10; ayrıca bkz. An Encyclopedia of Religion, 172.

98 Sullivan, 190; Hughes, 10.

99 An Encyclopedia of Religion, 172; ayrıca bkz. Hughes, 10.

100 Hughes, 11.

(İsa bedeni) bayramı da eklenmiştir. Bu bayram, 1264 yılında resmîyet kazanarak kutlanmaya başlanmıştır¹⁰¹.

Kilisenin, İsa'yla ilgili bu bayramlar yanında, başta Meryem olmak üzere çeşitli Hıristiyan azizleriyle ilgili olan bazı kutlamaları da bulunmaktadır. Kilise yetkilileri Hıristiyanlığa hizmet etmiş önemli kimseleri anmak ve bunları örnek şahsiyetler olarak insanlara tanıtmak gibi amaçlarla zaman içerisinde bu tür kutlamaları teşkil etmiştir¹⁰². Aziz kabul edilen bu tür insanların sayısı başlangıçta fazla olmadığı için ilk zamanlar bu tür kutlamalar da İsa'yla ilgili olarak teşkil edilmiş olan kutsal devre içerisinde anılmıştır. Ancak zamanla Hıristiyan Kilisesindeki aziz veya azizelerin sayısı artınca, bu kutlamaların, İsa'yla ilgili olarak teşkil edilmiş kutsal devre içerisinde yapılması zorlaşmaya başlamıştır. Özellikle VII. yüzyıldan sonra bu kutlamaların, İsa'yla ilgili kutlamaları ihtiva eden Kilise Yılı'nın düzenini bozması için azizlerle ilgili anma ve kutlamaları ihtiva edecek ayrı bir kutlama devresi oluşturulması benimsenmiştir. Bu amaçla önceden beri mevcut olan ve İsa ile ilgili kutlamaları ihtiva eden Dominical veya Temporal olarak adlandırılan devrenin yanında azizlere tahsis edilen Sanctoral adlı kutlama devresi oluşturulmuştur. Bu oluşturulan devre içinde yer alan kutlamaların tarihleri normal takvime dayandırılmıştır. Tarihleri sabit olan bu aziz kutlamaları her yıl aynı dönemde yapılmaktadır¹⁰³.

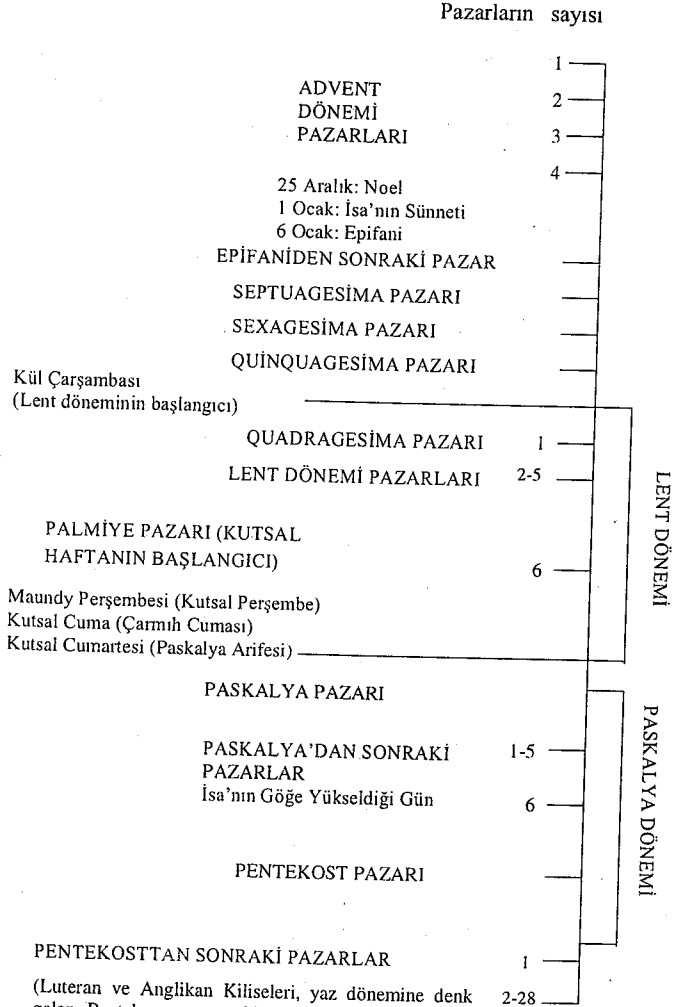
101 Hughes, 11; Sullivan; 190; ayrıca bkz. Jacob, 29.

102 Sullivan, 188.

103 Hamilton, 53; Sullivan 184 -185; Jacob, 20; Bradshaw, 201.

Ek 1.

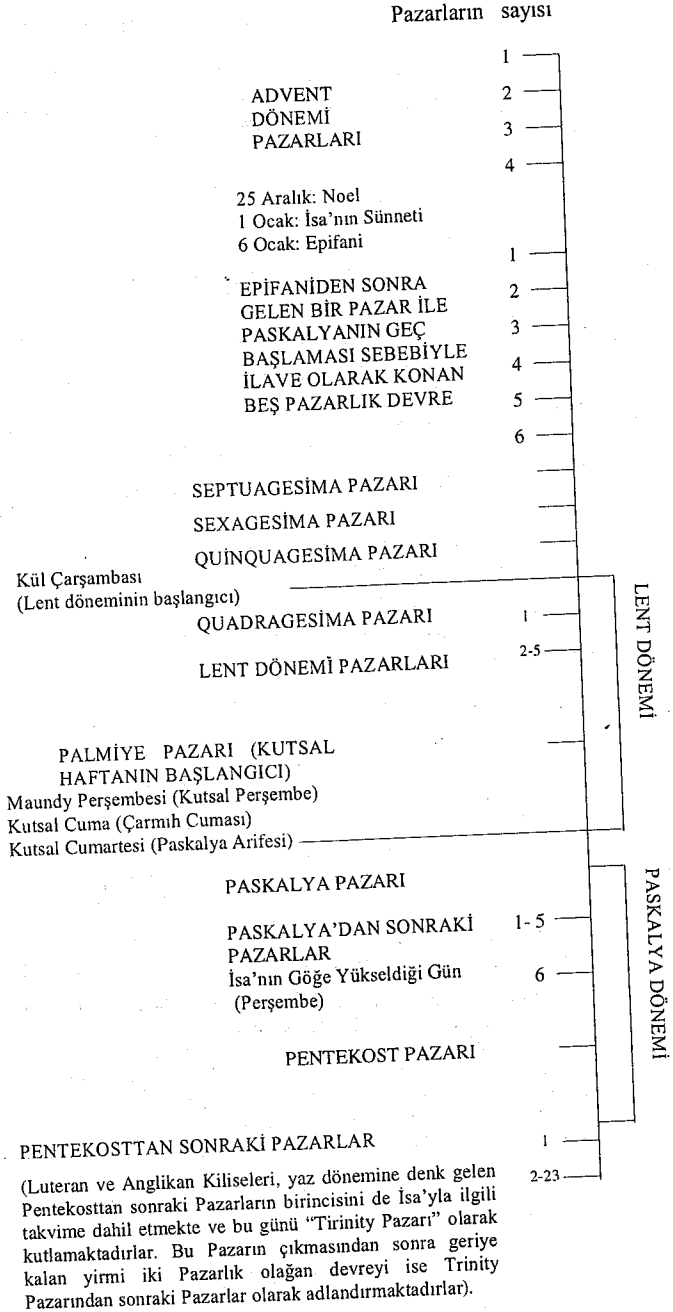
**Paskalya'nın mümkün olan en erken tarihte başlaması hâlinde
Kilise takvimindeki İsa'yla ilgili anma ve kutlamaların zamanı**



(Luteran ve Anglikan Kiliseleri, yaz dönemine denk gelen Pentekosttan sonraki Pazarların birincisini de İsa'yla ilgili takvime dahil etmekte ve bu günü "Trinity Pazarı" olarak kutlamaktadırlar. Bu Pazarın çıkmasından sonra geriye kalan yirmi iki Pazarlık olağan devreyi ise Trinity Pazarından sonraki Pazarlar olarak adlandırmaktadırlar).

Ek 2.

Paskalya'nın mümkün olan en geç tarihte başlaması hâlinde kilise takvimindeki İsa'yla ilgili anma ve kutlamaların zamanı



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

Ebû Said Ed-Darimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri

*Kâmil Çakın**

Ebû Said ed-Dârimî'nin Kısaca Biyografisi¹

Ebû Said, Osman b. Said b. Hâlid ed-Dârimî es-Siczî (es-Sicistânî) aslen Sicistanlı olup döneminin meşhur ulemasından hadis işitmiş ve kendisinden de bir çok kişi hadis rivâyet etmiştir. Kâtibu'l-Leys Ebû Sâlih (ö.h. 223), Said b. Ebi Meryem (ö.h.224) gibi alimlerden rivâyetlerde bulunmuş; Ahmed b. Hanbel (ö.h.241), Yahya b. Main (ö.h.233) ve Ali b. el Medinî (ö.h.234) gibi o dönemin büyük muhaddisleri ile bir arada olmuştur. Onun kelâmi konulardaki fikirleri üzerinde muhtemelen bu üç büyük alimin tesiri bulunmaktadır. Esasen Herat'ta yaşamış olmakla beraber, Şam, Cürcân ve Bağdad gibi o dönemin belli ilim merkezlerini ziyaret etmiştir. Onun, Hadis ilmi yanı sıra Arap Edebiyatı ve fıkıh ilmine de vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle dil konusundaki üstünlüğü, kelâmi tartışmalar esnasında getirdiği dil delillerinden de ortaya çıkmaktadır. Zira, ileride görüleceği gibi, muarızlarının iddialarını reddederken sık sık Arap dilinin inceliklerinden örnekler vermektedir. Bir çok alim ondan övgü ile bahsetmiştir. El-Fadl b. İshâk, onun hakkında "Osman b. Said gibisini görmedik. (Herhalde) O da kendi gibisine rastlamamıştır"

* *Doç. Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

¹ Osman b. Said ed-Dârimî'nin kısa biyografisi, "er-Red" isimli eserini tahkik eden Muhammed Hâmid el-Fakiyy'in esere yazdığı mukaddimeden özetlenmiştir.

diyerek kıymetini göstermektedir. Herât'ta vefat etmiş olan Osman b. Said ed-Dârimî'nin vefat tarihi olarak hicri 280 ve 282 tarihleri verilmektedir.

“Er-Redd (en-Nakd) alâ Bişr el-Merisi” Adlı Eseri Hakkında

Dârimî, bu eserini Bişr el-Merisi'nin (ö.h.218 veya 219) kelâmi konulardaki bazı fikirlerine reddiye olarak kaleme almıştır. Bişr el-Merisi, rey ekolüne mensuptur. Kelâmi açıdan Cehmiyye-Mutezile'ye mensup olan Bişr'in temel görüşleri şunlardır: 1-Kur'an mahluktur (sonradan yaratılmıştır). 2-Cennet ve Cehennem henüz yaratılmamıştır. 3-Münker ve Nekir diye bir şey yoktur. 4-Şefaât yoktur. 5-Mizân ve Sırat batıldır. 6-Kabir azabı yoktur. 7-Allah her yerde olup O'nsuz bir yer düşünülemez. 8-Allah'a mekân izafe edilemez. 9-Allah'a hareket izafe edilemez.

Dârimî'nin Bişr'e itirazları genellikle Allah'ın sıfatları noktasında olmaktadır. Çünkü, Bişr, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Allah'ın zaman ve mekândan münezzehe olduğu, O'na hareket izafe edilemeyeceği gibi fikirlere sahiptir. Bişr, bu ve benzeri fikirlerinden ve özellikle de bu sıfatları tesbit eden hadisleri tevil ederek anlamasından dolayı Dârimî tarafından “zındık”, “kâfir” gibi ağır suçlamalara maruz kalmaktadır.

Dârimî, Bişr'in sıfatlar ile ilgili görüşlerini reddederken kendi fikirlerini de açıkça ortaya koymaktadır. Bişr'in fikirleri bir tarafa konacak olursa; Dârimî'nin fikirlerini tesbit etmek, İslâm düşünce tarihinin erken bir dönemine dair oldukça önemli bilgiler edinmemizi sağlayacaktır.

Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları İle İlgili Görüşleri

1. Allah'ın Beş Duyu İle Algılanıp Algılanamayacağı Meselesi:

Dârimî'ye göre, Allah, beş duyu ile algılanabilir. Dârimî'nin bu konudaki hadis delilinden biri şudur: “Kıyamet günü Cennet'in kapısına gelirim. Kapı açılır. Rabbi'mi, Kürsi'si üzerinde olduğu halde (veya divanı üzerinde olduğu halde) görürüm...”². Dârimî'ye göre bu hadis Allah'ın “göz ile görülebileceğine” dair bir delildir³.

“Allah'ın Musa ile konuşması”⁴, “Allah'ın bazı peygamberler ile konuşmuş bulunması”⁵, “Allah'ın kıyamet günü bazı insanlar ile konuşmayacak olması”⁶ gibi

2 Ahmet b. Hanbel, I. 296

3 Dârimî, er-Redd alâ Bişr el-Merisi, Beyrut 1358, I. Baskı, s. 14

4 4-Nisa-164

5 2-Bakara-253

6 2-Bakara-174

ayetler, Allah'ın işitme duyusu ile algılanabileceğine dair Kur'anî bir delil teşkil etmektedir⁷.

2. Allah'a Mekân ve Hareket İzafe Edilmesi:

Allah'ın Nuzûlü Meselesi:

Dârimî, burada “nuzûl hadisi” olarak bilinen rivayeti ele almakta ve bu rivayetten hareketle Allah'a mekân ve hareket izafe edilebileceği görüşüne ulaşmaktadır. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Rabbimiz, gecenin son üçte birlik bölümünde, gökyüzüne iner ve dua eden yok mu? İcabet edeyim. İsteyen yok mu? Vereyim. Af dileyen yok mu? Affedeyim’ der”⁸. Dârimî'ye göre, bu hadiste geçen ‘Allah'ın inmesi’nin “rahmet’ ve ‘emir’ ile tevil edilmesine imkân yoktur. Çünkü, Allah'ın rahmeti ve emri her an ve her saatte inmektedir. İnenin ‘rahmet’ ve ‘emir’ şeklinde tevil edilmesi ile, Allah'ın rahmetinin sadece günün bir vaktine tahsis edilmesi gibi bir durum ortaya çıkmaktadır ki bu da muhaldir.

Diğer taraftan, bu rivayet, bize Allah'ın hareket sıfatına sahip olduğunu göstermektedir. Dârimî, Allah'a mekân izafe edilebildiğine göre, hareket sıfatı izafe edilmesinde bir sakınca görmemektedir. Hatta, bunu, kendi içerisinde tutarlı bir mantık ile ele almaktadır. Bısr'ın (görüşlerini savunan kişinin), Allah'ın “kayyûm” sıfatını “O'nuz bir yerin olmaması” ve “O'nun hareket etmemesi” şeklinde tefsir etmesine itiraz ederek şöyle der: “Hayy ve kayyûm olan zât dilediğini yapar; isterse hareket eder, iner ve çıkar. İsteddiği gibi tutar ve bırakır, oturur ve kalkar. **Çünkü, ölü ile diri arasındaki fark, harekettir. Akla uygun olan, her canlının hareket ettiği ve her ölünün hareketsiz olduğudur.**”⁹

Allah'ın Arş'a İstivası ve Hadd Meselesi

Yukarıda ifade edildiği gibi, Allah'a mekân izafe edilebileceği kanaatinde olan Dârimî'ye göre, Allah, Arş üzerindedir. Dârimî, bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirir: “Allah'ın haddi=sınırı vardır...Ancak, biz, Allah'ın haddi olduğuna inanırız. O, göklerin üzerinde, Arş'ı üstündedir.”¹⁰ Dârimî, bu konuda da hem Kur'an'dan

7 Dârimî, s. 14-15

8 Buhârî, Teheccüd, bâb: 14, c. II, s. 47 İst. Trs.; Müslim, Musâfirin, hadis no: 168, bâb: 24, c. I, s. 521, İst. Trs.

9. Dârimî, s. 20

10 Dârimî, 23

hem de hadislerden deliller getirmektedir. “Rahmân, Arş’a istivâ etti”¹¹, “gökte olan-
dan emin mi oldunuz”¹², Hz. İsa’ya hitaben “seni ben öldüreceğim ve kendime yük-
selteceğim”¹³ gibi ayetleri Kur’anî birer delil olarak sıralarken, maktu’ ve merfu
rivayetler ile de bu fikrini güçlendirmeye çalışmaktadır. Abdullah b. el-Mübarek’e
(ö.h. 181), “rabbimizi ne şekilde tanımalıyız?” sorusu yöneltilir. İbnu’l-Mübarek,
“O, Arş üzerindedir ve yaratıklarından uzaktır” cevabını verir. “O’nu sınırlı bir var-
lık olarak mı tanıyalım?” denildiğinde ise, İbnu’l-Mübarek, “sınırlı bir varlık ola-
rak’ der.

Dârimî’nin hadis delili olarak kullandığı rivayetlerden biri şudur: “Hz. Peygam-
ber, bir cariye Allah nerededir? diye sorar. Cariye bu soruya ‘gökte’ cevabını verir.
Bunun üzerine Hz. Peygamber, onu azad edin. Çünkü, o mümindir’ buyurur”¹⁴.

Görüldüğü gibi, Dârimî, ‘istivâ’ kelimesini ‘bir yere oturmak’ şeklinde anla-
makta, buna paralel olarak Allah’a hadd=sınır izafe edilebileceği fikrine ulaşmak-
tadır.

Dârimî, ‘kürsi’ kelimesinin¹⁵ ‘ilim’ şeklinde tefsir edilmesine karşı çıkarak,
Abdullah b. Abbas’a (ö.h. 68) izafe edilen “Kürsi, ayakların konduğu yerdir. Arş
ise, onu Allah’tan başkası takdir edemez” ifadeleri paralelinde Allah’a mekân iza-
fesinin caiz olduğu fikrini savunmaktadır¹⁶.

3. Allah’a UzuV İzafesi:

Allah’ın Eli

Dârimî, “(ey İblis) Ellerimle yarattığıma secde etmeni engelleyen nedir?”¹⁷
ayeti kerimesinde geçen “el” ifadesini Allah’ın uzvu olarak düşünmekte ve bu ifa-
denin yaratmayı te’kid eden bir kelime olduğunu söyleyen Bısr’i reddetmektedir.
Yani, ona göre, bu ayette geçen “el” kelimesi “kudret” şeklinde tevîl edilemez. Bi-
lakis, bu, Allah’ın elil olduğunu göstermektedir¹⁸.

11 20-Tâhâ-5. Ayrıca bkz. 10-Yunus-3, 25-Furkan-59, 32-Secde-4, 57-Hadid-4; krş. 2-Bakara-
29, 28-Kasas-14, 41-Fussilet 11, 53-Necm-6

12 27-Mülk-16

13 3-Ali İmran-55

14 Müslim, Mesâcid, hadis no: 33, bâb: 7, c.1, s. 382: “Hz. Peygamber, “peki, ben kimim?”
diye sordu. Kadın ‘Allah’ın resûlü’ diye cevap verdi” ziyadesi vardır.

15 “O’nun Kürsi’si gökleri ve yeri kuşatmıştır” 2-Bakara-255

16 Dârimî, s. 71 vd.

17 38-Sâd-75

18 Dârimî, s. 25 vd.

Bısr'e göre bu ayette geçen "el" kelimesi, yaratma fiilini te'kid etmektedir. Buna karşılık, Dârimî'ye göre, buradaki "el" kelimesi, yaratma fiilini değil, bizatihi Allah'ın eli olduğu gerçeğini te'kid etmektedir¹⁹. Dârimî bu görüşlerinin doğruluğunu gösterebilmek için pek çok ayet ve hadisi delil getirmektedir. Bunların yanı sıra, Abdullah b. Abbas'ın "gökler Kıyamet günü O'nun elinde dürülmüş bir vaziyettedir"²⁰ ayetinde geçen "el" ibaresini kudret olarak anlamayıp doğrudan doğruya "el" şeklindeki tefsiri ile, Mücahid'den (ö.h. 104) aynı ayetin tefsiri sadedinde nakledilen "Rahman'ın her iki eli de 'sağ'dır" şeklindeki yoruma dayanmaktadır²¹.

Rahmân'ın Parmakları

Bısr, Hz. Peygamber'den nakledilen "kalpler Rahmân'ın iki parmağı arasındadır. Kalpleri dilediği gibi çevirir"²² hadisinde geçen "iki parmak" ifadesini "kudret" olarak tevil etmektedir. Dârimî, Bısr'ın bu tevilini şiddetle reddederek bu ifadenin gerçek anlamında kullanıldığını söylemektedir²³.

Dârimî'ye göre, "parmaklar" ifadesinin "kudret" olarak tevil edilmesi anlam bakımından yerine oturmamaktadır. Zira, bu durumda, "iki kudretten" bahsetmek gerekecektir. Hattâ, üç veya daha fazla kudretin varlığı gibi muhal bir durum ortaya çıkar. Kudretin bu şekilde sayı ile tahdit edilmesi imkânsızdır²⁴.

Dârimî, bu konuda da, yukarıda olduğu gibi, "...gökler O'nun elinde dürülmüş bir vaziyettedir"²⁵ ayetini delil getirmekte ve görüşlerini destekleyici mahiyette bir çok hadisi vermektedir.

Allah'ın İşitmesi ve Görmesi

Dârimî, Kur'an'da geçen "Allah'ın işitmesi ve görmesi" ile ilgili ayetleri izah ederken, O'nun işitmesinin kulak ile, görmesinin de göz ile olduğu kabul etmekte ve bu anlayışın aksine Allah'ın işitme ve görmesinin "ilim" olarak tevil edilmesini şiddetle reddetmektedir.

19 Dârimî, s. 26-7

20 39-Zümer-67

21 Dârimî, s. 36

22 Müslim, Kader, hadis no: 17, bâb: 3, c. IV, s. 204.5; İbnü Mâce, Mukaddime, bâb: 13, hadis no: 199, İst. Trs. (Hiçbir kalp yoktur ki Rahman'ın iki parmağı arasında olmasın)

23 Dârimî, s. 59 vd.

24 Dârimî, s. 59-60

25 39-Zümer-67

Dârimî, Bişr'in bu konudaki görüşlerini şöyle nakletmektedir: "Allah işiten ve görendir" ve "Allah kullarını görendir" gibi ayetlerin anlamı, Allah'ın sesleri kulak olmaksızın işitmesi, renkleri de göz olmaksızın görmesi demektir. (Daha doğrusu) Allah'ın kulları görmesi, onların yaptıklarını bilmesi demek olup, göz ile gördüğü anlamına gelmemektedir. Yani, onlara göz ile bakmaz"²⁶.

Dârimî, Bişr'in işitme ve görme sıfatları konusundaki bu tevilini naklettikten sonra şu ilgi çekici ifadeleri kullanmaktadır: "Eşek ve köpek, bu sıfatlara sahip bir ilâhtan daha iyi durumdadır. Çünkü, eşek sesleri kulak ile algılayabilmekte, renkleri de göz ile görebilmektedir. Senin tavsif ettiğin ilâhın ise hem kör, hem sağırdır. Kulağı yok ki işitsin, gözü yok ki görsün. Ancak, sesi, kulakları olmayan dağlar ve duvarlar gibi algılayabilir. Renkleri ise, göz ile değil, ancak birilerinin yardımı (müşahede) ile görebilir"²⁷.

4. Dârimî'nin Yöntemi

Dârimî, yukarıda da görüldüğü gibi, fikirlerini ispatlamak için genellikle ayet ve hadislerle dayanmaktadır. Bu ayet ve hadisleri, selefîyyeden olması itibarı ile, zahiri anlamlarında anlamakta, tevil ve tefsirden kaçınmaya çalışmaktadır. Özellikle, teşbih ve teccim ifade eden hadis ve ayetlerin anlaşılması noktasında ilk dönem hadisçilerinin tavrı bu ifadeleri oldukları gibi kabul edip tevil etmekten kaçınmak olmuştur. Erken dönem hadis ulemasından olan Dârimî'de de aynı tavırların sergilenmiş olması normaldir.

Bu bağlamda, dönemin bir çok hadis aliminde olduğu gibi, Dârimî'nin de teşbih ve teccim vehmi uyandıran anlayışı bizi yanıltmamalıdır. Zira, gerçekte, bu anlayışın arkasında her hangi bir teşbih veya teccim fikrinin bulunmadığını görmekteyiz.

Meselâ; Dârimî, 'nuzûl hadisi' ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken bu konuya da temas etmekte ve bu sıfatların keyfiyyetini soruşturmanın yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Şöyle der: "Bu (Bişr'in tekyif iddiası) hatadır. Çünkü, 'hiçbir varlık (şey) Allah gibi değildir"²⁸. Öyle ise, hiçbir şeyin yapısı, görüntüsü (hey'eti) de O'nun gibi olamaz"²⁹.

Dârimî'ye göre, söz konusu sıfatların varlıklardaki sıfatlar gibi düşünülmesi "hatadan da öte, küfürdür...Biz bu sıfatları varlıkların sıfatlarına benzetmiyor, onla-

26 Dârimî, s. 41

27 Dârimî, s. 41-2

28 42-Şûrâ-11

29 Dârimî, s. 21

rın keyfiyetini merak etmiyoruz. Ancak, onları inkâr da etmiyoruz. Onları yalanlamıyor, sapıkça tevillerle ortadan kaldırmaya çalışmıyoruz...Biz, gözlerimizle şahit olduğumuz, kulaklarımızla işittiğiniz ferâiz ve ahkâm konularının bir çoğunda bile re'y ile **ictiyadda** bulunmaktan kaçınırken, görüp hayal dahi edemediğimiz Allah'ın sıfatlarının tekyifi noktasında nasıl re'y ile hareket edebiliriz?...Allah, bütün bunlardan münezze ve yücedir"³⁰.

Onun Allah'ın Arş'a istivası ile ilgili görüşlerini yukarıda vermiştik. Bu görüşlerini dile getirirken aynı konuya temas etmekte ve şöyle demektedir: "Yüce Allah'ın bir haddi=sınırı vardır, fakat, bunu kendisinden başkası bilemez. Bir insanın onu zihninde canlandırmaya çalışması da caiz değildir. Biz hadde inanır, bilgisini ise Allah'a havale ederiz"³¹.

Teşbih ve teccim fikrinden kaçınmaya çalışan Dârimî, muhalifini aynı duruma düşmekle suçlamakta ve şöyle demektedir: "Ey Merisi, 'insan kendi zihninde canlandırdığı anlama uygun olarak Allah'ın sıfatlarını hayal etmeye çalışmamalı' diye sen demedin mi? Halbuki, şimdi, nasıl da kendi zihninde kurduğun anlama göre, işitme ve görme fiillerinde Allah'a acziyyet atfediyorsun. 'İnsanın görme veya işitme gibi bir takım fiilleri yapabilmesi için göz veya kulak gibi organlara ihtiyacı olduğuna göre, Allah'a göz ya da kulak izafe edilirse O'nu da bu organlara muhtaç gibi kabul etmiş olursun' demiştin. Halbuki, şimdi, sen kendi metodun uyarınca Allah'ı eksik olan insana benzetmiş oluyorsun.

Ey Merisi, 'hiçbir varlık Allah gibi değildir'³² ayetini hiç işitmedin mi? Yani, hiçbir kulak O'nun kulağı gibi değildir. Hiçbir göz O'nun gözü gibi değildir. Allah'ın bu iki uzvu yaratıklarınki ile kıyas kabul etmez, yaratıklarınkine asla benzemez. Durum böyle olduğu halde, (Allah'a bu uzuvlar izafe edilirse O'nu insanlara benzetmiş oluruz derken) kendi kafanda canlandırdığın şeye kıyas etmiş ve ayıpladığın insanların durumuna düşmüş olmuyor musun?"³³.

Dârimî, Allah'ın sıfatları konusundaki bu yaklaşımlarını, Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih ederek isbat etmeye çalışmaktadır. Bir taraftan Allah'a mekân, sınır, hareket, uzuv gibi sıfatlar izafe ederken, diğer taraftan O'nu müteâl=aşkın varlık olarak zikretmektedir. Meselâ, bir yerde şöyle demektedir:

30 Dârimî, s. 22

31 Dârimî, s. 23

32 42-Ştuâ-11

33 Dârimî, s. 45

“Allah, bir yaratığın bir başka yaratık üzerinde olduğu gibi Arş’ın üzerindedir, denemez. Ancak, O meliktir (varlığın sahibidir), kerimdir, yaratıcıdır. Kendisi yaratılmış olmadığı halde, yaratılmış olan Arş’ın üzerindedir..Buna iman etmeyen kimse Allah’ın indirdiğini yalanlamış, Allah’ın ayetlerine savaş açmış ve Hz. Peygamber’in bildirdiği şeyleri de reddetmiş demektir”³⁴.

Dârimî’nin Allah’ın sıfatları ile ilgili yukarıdaki fikirleri incelendiğinde, onun iki husus üzerinde ısrarla durduğu görülmektedir. Birincisi, ayetler ve hadislerde belirtilen sıfatları olduğu gibi kabul etmek, ikincisi ise bu sıfatlar konusunda tevîl, tefsir ve yorumdan, hattâ tahayyül ve tasavvurdan kaçınmaktır. Zira, naslar tarafından tesbit edilmiş bulunan ve Allah’a atfedilen ‘el’, ‘Arş’a istiva’ gibi sıfatların tevîl edilmesi, bir bakıma onları yok sayma anlamına gelmektedir. Bu da Dârimî tarafından Allah’ın ikrar ettiği bir takım şeyleri dolaylı da olsa reddetmek gibidir. Dârimî, böyle bir red konumuna düşmemek için sıfatları kabul etmektedir. Diğer taraftan, bu sıfatların Allah’a atfedilmesi, teşbih ve teccim tehlikesini doğurmaktadır. Dârimî, Müşebbihe ve Mücessime’nin tarihte düştüğü hataya sürüklenmemek için Allah’a izafe edilmesini caiz gördüğü bu gibi sıfatların yaratıklardakiler ile kıyaslanmasına karşı çıkmaktadır.

Dârimî’nin tartıştığı konularda iki önemli kaynağı vardır: Kur’an ve hadis. Bunlardan elde ettiği bilgilerin anlaşılmasında, öncelikle kendinden önceki ulemanın, bu arada sahâbe ve tabiunun görüşlerine büyük önem atfetmektedir. Meselâ, yukarıda zikredilen, Allah’ın ‘kayyum’ sıfatı ile ilgili Bişr el-Merisi’nin görüşlerini tenkid ederken der ki, “bu senin yaptığını tefsir, Resûlullah’tan nakledilmiş sahih bir eser, sahâbe veya tabiundan gelen bir görüş bulunmadıkça kabul edilemez”³⁵. Bunun yanı sıra, sahâbe ve tabiun nesli dışındaki otorite ilim adamlarının görüşleri de Dârimî için önem arz etmektedir. Çünkü, o, yapılan tevîl ve tefsirlerin salih fukahânını tevîl ve tefsirine ters düşmemesine özen göstermektedir³⁶.

Dârimî, zaman zaman dil delillerini ileri sürerek karşıtlarının fikirlerini çürütme çalışmaktadır. Meselâ, Bişr’in Allah’ın “iki parmağı” ifadesini “iki kudret” olarak tefsir etmesini reddederken şöyle demektedir: “Ey cehaleti ile şaşkınlık yaratan adam! O’nun iki parmağı” ifadesini hangi Arap lügatında (lehçesinde) O’nun iki kudreti’ şeklinde buldun, bize bildir bakalım.Biz hiçbir Arap lehçesinde böyle bir anlam görmedik. ‘Kudret’ (hiçbir zaman ikil anlamda değil) tekildir”³⁷.

34 Dârimî, s. 78

35 Dârimî, s. 20

36 Dârimî, s. 21

37 Dârimî, s. 59

Dârimî, Allah'ın işitme ve görme sıfatlarıyla ilgili olarak Bısr'i dili bilmemekle suçlarken de Arap dilinin özelliklerini delil olarak kullanmaktadır. Meselâ, bir yerde şöyle demektedir: "Cehaletine gelince, insanlar bilirler ki, Arap dilinde ancak kulak, göz gibi duyular ile mevsuf olan varlıklar için 'işiten ve görendir' ifadesi kullanılabilir, aksi bir kullanım doğru değildir"³⁸.

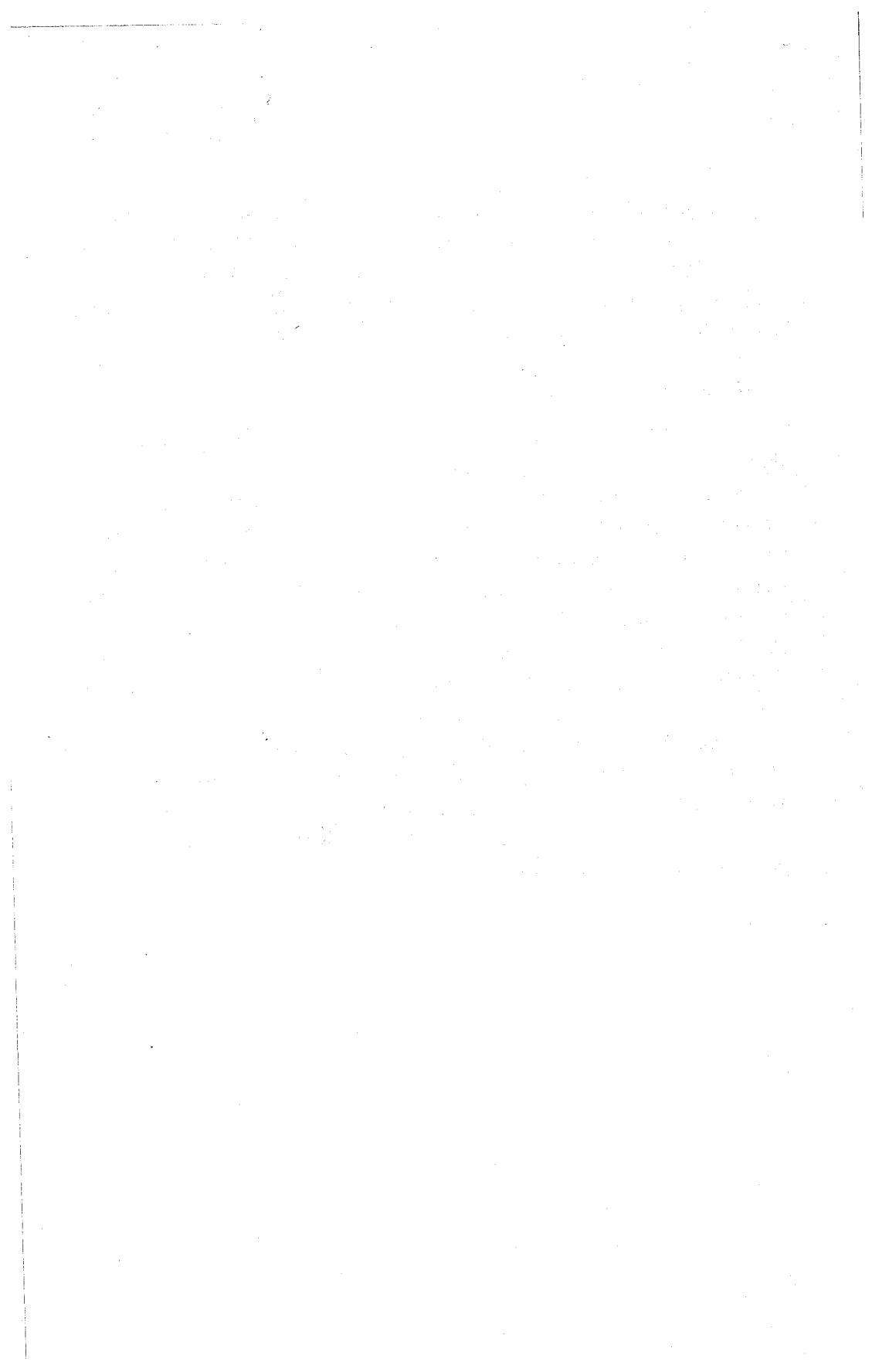
Genel Bir Değerlendirme

Dârimî, Allah'ın sıfatları konusunda tam bir selefidir. Selefiyye'nin nâslara literal yaklaşımı bütün açıklığıyla Dârimi'de gözlenebilmektedir.

Sıfatlar meselesinde olduğu gibi, Allah ile ilgili bütün konularda tartışmayı ve hattâ konuşmayı gereksiz gören bir kısım Ashâbu'l-Hadis, literal yaklaşımı çerçevesinde nâslarda geçen ifadeleri olduğu gibi kabul ederek tevil ve tefsirden kaçınmakla beraber, teşbih ve tecsim hatasına düşmemek için bu sıfatların mahiyeti ve keyfiyeti hakkında konuşmaktan da sakınmaktadır. Bu bağlamda, Dârimî'yi Selefiyye'nin dönemindeki temsilcilerinden biri olarak görebiliriz.

Dârimî, eserinde sık sık polemiklere girmekte, karşıtı ise 'kâfir', 'münâfık', 'sapık' gibi din dışına itici sıfatlarla nitelendirmektedir.

Bununla beraber, gerek Dârimî'nin gerekse karşıtı olan Bısr'in kendi kelami anlayışları içerisinde tutarlı, mantıklı ve sistemli oldukları gözlenmektedir. Fakat, bizim açımızdan. Oldukça erken dönemlerde yaşamış bu iki alimin tartışmalarını ve görüşlerini tesbit etmek, İslâmî düşünce tarihini ve bu tarihi süreç içerisindeki gelişmeleri görebilmek açısından önem arz etmektedir.



Mit ve Mitik Düşüncenin Yapısı

*İsmail TAŞ **

Mitoloji, Yunanca «Mythos» ve «Logos» kelimelerinden ortaya çıkan bir terimdir. Kelimelerden birincisi, masal, öykü, efsane anlamlarını içerir. İkinci kelime olan «Logos» ise «söz» ve «bilim» anlamlarına gelir. Bu manada Mitolojinin birinci anlamı şimdiye kadar muhafaza edilen mitleri araştıran bilimsel bir disiplindir. İkinci anlamda ise, bizzat mitlerin toplamına verilen addır.¹ Kısaca şunu söyleyebiliriz: Mitoloji, Mitleri araştırmayı konu edinen bir disiplindir. O halde mitolojinin konusu olan mit nedir?

Yukarda kelime anlamını vermiş olduğumuz mit, terim olarak çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Mit adına yapılan bütün tanımlar, tanımlayan kişilerin bakış açılarına göre değişmektedir. Bunlardan bir kısmı miti, erken devir insan topluluklarında ortaya çıkan, milli ve yaratıcı özellikler taşıyan özel bir tür² olarak görürken; diğer bir kısmı da, halkın kolektif bir şekilde kendi tarihini ve Tanrıları ile kahramanalarını kurguladığı, inançlarını ve fikirlerini bedenleştirdiği, kendi kültürlerinin vurgusunu temsil eden geleneksel halk hikayeleri olarak³ ele almıştır. Daha geniş anlam-

* *Dr.*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

1 Slovar Antiçnosti, izdatelstvo «Progress» Moskva, 1989, s., 359; Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, ist, 1993, s. 5-6.

2 Kultura Çuvaşskaya Kraya, Komisyon: Çeboksarı, 1994, s. 109

3 The New American Desk Enciclopedia, New York 1989, s. 862

da mit, fantastik açıklamalı, kökensel, tabii ve doğal olaylardır, ya da, toplumsal yaşantıları insanların kendi niteliklerine uygun bir şekilde aktarmalarıdır. Bu şekilde mit, daha çok toplumsal bir anlam ifade eder ve dolayısıyla toplumların büyüleyici tören ve ritüellerine sıkı sıkıya bağlıdır.⁴

Son olarak vermiş olduğumuz tanım mit'in en kapsayıcı tanımıdır. Bu tanıma göre mit, sadece hikaye, destan ve efsane anlamlarına gelmemektedir. Bunlara ilaveten kolektif olarak yapılan kutlamalar ve ritüeller de mit'in kapsamı içine girmektedir. Bu anlamda mit; geçmişin, kutsalın ve kültürün aktarımıdır. Burada anlatma, hikaye etme kelimeleri, mitleri ifade etmekte yeterli olmamaktadır. Belki bu şekildeki sözlü türler, mit'in sadece belirli bir şekli olabilirler. Halbuki mitlerin bir de kutlama ve ritüel boyutları vardır. Burada mitler, sözlü olarak ifade edilmezler, ifade tarzı tamamen eylemseldir. Sözlü geleneğe bunların kaynaklık etmiş olması da mümkündür.⁵ En azından bunların ontolojik birliktelikleri söz konusu olabilir. Kısaca mitler, özgün bir tür olarak ortaya çıkmaktadırlar.

Ritüellerle birlikte mitler, bilhassa sözlü gelenek içerisinde bir takım unsurları da barındırırlar. Bu unsurlar şu şekilde sıralanabilir:

- a) Mitler, doğa üstü varlıkların eylemlerinin öyküsünü oluşturur.
- b) Bu öyküler, kesinlikle gerçek ve kutsal olarak kabul edilir.
- c) Mitler, her zaman için bir yaratılışla ilgilidir; bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl ortaya çıktığını anlatır.
- d) Mitler hem tarihsel olayları hem de halkların inanç, duygu ve düşüncelerini de katarak, tahayyül ettikleri evren telakkilerini verirler.⁶

Yukarıda yapmış olduğumuz açıklamalar, mitleri anlamamız için yeterli görünmemektedir. En azından aşağıdaki sorulara cevap verebilmek için mitleri değişik bakış açılarına göre tekrar sorgulamamız gerekiyor:

Mitlerin mantık ve düşünce, din ve duygu, etik ve estetik, somut ve soyut, teorik ve pratik olarak toplumdaki işlevsel boyutları nedir? gibi bir takım sorulara

4 Kultura Çuvaşskaya Kraya, s. 109.

5 Bkz. E. M. Meletinskii, «Mifologičeskie Teori XX veka na zapade», Voprosi Filosofii 7 «Pravda» Moskva, 1971, 162-171; F. leroux, «Fransız lisanıyla konuşulan memleketlerde 1914'den 1925'e kadar Din felsefesi çev. M. Şekip (Tunç), Darulfunun İlh. Fak. Mecmuası, Yıl 2 sayı 5-6, s.61-62, 76-68.

6 M. Elaide, Mitlerin özellikler, çev. Sema Rifat, Simavi Yay, İst. 1993, s.23; Ernst Granger, Mitoloji çev. Nurullah Ataç, Haz. Müzehher Erim, Cem Yay. İst. 1983, s. 11-12.

cevap verebilmek için tarihi seyir içerisinde mite karşı gösterilen tavır ve anlama çabalarını gözden geçirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Tarihi Seyir İçerisinde Mite Karşı Gösterilen Tavır ve Mitleri Anlama Çabaları:

Mitolojik malzemeleri akli olarak yeniden kavramanın ilk denemelerine daha antik çağda girilmiştir. Hem de bu dönemde mitolojinin allegorik yorumları ağır basmıştır. Sofistler, Staocular ve Pisegorcular bunlara dahildir. Platon, mitolojik-sembolik bir filozof olmasına rağmen onun yorumlanmasına karşı çıkmıştı.⁷ Ancak Platon yine de kendisini mitik düşünceden kurtaramamıştır.⁸ İlk çağın bilimsel düşünürü olarak bilinen Aristo ise, mitlerin kanun koyucular tarafından uydurulduğu ve kanunî birer müeyyide gibi kullanılarak halkı iyiye sevk etme vasıtası yapıldığı kanaatindeydi.⁹ Bununla birlikte Aristo yine de Mit'in, mucizevi ve şaşılacak unsurlardan mürekkebe olduğunu ifade eder.¹⁰

Mitlerin rasyonel yormunu belki de ilk kez Evhemeros (M.Ö IV-III y.y) yapmıştır. Evhemeros'a göre mitlerdeki tipler, tarihte yaşamış büyük şahsiyetlerin tanrılaştırılmış şekilleridir. Onun yapmış olduğu bu yorum, kendinden sonraki çağlarda da yaygınlık kazanmıştır.

Millattan önceki çağlardan itibaren her ne kadar Ksenophanes (Xenophanes) gibi bir takım filozoflar mitleri dışlamışlarsa da, bununla birlikte mitleri anlama çabaları eksik olmamıştır. Bu çabalar, Hıristiyan teolojisinin hakimiyetinin yaygınlık kazanmasına kadar devam etmiştir. Hıristiyanlığın hakimiyeti antik mitolojileri itibardan düşürmüştür. Mitlerin bu sessizliği elbette geleneksel kültürler için söz konusu değildir. Söz konusu durum mitlerin felsefe ve diğer bilimlerle ilgisi açısından dır. İlgili olan bu durum Rönesans'taki Humanist hareketlerle tekrar uyanmıştır. Humanistlerden bir kısmı mitolojilerde insanî, bireysel özgürlük duygularını bulmuşlardır.¹¹

7 E.M. Meletinskii, «Mifologiya», Filosovskiy Ensiklopedičeskiy Slovar, Sovetskaya Ensiklopediya, Moskva, 1989, s.369; Walter J. Ong Sözlü ve Yazılı Kültür, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay, 1995 s. 38.

8 Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, 1993, s. 25; Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, s.6; Cemil Sena, Allah Fikrinin Tekamülü, Semih Lütfi Matbaası. Tarih ? Yer? s.33

9 Şefik Can, Klasik Yunan Mitolojisi, İnkilap Yay. İst. 1994. s. 2

10 Aristo, Metafizik, Çev. H.Ziya Ülken, Vakit Gazete- Matbaası, İst. 1935, s. 40.

11 E. M . Meletinskii «Mifologiya» Filosovskiy Slovar Sovetskaya Entsiklopediya, 1989, s. 369-370.

Bundan sonraki yüzyıllarda da mitlere bakış açıları tek düze devam etmemiştir. Mesela Aydınlanma Çağında genel olarak mitlere karşı olumsuz bir tavır sergilenmiştir. Katı bir akılcılık devri olan bu çağ, kutsala, dini düşüncelere karşı da bu sert tutumunu uygulayarak, bu alanları da aklın ve bilimin ilkeleri doğrultusunda anlamlandırmaya çalışmıştır. Dolayısıyla dini düşünceler ve dini inançlar aklın öngördüğü şeyler olmalıydı. Bu çağda dinin beşer-üstü boyutu gözardı edilerek her şeyin ölçüsü akıl olarak görülmüştür.¹² Bu sebeble Aydınlanma filozoflarının geneli için mitler, garip ve anlaşılmasız, karmaşık düşünceler ve büyük bir boş - inançlar yığını, yalnızca bir canavarlıktı. Mitler ve felsefe arasında hiç bir birleşme noktası bulunamazdı. Mitsel düşünce, tıpkı karanlığın yerini doğan güneşe bıraktığı gibi felsefenin başladığı yerde sona ererdi.¹³

Aydınlanma Çağı'nın mitlere karşı genel tavrı bu olmakla birlikte, bazıları mitlerde rasyonel öğelerin bulunduğunu ve onların anlaşılmasının imkan dahilinde olduğunu kabul etmişlerdir. Hatta D. Hume, Yunan mitolojisindeki dini düşüncenin ilahi dinlerdeki (Hıristiyanlık) düşünceye nazaran daha makul olduğu kanaatindedir. Ona göre «Ozanlarca aktarılan eski pagan mitolojisini önyargısız olarak inceleysek, baştan bulabileceğimizi zannettiğimiz öyle korkunç saçmalıklar göremeyiz. Bu görünür dünyayı biçimlendiren güç ya da ilkeler her ne idiyeler yine onların, öteki canlılardan daha incelmış bir yapısı ve daha büyük bir yetkisi olan, zeka sahibi bir varlık türü de yaratmış olduğunu düşünmek niçin güç olsun? Bu yaratıkların gelgeç hevesli, öç alıcı, tutkulu, şehvet düşkünü olabilecekleri kolaylıkla kavranabilir; kaldı ki, bizim aramızda da, bu gibi kötü huylara kapılmak için, mutlak yetkeli olmanın herşeyi mübah kılması kadar elverişli bir durum yoktur. Kısacası bütün mitoloji sistemi öylesine doğaldır ki, bu evrende yer alan bütün o engin gezegen ve dünyalar çeşitliliği içinde, şurada ya da burada, bir yerde gerçekte var olması olası olmaktan da öte kesin görünmektedir».¹⁴

Mitlere karşı en ilginç tavrı romantik filozoflar sergilemişlerdir. Bu filozoflar dizgesinde mitler, yalnız en yüksek ilgi konusu olmakla kalmaz, aynı zamanda korkuyla karışık bir hayranlık ve saygı konusu da olur. O, insan kültürünün ana kaynağı olarak kabul edilir. Sanat, tarih ve şiir mitlerden doğar. Bu kaynağı görmezlikten gelen, ya da savsaklayan bir felsefe, sığ ve yetersiz bir felsefe olarak ilan edilir.

12 Bkz: Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İst. 1996, s. 361-368.

13 Ernst Cassirer, Devlet Efsanesi, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İst. 1984, s. 183.

14 David Hume, Din Üstüne, Çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yay. 1995, s. 70.

Romantik bir filozof olan Schelling'in dizgesinin ana eksenlerinden biri, mitlere insanî uygarlıktaki haklı ve meşrû yeri vermektir. İlk kez onun yapıtlarında bir doğa, tarih ve sanat felsefesi ile yan yana olan bir Mitoloji felsefesi ile karşılaşmaktayız. Schelling' de felsefe, mitlerin karşıtı olacak yerde dostu ve bir anlamda bütünleyicisi olmuştur.¹⁵

Aydınlanma ile Romantizmdeki bu farklı anlayışlar onların tarihe bakış açılarında yatmaktadır. Aydınlanmacı filozoflar tarihe olgusal bir alan olarak bakarken, Romantikler tarihi sadece olgular alanı olmaktan çıkarmışlardır. Onlar için geçmiş yalnızca bir olgu değil, aynı zamanda en yüksek ülkülerden biridir. Romantik düşünencenin en ayırdedici özelliklerinden bir tanesi geçmişin idealize edilmesi ve tinselleştirilmesidir. Bu düşüncede her şey, geriye giderek kökenine kadar izleyebildiğimiz sürece kavranılır, haklı çıkarılabilir ve meşrû hale gelir. Bu düşünüş biçimi Aydınlanmacı düşünürlere tamamen yabancıydı. Onlar, eğer geçmişe bakmışlarsa, bunu daha iyi bir gelecek hazırlamayı istedikleri için yapmışlardır. Gerçek ilgi ve esas konuları, insanlığın geleceği, yeni bir siyasal ve toplumsal düzenin doğuşuydu. Onlara göre, tarihin incelenmesi bir amaç için zorunluydu ama kendi başına bir erek değildi. Aydınlanmacılara göre, tarihten pek çok şeyler öğrenebilirdik ama bunlar yalnızca olup bitmiş şeylerdir, olması gerekenler değildir. Bu iki bakış açısı bize şunu göstermektedir: Aydınlanmacılarda tarih sadece bir olgular alanı iken, Romantiklerde sadece olgular alanı olmakla kalmaz, aynı zamanda duygusal açıdan tüketilmemesi gereken tinsel bir alandır.¹⁶

Mitlerle ilgili araştırmalar XIX. yy.dan itibaren daha çok yaygınlık ve hız kazanmıştır. Bu yüzyılda kökenlerle ilgili araştırmalar, araştırmacıları ilkel kabilelerin düşünce yapılarıyla ilgilenmeye sevk etmiştir. Bu vesileyle etnografik, etnolojik ve filolojik araştırmalar mitolojik düşünceyi çözümlemeye oldukça etkili olmuştur. Artık XVII-I.yy'ın «boş inanlar» şeklinde nitelendirmiş olduğu mitolojiler XIX. yy'da daha sıcak bir ilgi görmüştür. Mitolojilere bu yeni bakış açısını R. Wagner ve Nietzsche kazanmıştır. Mitolojiyi aynı şekilde H. Bergson'da da görebiliriz. O, Mitolojiyi, «anlağın ahlak bozucu gücüne karşı tabiatın savunucusu» olarak görmektedir.¹⁷

15 Ernst Cassirer, age. s.183.

16 Daha geniş bilgi için bkz: Ernst Cassirer, age. s. 21-22, 177-186.

17 E.M. Meletinskiy «Mifologičeskiy Teori XX-veka Na Zapade» age. s. 162-171, Bkz: Bergson, Ahlak ile Dinin iki Kaynağı (Les deux Sources de la Morale et de la Religion), Çev. Mehmet Karasan MEB. Yay İst. 1986, s.148, 166.

XIX yy'ın ikinci yarısından itibaren mitler üzerinde fikir belirten iki büyük öndegelen okulun birbirine ters düştüklerini görüyoruz. Bu okullardan birincisi A. Kuhn, W. Schwarts, M. Müller vs. gibi filozofların oluşturduğu okuldur ki, bunlar, linqüistik açıdan mitlerin değeri üzerinde durmuşlardır.

İkinci okul ise, «Antropolojik ya da evrimci- Mukayeseli Etnografya» üzerinde duranlardır ki, bunların başını da Tylor ve J. Frazer çekmektedir.¹⁸

İnsanın dilinden hareket ederek mitleri anlamaya çalışanlara göre, mitler ancak dilden hareket edilerek çözülebilirdi. Çünkü hiç bir doğal olay, hiç bir biyolojik ilke bu alanda yardımcı olamazdı. Bir dilbilimci ve filolog olan F. Max Müller, Mitlerin incelenmesi için biricik bilimsel yaklaşımın dilbilimsel bir yaklaşım olduğuna inanmıştı.

Max Müller, karşılaştırmalı filolojinin, insanlığın şimdiye değin karanlıkta gizlenmiş olan mitolojik çağını, bilimsel araştırmanın parlak ışığı altına ve belgesel tarihin sınırları içine sokmuş olduğunu öne sürdü. M. Müller ve diğer dilbilimci mitoloji yorumcularına göre, mitler, gerçekte dilin bir aşamasından başka bir şey değildir. Ancak bu aşama, dilin olumlu olmaktan çok olumsuz bir aşamasıydı. Mit, dilin erdemlerinde değil, kusurlarında ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz dil, mantıksal ve ussaldır; fakat aynı zamanda bir yanılsama ve yanılgılar kaynağıdır. Dilin yanılgılar kaynağı olması da şu sebeptedir: Dil genel adlardan oluşur, ama genellikle her zaman belirsizlik anlamına gelir. İşte bu belirsizlikler de yanılgıları doğurur.¹⁹ Dolayısıyla dilden hareketle mit çözümlenmesine girişenlere göre, mitler dilden kaynaklanan yanılgılar olarak görülür.²⁰

Max Müller gibi Linqüistik metotla mitleri çözümlenmeye çalışanlar, görüldüğü gibi tamamen indirgemecidirler ve rasyonel çıkarsamalara başvurumaktadırlar. Kaldığı, bundan önce de ifade etmiş olduğumuz gibi mitler, sadece sözlü geleneklerden de ibaret değildir. Mitler, ritüellere ve daha başka kültürel alanlara da sıkı sıkıya bağlıdır. Yine onlar, insan uygarlığında en eski ve en büyük güçlerden birisidir. O, tüm insanî etkilerle yakından bağlantılıdır. Bilim bile mantıksal çağına erişmeden önce bir mitik çağdan geçmek zorundaydı. Nitekim, kimyadan önce Simya, Gökbilimden önce, Yıldızbilim vardı. Eğer mitik düşüncenin dildeki yanılgılardan

18 E.M. Meletinskiy, «Mifologiya» age. s.369.

19 E. Cassirer, age. S. 32-35.

20 Max Müller'in Dilin kullanımından doğan yanılgılar ve naturalist bakışın manevileşmesi hakkında bkz: Nureddin Şazi Kösmihal, Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitapevi, 1971, s.109-111.

ibaret olduğu fikri doğru olsaydı, insanî uygarlık tarihi, basit bir yanlış yorumlamanın eseri olurdu. Bu ise fazla inandırıcı değildir.

Dilbilimcilerin karşısında olan sözünü ettiğimiz evrimci, ya da mukayeseli etnografya üzerinde duranlar ise mitsel düşünceye daha farklı bir açıdan bakmışlardır. Onlar mitik düşüncedeki akıl ile uygarlaşmış insan aklı arasında hiç bir fark görmüyorlardı. Bu hususta Tylor ve J. Frazer hemen aynı kanaati paylaşıyorlardı. Onlara göre, yabanılın düşünceleri ilk bakışta garip gibi görünebilir, ama hiç bir şekilde yanlış ya da çelişkili değildir. Yabanılın mantığı bir anlamda kusursuz bir mantıktır. Onun dünya yorumu ile bizim dünya görüşlerimiz arasındaki büyük ayrıma neden olan şey, düşünce biçimleri, tartışma ve usavurma kuralları olmayıp, özdek (materiyal) yanı bu kuralların uygulandığı verilerdir. Bu verilerin öz yapısını bir kez anladıktan sonra, artık kendimizi yabanılın yerine koyup, onun gibi düşünebilir, onun duygu dünyasına girebiliriz.

Tylor bu hususta «türdeşlik ilkesi»ni sonuna kadar kullanmıştır. Tylor'un metodu hakkında «ölüm» olayını misal olarak verebiliriz: Ölüm olayı ister ilkel isterse felsefe olsun, insan için her zaman bir korku olayı olmuştur. İlkel insan buradan animizme, felsefeci de metafiziğe ulaşmıştır. İkisinin yöntemleri birbirinden çok farklıdır ama yöneldikleri amaç her zaman özdeştir.²¹

İlkelleri araştırırken Tylor'un etkisinde kalan J.Frazer de ilkel insan anlayışının bizim anlayışımızdan farklı olmadığı kanaatine varmıştır. O, insanlık tarihinde en yalın dini inancın büyü olduğu kanaatındadır. Doğal olarak bu dini inanç sihirsel düşünüşün eseri olmalıdır. Sihirsel düşünüş ise aslında insan düşünüşünün tarihsel ve doğal bir aşaması olarak görülür. Düşünce, dış dünyanın, duyular yoluyla insanın zihninde çizdiği imajlarla başlar. Bu imajlar, dış dünyadaki nesnelere ve olaylara «benzer» imajlardır. Edilgen düşünce bu imajlarla yeterince donandıktan sonra, olaylara karışma yolunda insanı harekete geçirir. Bu noktadan itibaren etkin düşünce dönemi başlamıştır. Bu dönemin başlarında gerek nesnelere ve olayları kavramaya çalışan edilgen akıl, gerek onlara karışmaya çalışan etkin akıl «benzetmeci»dir, «analojik»tir. Analojik düşünüş, sihirsel düşünüşün en iyi tanınan, en çok karşılaşılan biçimidir. Ancak sihirsel düşüncede yapılan analogiler, olaylar arasında kurulan bağlantılar raslantısal, gelişigüzel olmakla birlikte tümüyle kuralsız değildir. Nesnel olarak benzerliklere, farklılıklara, öznel olarak da insanın gereksinimlerine, is-

21 E. Cassirer, age. s. 24-26

teklerine dayanmaktadır. Bir başka deyişle bu bağlantılar, olayları kavramak için olmaktan çok, onlardan yararlanmak için kurulmaktadır.²²

J. Fazer «Altın dal» adlı eserinde analojik düşünce şekline ait bir çok etnografik malzemeler vermektedir. Frazer, sihirsel düşüncedeki yanlış analogileri, bugün bizim bilimsel anlayışımızdaki varsayımlara benzeterek şöyle der: «Hakikat en sonunda, ancak varsayımların bir biri ardından denenmesi ve yanlışın atılmasıyla ortaya çıkmıştır. Nelerden sonra bizim hakikat dediğimiz şey, en iyi şekilde yürüdüğü anlaşılabilir varsayımdan başka bir şey değildir. Bu nedenle yabancı çağların ve ırkların düşüncelerini ve pratiklerini gözden geçirirken, onların hatalarına, hakikatin peşinde koşarken yapılmış kaçınılmaz sürçmeler olarak bakmak ve günün birinde bizim de gerek duyabileceğimiz hoşgörüyü göstermek akılcılık olacaktır».²³

Gerek Tylor ve gerekse J. Frazer'in mitolojik düşünceyi betimlemelerinde dil bilimcilerin varmış oldukları neticelerin aksi bir durum söz konusudur. Dil bilimciler, mitolojik düşünceyi sadece dildeki yanılsamalara indirgemişlerdi; dolayısıyla kültür, bilim adına bütün insanî kazanımların temelinde dilden kaynaklanan hata ve yanılsamalar yatmaktaydı. Aynı indirgemeci tavrı Tylor ve Frazer'de de görüyoruz. Her iki düşünürü göre de mitler tamamen aklileştirilmiştir. Hatta Frazer'de bu düşünce tamamen büyüye indirgenmiştir. Büyü de mantıkî açıdan bugünkü bilimsel gelişmenin temelini teşkil edecek ilk merhale olarak görülmüştür. Halbuki biz, büyü uygulamalarının şaşılacak ölçekte çeşitlilik gösterdiğini biliyoruz. Büyünün ihtiva ettiği öğeler, Calvin Vels'in de dediği gibi, hiç bir toplumda kültürden yalıtlanmış, bağımsız davranışlar olarak görülemez. Tam tersine toplam kültürel örüntülerle kaynaşmış, bütünleşmiş durumdadırlar. Üstlendikleri ve çeşitli yollardan karşıladıkları temel işlevler şöyle özetlenebilir: Herkesin Paylaştığı inançlar aracılığıyla toplumsal kimlik ve beraberlik duygusunun canlı tutulması; Çevre ve Dünyaya ilişkin bilgi eksikliğinin yarattığı boşluğun doldurularak psikolojik yönden rahatlatma ve güven duygusu sağlanması; zor ve tehlikeli durumlarda kalan kişi ve kişilerin korku ve umutsuzluğa kapılmalarının önlenmesi gibi.²⁴ Dolayısıyla mitler, sadece büyüye indirgenemeyeceği gibi, büyü de ilkel düşüncede salt mantıkî bir düşünce olarak görülemez.

22 Alaadin Şenel, İkel Topluluktan Uygur Topluma, Bilim ve Sanat Yay. Ank 1995, s. 99-100.

23 James Frazer, Altın Dal, Çev. Mehmet H. Dogan, Payel Yay. İst. 1991, I. 209.

24 Calvin Wels, Sosyal Antropolojisi Açısından İnsan ve Dünyası, Çev. Bozkurt Güvenç. Remzi Kitabevi, 1984, s. 133.

Görürüz ki, Mitler ve Mitik düşünceler Aydınlanma çağında akıl ve mantık dışı boş inan ve söylenceler olarak kabul edilerek dışlanırken, Frazer tarafından akıllı ve mantıklılığı dolayısıyla kabul ve sıcak ilgi görmüştür. Hatta büyü, bugünkü bilimin temeline yerleştirilmiştir.

Elbette mitik düşünce tamamen akıl ve mantık dışı değildir. Her ne kadar Pozitif bilim anlamında bir akıl yürütme ve tahlili düşünceden mahrumsa da, Frazer'in dediği gibi, öz itibarıyla ilkel ve uygar gibi kategorilere ayrılamaz. Fakat burada görebildiğimiz kadarıyla mitik düşüncede ihmal edilen husus duygusal ard alandır.²⁵

Mitik düşünce hakkında Tylor ve Frazer'in görüşlerini tenkit ederek yeni bakış açıları geliştirmeye çalışanlar da olmuştur. Bu yeni bakış açılarından birisini ortaya koyanlardan biri de L. Bruhl'dur. L. Bruhl'e göre kendisinden önce ilkelerin düşüncelerini ele alanlar, uygar insan ile ilkel insan anlayışını özdeşleştirmekle hata yapmışlardır. Ona göre ilkel anlayış ile kendi anlayışımız arasında ortak bir ölçüt aramaya kalkışmak, temelden yanlış bir hareket noktasıdır. Çünkü, bu ikisi aynı türden olmayıp birbirlerine kökten karşıttırlar. Uygar insana tartışılmaz ve bozulamaz gibi görünen kurallar, ilkel düşüncede tümüyle bilinemeyen ve sürekli olarak bu düşünceye karşı olan kurallardır. İlkel insan anlayışı, Tylor ya da Frazer'in kuramlarında iddia ettikleri gibi akıl yürütme süreçlerine yetenekli değildir.²⁶ Levy Bruhl'un bizim düşünce tarzımızdan farklı gördüğü ve ilkel toplumlarda müşahade ettiği, bizde var olan anlayışın karşılığı ne idi?

L. Bruhle göre ilkel zikniyette bireysel düşünce söz konusu değildir. Bu sebeple ilkel insanda düşünme tarzına hakim olan kolektif tasavvurlardır. Kolektif tasavvurlar ferd ve ferdin incelenmesine dayanan psikolojik kanunlara dahil değildir. Kolektif tasavvurların kendilerine has kanunları vardır. Hele ilkeller bahis konusu olunca, ferdin incelenmesiyle onlar açıklanamaz. Kolektif tasavvurların bu karakteri, ilkel zihniyetle uygar zihniyetin temel farkıdır. Bruhl, ilkel zihniyetin sahip olduğu bu zihniyeti prelojik (Mantık - öncesi) deyimiyle ifade eder. Bruhl'e göre bu zihniyette olan ilkelerde çelişmezlik ilkesi ve bizim anladığımız manada nedensellik ilkeleri yoktur. Ona göre, ilkel düşüncenin tâbî olduğu ilke iştirak kanunudur. Bu kanun sayesinde ilkel düşünce içinde objeler, varlıklar, olaylar aynı zamanda kendileri ve kendilerinden başka türlü olabilirler. Bizim için anlaşılması güç olan bu durum, iştirak kanunu ile idare edilen bir zihniyet için güçlük çıkarmaz. Mesela, Truma-

25 Ernst Cassirer, age. 27-28.

26 Ernst Cassirer, age. s.26.

iler, kendilerini suda yaşayan hayvan addederler. Bororolar, kırmızı papağan olmakla övünürler. Burada mevzu bahis edilen herhangi bir akrabalık değil, özün iştirakidir. İştirak edenle, iştirak edilen arasında hissedilen özdeşliktir. Bazan da bu iştirak taklit, hissedilmiş bir iştirak olabilir. Mesela ilkelerin, yağmur yağdırmak istedikleri zaman, bir sağanağa yakalandıklarında yaptıkları şeyi taklit etmeleri gibi. Burada herhangi bir yağmurun tasviri söz konusu değildir. Bu taklit, bilfiil, bu akşam veya yarın yağacak yağmuru gerçekleştiriyor. İşte bu hissedilmiş bir iştiraktır.²⁷

Bruhl'un mantıkî olarak değerlendirilemeyeceğini söylemiş olduğu ilkel düşünceyi "prelojik" yani mantık öncesi düşünce olarak değerlendirdiğini gördük. Zaten ilkelerin iştirak kanunu ile hareket etme sebepleri de ilkelerin prelojik bir düşünce yapısına sahip olmaları idi. En azından Bruhl mantık dışı olarak görmüş olduğu bu durumu, "iştirak kanunu" ile anlamlandırmıştır. Ve yine ona göre ilkel, kendine özgü bir dünyada yaşar. Bu dünya, bizim düşünce biçimlerimizin içine giremediği, deneyimlerimizin kavrayamadığı bir dünyadır.²⁸

Aslında Bruhl'un mitik düşünceye yaklaşımı da problemi çözer görünmüyor. Çünkü, her şeyden önce, ilkelerin dünyasını bize kapalı olarak betimleyip, prelojik olarak nitelendirmek, Bruhl'un kendi bütün çabalarını da neredeyse anlamsız kılmaktadır. Eğer bu anlayış kabul edilecek olursa, mitik düşünceye ilişkin hiç bir problem çözümlenemeyecek demektir. Levy Bruhl'un de yapmış olduğu gibi, böyle bir çözümleme, mitik düşünceyi anlama girişiminden, yani onu bilinen bazı psikolojik olgu ya da mantıksal ilkelere indirgemekten başka nedir?

Yine aynı şekilde Levy Bruhl'un iştirak kanunundan anladığı şey Frazer'in ilkelerdeki mantık anlayışından pek farklı görünmüyor. Frazer'in kullanmış olduğu aynı türden ritüelleri o, iştirakilik kanununa bağlıyor. Fakat Frazer, ilkel insanların eylemlerinde mantıklı davranışların varlığını kabul ederken, Bruhl prelojik olarak değerlendirmektedir.

Gerek Frazer gerekse Bruhl mitolojiyi incelerken toplumsal eylemlerden bir takım çıkarsamalar yapmışlardır. Psikolojik boyut ise en sistemli bir şekilde Freud ve Jung tarafından ele alınmıştır. Ancak ilkel düşünce daha önce Bergson tarafından psikolojik bakış açısıyla ele alınmıştır. Bergson'a göre mitik düşünceyi ortaya koymak için onun din ve tecrübe çözümlemelerine bakmak gerekir:

27 Necati Öner, Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, AÜİFY 1977, s. 48-61.

28 E.Cassirer, age. s.26

«Hakikat şu ki, din, insan soyu ile mevcut olduğuna göre, bizim yapımızdan gelmesi gerekir. Onu temelli bir tecrübeye bağladık; fakat tecrübenin kendisine gelince, onu yapmadan önce hissederiz, yaşadıktan sonra da pek iyi açıklayabiliriz. Bunun için, insanı canlılar arasındaki yerine koymak, mitolojiyi de psikolojideki yerine koymak kâfidir».²⁹

Görüldüğü gibi Bergson mitolojiyi psikolojiye havale etmektedir. Tecrübeyi de şu şekilde tahlil eder: «İbtidâî zekanın tecrübesi başlıca iki bölüme ayrılır: Bir yanda, elin, aletin etkisine boyun eğen, önceden kestirilebilen, kendisine güvenilen şey vardır. Kainatın bu bölümü fizikî olarak kavranmıştır. Matematik olarak kavranmayı beklemektedir; o, bir illet ve eser zincirlenmesi olarak görünüyor. Ondan edinilen tasavvurların, seçiksiz, şuurda belirsiz oluşunun bir önemi yoktur. Kendini açığa vurup belirtmeyebilir. Fakat zekanın kendi içinde gizli olarak neyi düşündüğünü bilmek için yaptığına bakmak yeter. Şimdi öte yandan da Homo Faber'in (alet yapan insan) gücü dışında olan tecrübe bölümü vardır. Bu bölüme karşı fizikî değil, manevî bir maumele yapılır. Onun üzerine tesir edilemeyeceğinden onun bizim üzerimize tesiri olmasını umarız. Öyleki, burada tabiat, insanlıkla bezenecektir. Fakat bunu da zaruri olduğu ölçüde yapacaktır. Gücümüzün yetmediği yerde güvence ihtiyaç vardır. Fakat güven yeterli değildir. Sadece bir şeyden korkmamak yetmez, bundan başka, ümit edecek bir şey olmasını da isteriz. Dolayısıyla içgüdünün baskısı, zekanın böğründen masal (mit) uydurma fonksyonu dediğimiz muhayyile şeklini doğurmuştur. Bu da ilk olarak ortaya çıkan basit şahsiyetlerle, efsanenin tanrıları gibi, gittikçe yükselen tanrılar, yahut da basit ruhlar gibi, gittikçe alçalan tanrılar, ya da psikolojik kaynaklarından ancak bir özelliği, sırf mekanik olmamak ve arzulamaya uymak özelliğini muhafaza eden kuvvetler yaratmak için, kendini başıboş bırakabilir ...».³⁰

Bergson'un yukarıdaki ifadelerinden şunu anlamaktayız: insani tecrübe, birinci olarak, bizim nesnel dünya ile olan ilişkilerimizden neden-sonuç ilişkisine dayalı olarak elde etmiş olduğumuz tecrübelerdir. Bunlardan doğan tasavvurlar açık ve seçik olarak net olmasa bile bunlar fiziki olarak kavranmışlardır. İkinci olarak ise, alet yapan (Homo Faber) insanın gücü dışında kalan tecrübe bölümüdür ki, bu alan aslında insanın tesir edemediği alandır. İşte bu alan içgüdünün de devreye girmesiyle mitik düşünce ve muhayyileyi doğurur. Bu düşünce, fiziki olarak kavranmış tecrübelerde olduğu gibi mekanik değildir. Bu alan tamamen arzu ve isteklere göre

29 Bergson, Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, s.244

30 Bergson, age. s.225-227

tahayyül edilen bir alandır. Dolayısıyla fiziki tecrübeye olduğu gibi bu tasavvurlar sınırlı değil, başıboşur. Bu telakkiler Bergson'a göre mitik düşünceyi doğurmuştur.

Bergson'un mitik düşünceyi açıklarken psikolojik bir bakış açısını denemesi, Freud'le birlikte daha sistemli ve pozitif bir nitelik kazanmıştır. Freud, genelde hastalarıyla uğraşları sırasında yapmış olduğu psikanaliz verilerinden hareketle mitleri değerlendirmiştir. Buna göre Freud'un mitlere bakışında, mitler, psikanalizle denek haline getirilmiştir. Freud'un ortaya koymuş olduğu iddialara göre ilkellerle nevrotiklerin ruhsal yaşamları arasında özdeşlik söz konusudur. Dolayısıyla Freud, bu hastaların psikanalizini gerçekleştirerek eski devir insanının da psikanalizini gerçekleştirmiş oluyordu. Freud'a göre psikanaliz, dinin başlangıcının çocuk güçsüzlüğü olması gerektiğini göstererek ve içindekileri yetişkin yaşta hala yaşamakta olan çocuksu isteklere ve gereksinimlere bağlayarak, dinsel dünya görüşünün eleştirisini hedeflemektedir.³¹

Freud, ilkel inancın çocukça durumunu şu şekilde vurgular: «Ne denli inceden inceye yapılırsa yapılınsın, hiç bir araştırma bizim dinsel anlayışımızın çocukça durumumuzca belirlendiği kanımızı sarsamaz».³² Çocuksu olarak nitelendirilen bu durum, animizm kanısına öcelik etmiştir.³³

Diğer mitik düşünceler de psikanaliz metoduyla pek farklı tahlil edilmemişti. Freud dünyanın yaratılışı (kozmogoni) hakkındaki mitleri de yine aynı bakış açısına göre değerlendirmişti, Freud'a göre, çok Tanrılı dinlerde bile kozmogonik eylemin başlatıcısının tek olması dikkat çeken yönlerden bir tanesidir. Bir çok tanrılara inanılmasına rağmen yaratıcı Tanrı neden tektir? Bunun cevabı yine çocukluk dönemine müracat edilerek verilebilirdi. Psikanaliz bunun vaktiyle küçük çocuklara görünmüş olduğu gibi görkemli bir baba olduğu neticesini çıkarmıştır. İnanan kimse dünyanın yaratılışını kendi doğumuna benzetme yoluyla tasarlamıştır.³⁴

Freud'un bu tahlillerindeki amacı nevrotiklerle ilkellerin ruhsal yaşamları arasında bir paralellik kurmaktır. Dolayısıyla o, mitik düşünceye götürececek biricik ipucunun, insanın duygusal yaşamında aranması gerektiğini vurgular. Buna göre mit,

31 S.Freud, Psikanaliz Üzerine, Çev. A. Avni Öneş, Say Yay., İstanbul 1991, s.193

32 S.Freud, Psikanaliz üzerine, s.190

33 Freud'a göre animizm çağında tanrılar ve dinler yoktur. Dünya insana benzer ruhsal varlıklarla doludur. Bu çağda tanrılara yalvarmaktan ziyade arzu ve istekler büyü aracılığıyla karşılanmaya çalışılıyordu. Büyü insanın dış güçlere karşı birinci silahı idi. (Bkz: Freud, Psikanaliz Üzerine, s.190).

34 S.Freud, age. s.188

insan doğasının derinliklerinden kaynaklanmakta olup, doğası ve öz yapısı henüz belirlenmemiş olan temel ve karşı konulamaz bir içgüdüye dayanır.³⁵

Freud'un karşı konulamaz olarak nitelendirdiği içgüdü «Oedipus Kompleksi»-dir. Oedipus kompleksi: çocuğun ebeveynlerine karşı duyduğu cinsi ve aynı zamanda düşmanca arzuların organize bütünüdür. Bu aynı cinsten olan şahsın (erkek çocuk için babanın, kız çocuk için annenin) yani, rakibin ölümünü arzulamak ve karşı cinsten olan şahıs için cinsi arzular beslemek demektir.³⁶ Freud, totem ve tabu hakkındaki düşüncelerini de aynı temele dayandırmıştır.³⁷

Freud'un nevrotik hastalarla ilgili varsayımları tamamen gözlem ve müşahedeye dayanmaktadır. Bunun bilimsel değeri, bu sahanın uzmanları tarafından değerlendirilir. Bizi burada ilgilendiren problem, Freud'un günlük psikanalizleriyle tarih öncesi mitler hakkında vermiş olduğu yargılardır. Herşeyden önce birinci problem şudur: Freud'un kuramında nevrozlu hastalarla mitolojiler arasında bir paralellik kurulmaktadır. Ancak nevrozlu hastalardaki çatışkılar «Oedipus kompleksi» ile mi, yoksa Oedipus efsanesi nevrozlu hastalarla mı anlaşılmaya çalışıyor. Bu açık ve net değildir. Şayet nevrozlu hastanın psişik yapısı Oedipus efsanesiyle açıklanıyorsa, Oedipus kompleksi kavramından anlaşılan şeyle, Oedipus efsanesi bir biriyle tetabuk halinde değildir.³⁸ Eğer nevrozlu hastaların durumuyla efsaneye yorum getiriliyorsa, psişik durumlarda, tikel bir durumdan tümel bir sonuca ulaşılabilir mi? Kaldığı burada sadece bir anoloji söz konusudur.

Ayrıca herbirimizin ruhunun derinliklerinde böyle bir kompleksin yerettiğini kabul etmek doğru mu? Psikanalistler, kendi analizleri sırasında bununla ilgili hiçbir ize rastlamadıklarını ifade etmektedirler.³⁹ Horney'in ifade ettiği gibi herhangi bir nevrozlu hastanın durumundan hareketle bu şekildeki bir teorik neticeye varılmaz. Teorinin teorik sonuçlarını bir yana bırakırsak, geriye kalan şey «Oedipus kompleksi» değil, bir bütün olarak ilk çocukluk ilişkilerinin, kişilik yapısını büyük ölçüde şekillendirdiğini gösteren son derece yapıcı bir bulgudur. Bu durumda sonraki yıllarda başkalarına yönelik tutumlar, çocukluk tutumlarının tekrarı değildir. Temeli çocuklukta atılan kişilik yapısından kaynaklanan tutumlardır.⁴⁰

35 E.Cassirer, age. s.48

36 Pierre Debray- Ritzen, Freud Skolastiği, Çev. A.Fikret Gökdemir - A. Çetin Ertürk, TDVY., Ankara- 1991, s.131

37 Rkz: Freud, Totem ve Tabu, Çev. K.Sahir Sel, Sosyal Yay. İstanbul- 1996

38 Bkz: Şefik Can, Klasik Yunan Mitolojisi, İnkılap kitapevi İstanbul- 1994, s. 196-200

39 Pierre Debray-Ritzen, age. s.135-136

40 Karen Horney, Psikanalizde Yeni Yollar, çev. Selçuk Budak, Öteki Yay, Ankara- 1994, s.62-63

Psikanalist açıdan problemi ele alanlardan bir değeri Jung'tur. Jung'a göre mitlerdeki ortak motifler «arketipler»dir. O, mitlerdeki arketipleri izah ederken, bireyin ne olduğunu ortaya koymakla işe başlar: «Salt biriciklik haline gelen birey olmadığı gibi, salt biriciklik haline gelmiş bireysel sonuçlar da yoktur. Düşler bile çok yüksek seviyede ortak gereçlerden meydana gelmektedirler. Tıpkı bütün toplulukların mitoloji ve folklorunda bazı motiflerin hemen hemen aynı biçimde tekrarlandığı gibi. Mitolojilerde ortak olan bu motifler arketipleridir. Arketiplerin kaynağı sadece gelenek ve göçlerde aranmamalıdır. Bunlar aynı zamanda irsi olan insan zihninin arketip örneklerinden ortaya çıkmaktadır».⁴¹ Jung'a göre arketipler, insanlığın çok uzak geçmişine ait sosyal şuurları (sosyal bilinçaltı)ni oluştururlar.⁴²

Buraya kadar ele almış olduğumuz fikir ve kuramlarda görmüş olduğumuz gibi, mitik düşünce genelde redüksiyonist (indirgemeci) bir yaklaşımla ele alınmıştır. Kimileri onda ilkel insanın yanılgılarını, kimileri ilkel mantığı kimileri de nevroitik bir hastanın ruh halini görmüştür. Bu bakış açılarında XIX. yy'ın köken araştırma istek ve arzuları etkili olmuştur. Mitler'de gerek din ve gerekse düşüncelerin arketipleri araştırma konusu edilerek en yalın durum ortaya konmaya çalışılmıştır. Halbuki mitler, bünyesinde ne sadece düşünceyi ne bilgiyi, ne inancı ne de mantığı barındırmazlar. Onlar insanın duygu boyutuyla birlikte kültürel yapıp etmelerini de içine alırlar. Mitlerdeki duygu boyutunun ritüellerle yakın ilgi ve alakasından daha önce söz etmiştik.

Mitler sadece düşünsel süreçlerden doğmaz. O, derin insani duygulardan filizlenir. Ancak mitler yalın olarak duyguların anlatımı olarak da betimlenemez. Duygunun anlatımı, duygunun kendisi değil, bir imgeye dönüştürülmüş şeklidir. İşte bu olgu köktenci bir değişmeyi dile getirmektedir. Şimdiye kadar duygu olan, belli bir biçim kazanmıştır. Bu simgesel anlatım biçimidir. Simgesel anlatım aynı zamanda duyguların nesnelleştirilmesidir. Ancak burada bireysel bir fenomen değil, toplumsal bir fenomen söz konusudur. Yani mit, insanın bireysel değil, toplumsal yaşantısının nesnelleşmesidir.⁴³ O halde mitlerin toplumsal yaşamdaki işlevi gözardı edilemez.

41 Carl Gusstav Jung, Psikoloji ve Din, çev. Ender Gürol, Oluş Yay. İstanbul 1965, s.91-92

42 Muhammed Abid Cabiri, İslâm'da Siyasal Akıl, çev. Vecdi Akyüz, Kitapevi Yay. İstanbul 1997, s.19-21

43 Cassirer, age. s.56-58

Bireyler kendilerini toplumun ve doğanın yaşamıyla özdeşleştirmek, bir tutmak için derin ve ateşli bir istek duyarlar. Bu istek dinsel törenlerle yerine getirilir. Bu törenlerde bireyler tek bir biçim, ayırdedilemeyecek bir bütün içinde erirler. Eğer bir kabilenin erkekleri savaş ya da tehlikeli bir girişimle uğraştıkları zaman, evde kalmış olan kadınlar, törensel danslarla onlara yardım etmeye çalışırlarsa, bu bizim deneysel düşünce ve «nedensel yasa» ölçütlerimize göre yargılandığında, saçma ve anlaşılabilir bir durum olarak görünür. Ama bu eylemi fiziksel deneyimizden çok, toplumsal deneyimiz aracılığıyla okuyup yorumlar yorumlamaz tümüyle aydınlık ve kavranılabilir hale geldiğini görürüz. Kadınlar savaş danslarında kendilerini kocalarıyla özdeşleştirmekte, onların umut ve korkularını, risk ve tehlikelerini paylaşmaktadırlar.⁴⁴ Bunu bir «nedensellik» değil «duygudaşlık bağı» olarak görmek gerekir. Burada önemli olan etkiler arasındaki deneysel ilişkiler olmayıp, insani ilişkilerin kendisiyle duyulduğu derinlik ve yeğinliktir. İlkel anlağı için doğanın kendi, fiziksel yasalarla yönetilen fiziksel bir şey değildir. Bir ve aynı toplum, yaşamın toplumu- tüm canlı ve cansız varlıkları içine alır ve kuşatır. İnsani toplumda ortaya çıkan ve onun asıl özünü oluşturan olaylar dizisi doğada da görülür. Mevsimlerin dönüşümü yalnızca fiziksel güçlerle olmaz. O insan yaşamıyla ayrılmaz bir biçimde birleşmiştir.⁴⁵

Dolayısıyla mitler, bilimsel bir deney, bilimsel bir metin inceler gibi incelenemez. Onların varoluş nedeni, herhangi bir bilgi türünü ortaya koymak değil, duygu, düşünce, inanç ve toplumsal etkinlikleri toplumsal tezahürleriyle birlikte kolektif insanın yaşam formu haline getirerek, kültürel mirasını devam ettirmektir. Bu yönüyle mitler, öncelikle geleneğin sürekliliği ve kabile kültürünün kesintisizliğini sağlayan bir işlevi de üstlenir. Böyle bir bakış açısıyla Malinovskî, etnolojiye «fonksiyonalist» bakış açısını getirmiştir.⁴⁶

Malinovski, mitlerin fonksiyonel yönlerine vurgu yaparak bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: «Mit, yalnız ek bilgiler veren bir rapor olarak algılanmaz, tersine o, bağlı olduğu etkinlikler için bir meşruiyet belgesi, bir ruhsatname, hatta çoğu kez pratik bir rehberdir. Öte yandan ayinler, törenler, töreler ve toplumsal düzen, zaman zaman mite doğrudan gönderme içerirler ve mitsel olayların doğrudan sonuçları olarak görülürler. Mitin ahlak kurallarının, sosyal düzenin, âyinin

44 Cassirer, age. s.49-50

45 Cassirer, age. 51

46 E.M. Meletinski, "Mifologiya", age. s.370

ve törenin reel nedeni olduğu varsayılır. Böylece bu öyküler, kültürün temel bir parçasını ve ilkel uygarlıkların dogmatik omurgasını oluştururlar».⁴⁷

Mitin toplumsal işlevini de göz önüne alarak diyebiliriz ki, insamlığın tüm yaşamı üstünde silinmez bir iz bırakmış olan bir olguyu herhangi bir kuramın bakış açısına göre izah etmek mümkün değildir. İnsanın ruhsal ve kültürel yaşamı, yalın ve homojen (türdeş) bir ögeden oluşmamıştır. Bilhassa onu bilimle karşı karşıya getirmek büyük bir yanlışlık olur. Bir temel kültür ögesi olarak, gelişmişlik dereceleri ne olursa olsun mitler, tüm kültürlerde karşılaşılabileceğimiz bir ögedir. Mitik düşünceyi, insanın geride kalmış, alışılmış bir basamağı olarak görmek, aslında bilimi ve bilimsel düşünceyi yüceltmış olan aydınlanmacı kültürden kaynaklanmaktadır. Oysa aydınlanma döneminde de günümüzde de mit ve mitik düşünce vardır, yaşamaktadır, bilim veya bir başka şey adına ortadan kaldırılması da imkansızdır. Çünkü miti yaratan şey insanın bir temel eğilimidir. Bu eğilim, dış dünyayı, dış dünyanın bizde yarattığı duygulara dayanarak anlama ve yorumlama eğilimidir.⁴⁸

⁴⁷ B. Malinovski, *Büyü, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yay. İstanbul- 1990, s.94
⁴⁸ Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995, s.167

Hegel’de “Tanrı Öldü” Sözünün Anlamı

Naim ŞAHİN*

Acaba Hegel, “*Tanrı öldü*” sözüyle neyi ifade etmek istiyordu? Eğer Tanrı öldüyse, -söz konusu din Hristiyanlık olduğuna göre- bu, teslisteki “baba” mı, yoksa “oğul” mu? Bu söz esasen Hegel’e mi aittir? Yoksa Hristiyanlık’a ait bir inanç esası mıdır? Hegel’e ait ise, o bir ateist midir? Bu yazımızda bu vb. sorulara cevaplar bulmaya çalışacağız..

Hegel’in “Din Felsefesi Üzerine Dersler (Vorlesungen Über die Philosophie der Religion)” adlı eserinde zikrettiği¹ XVII. y.yılın Karfreitag² şarkısında şu ifadeler bulunur:

“*O grosse Not* (Ne büyük sıkıntı)
Gott selbst ist tot (Tanrı kendisi öldü)
Am Kreuz ist es gestorben (O haçta öldü)”.

Aslında “*Tanrı öldü*” sözüne iman Protestanlık inancının iman esaslarından birisidir. Bu sözle ilgili olarak Protestanlık mezhebinin kurucusu olan Martin Luther; “Tanrı kendi tabiatında ölmez. Fakat O, sadece insanla bir fertte birleşir, bu ise

* *Yard.Doç.Dr.*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Hegel, *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion IV*, hrsg. G.Lasson, Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1966, s.172.

2 Paskalyadan önceki Cuma günü.

3 Hans-Dieter Ueltzen, “*Gott selbst ist tot*”, *Evangelische Theologie, Zweimonatschrift*, 36.Yahrgang, Chr.Kaiser Verlag, München, 1976, s.565.

Tanrı'nın ölümü demektir"³ diyerek Tanrı'nın ölümünü bu şekilde kabul etmenin, aslında yaşayan ve canlı olan bir Tanrı'ya iman olduğunu belirtir.⁴

Ama "*Tanrı öldü*" sözü günümüzde imandan ziyade bir inançsızlığın ifadesi değil midir? Ve sadece ölen bir Tanrı'dan söz etmekle bu inanç, konusunu ve temelini kaybetmez mi? Bu teolojik cümle kendi asli manasında nasıl anlaşılmalıdır? "Eğer günümüzde ateizm kimden kaynaklanmaktadır diye bir soru sorulacak olsa bu "*Tanrı öldü*" sözüyle Hegel'dir" diyen Günther Rohrmoser'in⁵ iddia ettiği gibi ateizmin kaynağı Hegel midir?

Diğer taraftan bazı teologlar bu sözü kendi ilâhiyat anlayışlarına sokmayı da denemişlerdir. Mesela Amerikalı Teolog Hamilton; "Tanrı'nın ölümü bizim tarihimizde olmuş açık bir olaydır. Protestanlık inancına böyle temel koymayı istemek tamamen mümkün olmasaydı, bu sözler teolojik bir tesisin temelini kurmaktan vazgeçerdi" demektedir.⁶

Hegel hakkında ciddi çalışmalarıyla tanıdığımız Alman Hans Küng "*Tanrı öldü*" sözüyle ilgili olarak şu şekilde bir yorum yapmaktadır; "İsa'nın hayatı Tanrı'nın Tarihi'nin kendisidir. Eğer Hegel için, İsa'nın hayat ve ölümünde bir tek insanın ölümü ve hayatı söz konusu olsaydı, o zaman, bu onda özel bir düşünce olmazdı. Tabii ki, bu korkunç sır, aynı zamanda ölümdür ve doğrudan doğruya Tanrı'yla ilgilidir."⁷

Hegel'de "*ölmek (sterben)*" kavramının; nefsin ölümü, bedeninin ölümü ve Tanrı'nın ölümü gibi farklı anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz.

Bunlardan birincisi, inananların yapmış olduğu ayin (Gottesdienst) ve ibadetlerde (Kült) gerçekleşen ölüm, yani nefsin ölümüdür. Ona göre ibadetler sadece Tanrıyla olan bir ilişki ya da bilgi değil, -çünkü Ruh (Geist) burada insanda gerçekleşir ve güncelleşir- bilakis güvence veren bir eylemdir ki, Tanrı tarafından kabul edilsin. Kült'ün en basit biçimi, iç kült yani mistik, zikir (Andacht) ve Tanrı'yla birleşmedir. Şuurun en son hali; kendisini Mutlak Ruh (Absoluter Geist)'un hayatına yönlendirmesidir.⁸

4 Christian Link, "*Gott ist selbst tot*", Theologische Studien, Theologischer Verlag, Zürich, 1974, s.14.

5 Günther Rohrmoser, "*Ateismus und Dialektik bei Hegel*", Studium Generale, Zeitschrift und Einheit der Wissenschaften ihre philosophischen Grundlagen und ihre Konsequenzen, Vo.21, Verlag Spinger, Berlin-Heidelberg-Newyork, 1968, s.916.

6 Link, a.g.m.,s.12.

7 Hans Küng, Menschenwerdung Gottes, R.Pipper GmbH., München, 1989, s.453.

8 Otto Reidinger, Gottes Tod und Hegels Auferstehung, Lutherisches Verlagshaus, Berlin-Hamburg, 1969, s.52.

Bu durumda Hegel’de nefsin ölümü yani iç ölüm; zıtlığın, çelişkinin ortadan kalkması, insanın kendinden emin olması, Tanrı’yla bir olup O’na yükselmesi, bu sevinci hissetmesi ve bilmesidir. Böyle yapmakla insan nefsini öldürür ve Tanrı’yla bir olur.⁹

İkinci olarak Hegel ölümü, bedeninin ortadan kalkması olarak anlar. Ona göre, insan için ölmek; sonluluğun bir kaderi, insan olmanın en yüce delilidir.¹⁰ Ölüm insan için bir son değil, bizzat yeni bir hayatın başlangıcı ve dirilişidir.¹¹ Çünkü ölüm süreci Tanrısal tabiata sadece bir geçiş noktası olarak kabul edilir ki, bu geçişle Geist’in kendisiyle bir uzlaşma durumuna gelinir. Gerçi Hegel’e göre ölüm, zamana bağlı olarak değerlendirilirse bu bir çeşit yok olma, sonlandırma anlamına da gelir.¹² Ancak bu ölüm Tanrı’yla bir birlik de meydana getirir ve Tanrı’yla insan özdeşleşirler. Sonlunun (insan) ölümü denilen bu şey Geist tabiatında herhangi bir değişiklik meydana getirmeksizin Tanrı’nın belirleniminden başka bir şey değildir.¹³ Bu ölümden insanın sonlu özbilinci Tanrı’yla birliğini garanti altına almıştır. Bu bir çeşit sonlunun sonsuzda yokluğunu ifade etmesidir ve bu ölümün bir amacıdır.

Hegel “Das Leben Jesu” adlı eserinde Hz. İsa’nın bir insan olarak ölümü ve tekrar dirilişi hakkında şu bilgilere yer verir: “İsa’nın ölümünden sonra onun genç arkadaşları, çobanı olmayan koyunlar gibiydi. Onların bir arkadaşı ölmüş, onlara İsa’nın İsrail oğullarını kurtaracağını ümit ediyorlardı. Fakat bu ümit İsa’nın ölümüyle sona ermişti. O, her şeyi kendisiyle birlikte mezara götürmüştü. O’nun ruhu onlara geri gelmedi. Ölümünden iki gün sonra İsa dirildi, Kutsal Ruh (Heiliger Geist) onların üzerine geldi ve yeniden diriliş, onların inanç ve kutsallıklarının temeli oldu. Dirilişin tesiri o kadar etkili oldu ki, inançlarının odak noktasının olayı olduğu için, bu inanç zorunlu bir ihtiyaç oldu. Onların dini inançları İsa’nın şahsına bağlı kaldı. İsa onların hayatlarının inanç bağı oldu. Vahyedilmiş olan bir biçimde Tanrı İsa’da gözüktü ve böylece İsa’nın şahsı onlara bir bedende birliği gösterdi.¹⁴

İsa yaptığı ve söylediği şeyleri kendisinin yapmadığını, bunların kendi düşüncesi olmadığını, hepsinin babadan geldiğini söylemişti. O, kendini bu yüzden Tanrı

9 Reidinger, a.e., s.54.

10 Hegel, Vorlesungen Über die Philosophie der Religion III, hrsg., Walter Jaescke, Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1984, s.59.

11 Küng, a.g.e., ss.420-421.

12 Hegel, a.g.e., s.59.

13 A.e., s.61.

14 Hegel, Das Leben Jesu, Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena, 1906, s.161.

değil, Tanrı'nın oğlu olarak adlandırmıştır.¹⁵ Sonlu ile sonsuz arasındaki bu münasebet, şüphesiz kutsal bir sırdır, çünkü o hayattır ve hayatın sırrıdır.¹⁶

Hegel, yukarıda Hz. İsa'nın bir insan olarak öldüğünü, dirildikten sonra ise Tanrısal ruhla bir birlik oluşturup, dirilişin insanlarda kesin tecrübi bir inanç oluşturduğunu belirtmekte ve ölümden sonra bir hayatın var olduğunu ifade etmektedir. Bu kutsal bir sırdır. İşte bu kutsal sirlardan sonuncusu, uzlaşmanın sağlandığı ve Tanrı'nın birinci ölümü ile ilgili olanıdır.

Hegel gençlik yıllarında kilisenin öğretisine açıktan açığa tenkitler yapmış bir filozoftur. Bu dönemde onun için özellikle Tanrı bir problemdir. Bern döneminde ev öğretmenliği yaparken bu mütereddit durumu gözden kaçırmamaktadır. 31.08.1795'te çağdaşı olan Schelling'e yazdığı bir mektupta "Tanrı'ya yaklaşmak ne demektir? Bu hala benim için bir problemdir" demektedir.¹⁷ Sonraki dönemlerinde O, Hıristiyanlığı yeniden ele alarak yorumlayarak, aklileştirme cihetine gitmiştir.

Ona göre Tanrı "baba" olarak başlangıçta (I.formda) soyut bir kavramdır ve pozitifdir. O kendine yabancılaşarak negatif olmalıdır.¹⁸ Gerçek hayat en yüce sonluluk değil, bilakis ölüm ve bu en yüce Negation (olumsuzlama)'dur. Tanrısal İde'nin en yüce yabancılaşması, O'nun kendinden feragat etmesi ve kendisinin ölümüdür. Bunu Hegel "Tanrı öldü, Tanrı'nın kendisi öldü"¹⁹ şeklinde ifade eder. Tabii ki bu, Hegel için korkunç bir tasarımdır.²⁰ Tanrı burada sonluda (İsa veya tabiatta) gözükmiştir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı sonluyu yaratmıştır. İşte Tanrı'nın sonluyu ortaya çıkarıp orada gözükmesi ve kendi asli tabiatına yabancılaşması Tanrı'nın (I.-formdaki) ölümüdür.²¹

Konuyla ilgili olarak aklımıza şöyle bir soru gelebilir: "Ölümü bir çeşit yok olma anlamında kullanırsak, o zaman bu Tanrı'nın yok olması anlamına gelmez mi?" Filozofa göre, hayır! Tanrı'nın yok olması anlamına gelmez. O buradaki ölümden Tanrı'nın sonluyu yaratmasını Tanrı'nın Geist (ruh) halinden tabiat haline, madde haline dönüşmesini anlar. Tabii ki burada karşımıza bir başka problem daha çıkmaktadır. O da "Acaba Tanrı tabiatı yaratması için kendi tabiatına yabancılaşmak zo-

15 A.e., s. 189.

16 A.e., s.190.

17 Küng, a.g.e., s.140.

18 Hegel, Vorlesungen I, s.104.

19 Hegel, Vorlesungen III, s.60.

20 A.e., s.60.

21 Hegel, a.e., s.62; Ayrıca bkz. Gerhart Dulkeit, Die Idee Gottes. Im Geiste der Philosophie Hegels, Verlag Hermann Rinn, München, 1947, s.59.

runda mıdır? Sıfatların rolü yok mudur?" Bu konuyu bir başka çalışmamızda ele almayı düşünüyoruz.

Bu ölümden insan olan İsa, diğer taraftan Tanrı'nın da oğlu olmuştur. Çünkü Tanrı İsa'da insan olarak tecelli etmiştir.²² Bunun sonucu olarak da; İnsan bir Tanrı, Tanrı da bir insan olmuştur.²³

Burada ikinci bir ölüm daha vardır. O da filozofun korkunç, kepezelik ve dehşetli bir olay olarak nitelendirdiği Tanrı oğlu İsa'nın çarmıhtaki ölümüdür.²⁴

Tanrı (birinci formda) İsa'nın bedeninde (veya tabiatta) gözüktüğünde bu, O'nun birinci ölümü yani, En Yüce Negation'du. Bu ölümden;

1. Tanrı; ruh olarak genel ve mükemmel olan halini korumaktadır. Yani O, İsa'da gözükmek veya tabiatı yaratmakla bu mükemmeliğinden bir şey kaybetmemiştir. (Lambanın etrafını ısıtıp kendisinden bir şey kaybetmediği gibi).

2. Bu kendine yabancılaşmada iki varlık oluşmaktadır. Bunlardan biri Tanrı, diğeri ise tabiattır. Hegel'e göre bu varlığın birbiriyle uzlaşması gerekir. O, bu düşüncesini şu şekilde ifade eder: "Tanrı İsa'dadır (dolayısıyla tabiattadır). O, dünyayı kendisiyle barıştırıp uzlaştırmalıdır. Böylece Tanrı kendisine döner. Çünkü Dünyasız Tanrı, Tanrı değildir."²⁵ Tanrı'nın İsa'nın bedeninde (tabiatta) tezahür etmesi demek, olumsuzluğu (Negation) ortaya koymak demektir. Hegel'e göre bu olumsuzluğun ortadan kaldırılması gerekir. Dolayısıyla insanî olanın (olumsuzun) yok edilmesi gerekir. Bu, Ruh (Geist)'un hakiki bilinci için gereklidir. Bu durumda Tanrı'nın oğlu İsa'nın ölümü zorunlu hale gelmektedir. Bu ölüm İsa'ya bir mühürdür, daha ziyade İsa'nın hayat ve ölümü programın gerçekleşmesidir.²⁶

Hegel'e göre bu program şu şekilde tezahür eder; Genel İde olan Tanrı'nın hükümranlığı fertle hakikate girer ve Tanrısal İde olarak tarihe geçer, dolayısıyla bu bir ferdin tarihi değil, bizzat kendinde olan Geist'in kendini varoluşa geçirdiği gerçek tarih olur, bu da Tanrısal Tarih'tir. İsa'nın ölümü, İsa Tanrısal Tarih'te bir an (moment)'dir.²⁷

İsa'nın ölümü, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bu ikinci formdaki ölümü olumsuzun olumsuzluğunu ortaya koymak demektir. Olumsuzun olumsuzluğu (Negation

22 Hermann Nohl, Hegels Theologische Jugendschriften, Minevra GmbH, Frankfurt/Main, Tübingen, 1907, s.309.

23 Küng, a.g.e.,418.

24 Hegel, Vorlesungen III, s.60.

25 Hegel, Vorlesungen I, hrsg., G.Lasson, s.142; Reidinger, a.g.e.,s.55.

26 Küng, a.g.e., s.452.

27 Hegel, Vorlesungen III, s.61.

der Negation) veya ölümün ölümü hayat olup, Mutlak olana dönüştür ve bu da “En Yüce Aşk”tır.²⁸ Bu aşamada ikilik ortadan kalkmış ve Mutlak uzlaşma meydana gelmiştir. Bu ise insanın zıddının Tanrı’ya kaldırılışdır ve insanın da Tanrı tarafından kabul edililişidir; tarihin bütünüdür; dolayısıyla İsa’nın hayatının Tanrı’nın tarihi haline gelmesidir.²⁹

Netice itibariyle Hegel ölümü, bir son veya yok olma olarak ele almıyor, aksine yeni bir hayat ve diriliş olarak kabul edip Aşk’la özdeşleştiriyor. Ölüm onda başlangıç ve son itibariyle aşka dönüşüyor. Yine o, bu düşünceleriyle çarmıhta yaşanan ve kepezelik olarak adlandırdığı İsa’nın ölümünü ise bir çeşit zafere dönüştürüyor. Ondaki “Tanrı öldü” sözünün anlamı yukarıda zikredildiği gibi bir çeşit Tanrı-insan, Tanrı-tabiat birliğinin sağlanmasını ifade etmektedir, yoksa Özbilincin (Selbstbewusstsein) ortadan kalkıp yok olmasını değil.

Hegel bu problemle ilgili düşüncesini şu cümlesiyle özetlemektedir: “Burada Mutlak öldü, Tanrı öldü, herkes bunu söyledi; yoksa şunu değil, ‘Tanrı yoktur.’³⁰ Bu düşünceleriyle Hegel’i ateist olarak nitelendirmekten ziyade ruhçu panteist olarak nitelendirmek daha uygun düşer kanaatındayız.

BİBLİYOGRAFYA

- HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion III, Bd.IV*, hrsg. G.Lasson, Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1966,
- _____, *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion I-III*, hrsg., W.Jaeschke, Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1983.
- _____, *Das Leben Jesu*, Verlegt bei Eugen Diderichs, Jena, 1906.
- DULCKEIT, Gerhart, *Die Idee Gottes.Im Lichte der Philosophie Hegels*. Verlag Hermann Rinn, München, 1947.
- JAESCHKE, Walter, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.
- KÜNG, Hans, *Meschenwerdung Gottes*, Verlag R.Pipper GmbH., München, 1989.
- LINK, Christian, “*Gott selbst ist tot*”, *Theologische Studien*, Theologischer Verlag, Zürich, 1974.

28 A.e., s.61.

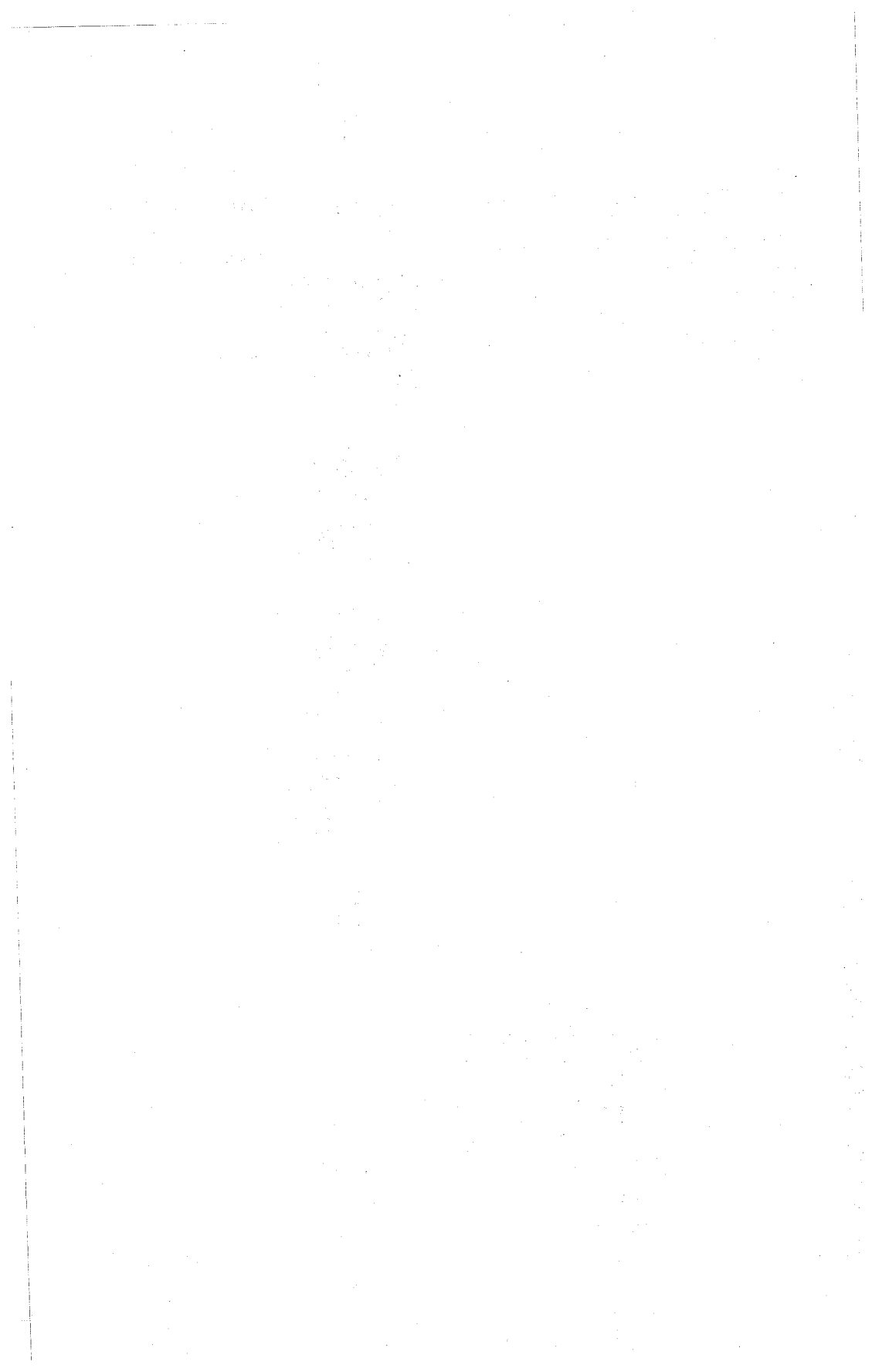
29 Küng, a.g.e., s.453.

30 Walter Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, s.65.

REIDINGER, Otto, **Gottes Tod und Hegels Auferstehung**, Lutherisches Verlaghaus, Berlin- Hamburg, 1969.

ROHRMOSER, Günther, "Ateismus und Dialektik bei Hegel", *Studium Generale*, Zeitschrift und Einheit der Wissenschaften ihre Philosophischen Grundlagen und ihre Konsequenzen, Vol.21, Verlag Springer, Berlin-Heidelberg-Newyork, 1968.

UETZEN, Hans-Dieter, "Gott selbst ist tot", *Evangelische Theologie*, Zweimonatschrift, 36. Jahrgang, Chr.Kaiser Verlag, München, 1976.



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

Abbasi Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şiî Hareketler

Ahmet BAĞLIOĞLU*

GİRİŞ

Şia Arapça'da (şy'a) kökünden gelme bir kelime olup, bir insanın yardımcıları ve ona uyanlar, bir şey üzerinde birleşen topluluk-fırka, peşinden gitmek, taraftarı olmak¹ gibi anlamlara gelir. Kur'an-ı Kerim'de de muhtelif yerlerde fırka, bölük ve taraftar anlamında kullanılmıştır.²

Şia ve teşeyyu kelimelerinin ne zaman ıstılâhi anlam kazandığı konusunda özellikle mezhepler tarihi açısından oldukça ciddi bazı güçlükler bulunmaktadır. Şunu da belirtelim ki Şia, bir fırka olarak tezahür etmeden önce de taraftar anlamında, günlük Arap dilinde çokça kullanılan bir kelimeydi. Nitekim, Hz. Ali'nin hilafeti sırasında, farklı görüşler etrafında toplanan insanlara "*Şiatu Ali*", "*Şiatu Osman*", "*Şiatu Muaviye*" ve benzeri şekillerde kavramlar kullanılmış ve kesinlikle bir mezhep kastedilmemiştir.³

* *Ars. Gör.*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı.

1 Şia kelimesinin farklı kullanışları için bkz; İbn Manzûr, *Lisa'nu'l Arab*, VII, Beyrut, trz. s. 188 vd.

2 Bkz; Enam 6/159; Hicr 15/10; Meryem 19/69; Rum 30/32; Sebe 34/54; Kasas 28/15.

3 E.Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiaisi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984, s. 10.

Istılah anlamına gelince; Şia, Ali b. Ebî Talib'in, Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan ve imametın kıyamete kadar onun soyundan çıkmayacağını ileri süren toplulukların müşterek adıdır. Şiî ve Sünnî Mezhepler Tarihi kaynaklarında farklı ifadelerle de olsa bu tanıma yakın tarifler yapılmıştır.⁴ Tarihi olaylar göstermektedir ki, Şiilik en erken Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilışinden sonra, siyasi bir temâyül olarak kamuoyu oluşturmuş ve gelişmeye müsait bir zemine kavuşmaya başlamıştır. 'Tevvabun Hareketi' Şiiliğın doğuşunu hazırlayan hareketlerin⁵ başında gelmektedir. Ehli Beyt'in haklarını aramak adına başvuru olan bu hareketler aslında bir fırka oluşturmak için değil, doğrudan doğruya Emeviler'e karşı duyulan düşmanlıktan kaynaklanmaktadır.⁶

Şiiliğın doğuşunu hazırlayan Tevvabun ve Muhtar es-Sekafi hareketlerinden sonra, çalışmamızın konusunu teşkil eden, "Abbasî Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şii Hareketler" yani Emeviler'in son dönemlerinde vuku bulan Beyan b. Sem'an, el-Muğire b. Said, Ebu Mansur el-İclî ve Abdullah b. Muaviye'nin hareketleri ile, Şiiliğın temel taşları olan vasilik, imamet, nass ile tayin inanışları açıkça tartışılır hale gelmiş ve böylece Şiî düşünce şekillenmeye başlamıştır. Ayrıca Zeyd b. Ali'nin başarısızlıkla sonuçlanan isyanı sonrasında ise Hz. Ali'nin torunları arasında imamet meselesi de tartışılır olmuştur. Zeyd b. Ali'nin, imamın vasiyet yoluyla değil, vasıfları itibarıyla kendi imametini ilan ederek ortaya çıkması gerektiği ve böylece Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerinin sahih olduğu şeklindeki görüşü, sonradan bir kısım Şiî çevre tarafından tepki görmüş, nass ve vasiyet görüşüne ilaveten imamlara mahsus ilim ve takiyeye inanışlarının da yaygınlaşmasına vesile olmuştur.

Abbasî Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şii Hareketler

Kerbela Vak'ası'ndan sonra, Hz. Ali ve oğullarının haklarını aramak ve intikamlarını almak gayesiyle girişilen Tevvabûn hareketi ve Muhtar es-Sekafi (Ö. 67/687) isyanından sonra yaklaşık yarım asırlık dönemde herhangi bir Şii oluşumunu hazırlayan bir ayaklanmaya rastlanılmamaktadır. Ancak bu sükunet dönemi, Şiî akidesinin teşekkülünde oldukça etkili olmuştur.

-
- 4 Nevbahti, *Fırâku's-Şia*, (nşr. S. Muhammad Sadık), Nacef 1936, s. 17; İbn Hazm, *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, C. II, Beyrut 1317, s. 17; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (nşr. M. Seyyid Geylanî), C.I, Beyrut trz., s.150; Fiğlalı, *İmamiyye Şiaist*, 9; Hasan Onat, *Emevi Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1993, s. 15.
 - 5 Bu hareketin bir Şiî hareket olup olmaması hususunda bkz; Hasan Onat, *Şiiliğın Doğuşu Meselesi*, A.Ü.İ.F.D., C. XXXVI, Ankara 1997, ss. 79-117.
 - 6 E.Ruhi Fiğlalı, "Şiiliğın doğuşu ve Gelişmesi" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 13-15 Şubat 1993, s. 40.

Özellikle Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'nin (81/700) ölümünden sonra onun Mehdi olduğu iddia edilmiştir. Keysaniyye mensubu şair Kuseyyir (105/723) İbnu'l-Hanefiyye'nin Mehdi olduğunu söyledikten sonra, onun ölmediğini, Radva Dağı'nda gizlendiğini, yanında yiyeceklerini sağladığı su ve bal pınarlarının olduğunu, sağında bir aslan ve solunda bir panterin onu ortaya çıkacağı (huruç) zamana kadar koruyacağını, tayin edilen zamanda huruç ederek şimdi zulümle dolmuş bulunan yeryüzünü adaletle dolduracağını söylemiştir.⁷ Yani Keysaniyye mensupları Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'nin gaybet ve ric'atine inanmışlardı.⁸ Ayrıca Kuseyyir'in görüşlerine benzer görüşler yine bir şair olan es-Seyyid el-Himyeri tarafından da dile getirilmiştir.⁹ Yine Keysaniyye'ye göre; Her dışın bir içi vardır. Her şahsın (dış şekliyle ele alınan objenin) bir rûhu, her vahy'in bir tevili, bu dünyadaki her resmin ulvî dünyada bir hakikatı vardır. Kainata yayılmış olan sır ve hikmetler insan şeklindeki şahısta toplanmıştır. İşte bu ilmi Ali, oğlu Muhammed'e nakletmiş, o da bu sırrı oğlu Ebû Haşim'e aktarmıştır. Kimde bu ilim varsa o gerçek imamdır.¹⁰

Bu neviden fikirler Müslümanlar arasında ilk defa vuku buluyordu. Daha sonra bu fikirler muhtelif şekillerde de olsa bütün Şii topluluklarınca inanılan fikirler olmuştur. Nitekim şu anda da Şiiler 12. İmam Muhammed el-Mehdi'nin gaib olduğuna ve ric'atının vukû bulacağına, yeryüzüne mehdi sıfatıyla zuhur ederek zulümle dolmuş bulunan dünyayı adaletle dolduracağına inanmaktadır.¹¹

Bağdadî'de geçen ve Şair Kuseyyir'e ait olduğu bildirilen şiir gerçekten ona ait ise o takdirde Kuseyyir'i karizmatik lider anlayışını taşıyan tipik bir ilk Şii olarak değerlendirmek mümkün olacaktır.¹²

-
- 7 Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara, 1991, s. 32-34; Ayrıca bkz; Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmame*, (thk. Josef Van Es), Beyrut 1971, s. 26-29; Nevbahti, *Fıraku's-Şia*, 27-29; Kummî, *el-Makalat ve'l-Firak*, (thk. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 26-27; Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, (thk. M. Muhyiddin Abdulhamid), C.I, Kahire 1969, s. 92; İsfahânî, *Kitâbu'l-Agani*, (thk.A. Azbâvi- A. Matar), C. IX, Beyrut trz., s. 14-15; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/150.
- 8 İbn Hazm, *el-Fasl*, 179-180; İbn Abd Rabbih el-Endelusi, *Ikdu'l-Ferid*, (thk. M. Muhammed Kumeyha), C.II, Beyrut trz., s. 247; İbn Asam, *Kitâbu'l-Futuh*, C.V-VI, Beyrut 1986, s. 368; Mesudî, *Murûcu'z-Zeheb*, (thk. M. Muhyiddin Abdulhamid), C.III, Kahire 1964, s. 87.
- 9 Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 34; İbn Abd Rabbih, *Ikdu'l-Ferid*, II/267; İbn Hazm, *el-Fasl*, 94.
- 10 Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (Çev. Mehmet S. Hatipoğlu), Ankara 1986, s. 53.
- 11 Geniş bilgi için bkz; Fiğlalı, *İmamiyye Şiâisi*; Onat, *Emevi Devri Şii Hareketleri*.
- 12 Onat, *Emevi Devri Şii Hareketleri*, 117

Ayrıca kaynaklarda Keysaniyye'den bir fırkanın, Ebu Haşim'den sonra imamın Muhammed b. Ali olduğuna, çünkü Ebu Haşim'in Şam'dan dönerken Hümeyme'ye uğradığında ve burada vefat ettiğinde imameti Muhammed b. Ali'ye vasiyyet ettiğine, Muhammed'in de oğlu İbrahim'e, Ondan da oğulları vasıtasıyla Mansur'a geldiğine inandıkları kaydedilmektedir.¹³ Nitekim Abbasilerin, Hilafetin kendilerine bu yolla geldiğini kabul edip etmediklerini tam olarak tespit edemememize rağmen bu düşüncelere karşı çıktıkları da görülmüştür.

Muhammed b. Ali, Emevî idaresine son verme ve Abbasoğulları'nı iktidara getirmek için 100/718 yılında başlattığı yoğun propaganda¹⁴ esnasında Ebu Haşim taraftarlarından büyük çapta istifade etmiş, Horasan'a gönderdiği propagandacıların bir kısmını onlar arasından seçmiştir. Şii oluşumunu hazırlayan bu dönemdeki olaylar Muhammed b. Ali ve taraftarlarının rahat hareket etmelerini sağlamıştır. Bu hareketlerin bir kısmında ise Abbasilerin ileri gelenleri de bulunmuştur.

Abbasoğulları yoğun faaliyetlerine başladıkları sırada yarım asır kadar süren sükunet döneminden sonra 119/737 yılı dolaylarında ilk Şii hareketleri diyebileceğimiz ayaklanmalar başlamıştır. Bu tarih aynı zamanda Muhammed b. Ali'nin Emeviler'i yıkmak için ihtilale karar verip, teşkilatını oluşturmaya başladığı tarihle örtüşmektedir.

a) Beyan b. Sem'an Hareketi

Yemen'in Temim kabilesinden bir saman tüccarı olan Beyan b. Sem'an(119/737), Hamza b. Umare'nin taraftarı idi.¹⁵ Beyân önce Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim'in imametini ileri sürerek onun elçisi olduğunu iddia etmiştir¹⁶. Daha sonra Muhammed el-Bakır'a bir mektup yazarak kendisine uymaya çağırır ve kendisinin peygamber olduğunu iddia eder.¹⁷ Beyan'ın taraftarları Allah'ın,

13 Nâşî el-Ekber, *Mesailu'l-İmâme*, 28-31; Nevbahtî, *Firâku's-Şia*, 30-31; Şehristânî, *el-Milel*, I/150-51; Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, (thk. Abdulaziz ed-Duri), C.III, Beyrut 1978, s. 80; Ya'kubi, *Tarihu'l Ya'kubi*, C.II, Beyrut trz., s. 296-98; *Ahbaru'd-Devleti'l Abbasiyye*, Yazarı meçhul, (thk. A. Ed-Duri - A.J. Muttalibi), Beyrut 1971, s.167; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l Kübra*, C. V, Beyrut 1968, s. 327-28; Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Mulûk*, (Nşr. Ebu'l Fadl İbrahim), C. VII, Beyrut, trz., s. 421.

14 Geniş bilgi için bkz; Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, Ankara 1999.

15 Nevbahtî, *Firâku's-Şia*, 28

16 Nevbahtî, *Firâku's-Şia*, 34; Kummî, *el-Makâlat*, 37; Eş'âri, *Makâlatu'l-İslâmiyyin*, 67; Şehristânî, *el-Milel*, I/153.

17 Nevbahtî, *Firâku's-Şia*, 28; Kummî, *el-Makâlat*, 74; Eş'âri, *Makâlatu'l-İslâmiyyin*, 67; Şehristânî, *el-Milel*, I/152.

organları bulunan nurdan bir insan şeklinde olduğunu ve yüzü dışında her yanının yok olacağını iddia eder¹⁸. Beyan Kur'an'da "bu insanlar için beyan (açıklama); sakınanlar için de yol gösterici ve öğüttür"¹⁹ ayetinin kendisini işaret ettiğini belirtmiştir²⁰. Beyan tarafından kullanıldığı ileri sürülen Kur'an'ı bu şekilde yorumlama tarzı muhtemelen Batınîlerin bir özelliği olan, simgesel ve sembolik tefsir sisteminin doğmasına zemin hazırlamıştır.

Ayrıca Beyan kendisinde bulunan ilahi vasıf sayesinde İsm-i Azam'ın bütün sırlarına sahip olduğunu, bununla orduları bozguna uğrattığını, Venüs yıldızını çağırıldığını ve onun da geldiğini ileri sürmüştür.²¹ Tucker'e göre Beyan, İsm-i Azam ile ilgili fikir ve iddialarını Mazdekilerden almıştır²². Yine Beyan'a isnat edilen, Allah'ın insan suretinde olması düşüncesinde de Hermetizmin etkisi görülür. Hermetizm Felsefesine göre Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır ve dolayısıyla Allah'la insan aynı surette olmaktadır.

Beyâniyye, İlahın ruhunun hulul yoluyla Ali'ye geçinceye kadar peygamberlerde ve imamlarda dönüp dolaştığını, sonra Muhammed b. el-Hanefiyye'ye sonra oğlu Ebu Haşim'e ondan da Beyan b. Sem'an'a geçtiğini ileri sürmektedir²³. Hem tanrılık hem de peygamberlik iddiasında bulunan, birbiriyle çelişen fikirler ortaya atan Beyan b. Sem'an'ın bu fikir ve iddiaları, İslâm öncesi doğu dinlerindeki inançlara benzerlikler göstermekte ve bundan da Beyân'ın görüşlerini İslâm dışı kaynaklardan aldığı anlaşılmaktadır²⁴. Yine Hermetik din felsefesi izlerini Beyan ve Beyâniyye'nin fikirlerinde görebilmek mümkündür²⁵. Ayrıca ona atfedilen görüşlerin hangisinin kendisine, hangisinin de taraftarlarına ait olduğunu tespit etmek hayli güçtür. Bize göre ona atfedilen görüşlerin bir çoğu ölümünden sonra taraftarlarınca ortaya atılmış olmalıdır.

18 Kummî, *el-Makâlat*, 33; İbn Kuteybe, *el-Maarif*, (thk. M. İsmail- Abdullah es-Savi), Beyrut 1970, s. 267; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180-181; Fahreddin Razi, *İtikâdâtü Firaku'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, (nşr. A. Sami Neşşar), Kahire 1938, s. 57.

19 Al-i İmran; 3/138.

20 Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Mulûk*, (Nşr. Ebu'l Fadl İbrahim), c. VII, Beyrut, trz., s. 128-9; İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefu'l-Hadis*, Beyrut trz., s. 50; Nevbahtî, *Firaku'ş-Şîa*, 34; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki farklar*, 180; Hanbelî, *el-İnabe*, 384-385.

21 Eş'ari, *Makâlutü'l-İslâmiyyin*, 56; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180

22 William F. Tucker, "Bayan b. Sa'man and Bayaniyya" MW, LXV/4 (1975) s. 250.

23 Nâsi el-Ekber, *Mesailü'l-İmâme*, 40-41; İsferyânî, *el-Tabzir fi'd-Din*, (thk. K. Yusuf el-Hud), Beyrut 1983, s. 124; Şehristan, *el-Milel*, I/153; Zehebi, *Mizan el-İtidal*, (thk. M. El-Bacevî), C.I, Kahire 1963, s. 357,

24 Şerafettin Gölcük, "Beyan b. Sem'an" *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, İstanbul 1992, s. 29.

25 Câbirî, *Arap Aklinin Oluşumu*, (çev. İ. Akbaba), İstanbul 1997, s. 279.

Mezhepler Tarihi kaynak eserlerine göre Beyan, Muhammed b. Ali b. Hüseyin' nin vasiyeti²⁶ veya Ebu Hâşim'in tayini ile imam olduğunu belirtip daha sonra peygamberliğini iddia etmiştir. Bu iddialarını yaparken o da Abbasiler gibi kendini Ebu Haşim ile irtibatlandırma ihtiyacı hissetmiştir. Hodgson, bu ayaklanmaya Haşimiyye taraftarlarının katılmış olma ihtimalinden bahseder.²⁷ Beyan'ın kendisini Ebu Haşim ile ilişkilendirmesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Bunu kabul edersek Haşimiyye içinde aşırı fikirlerin varlığının devam etmekte olduğunu da söyleyebiliriz. Bu harekete katılanlar ile Abbasi ihtilalini gerçekleştirmek için kurulan teşkilatın beslediği kaynakların, benzediği de dikkat çekmektedir.

b) Muğire b. Said el-İclî Hareketi

Muğire b. Said el-İclî'nin Beyan'la birlikte hareket ettiği, kaynaklarda geçmektedir²⁸. O, Beni İcile kabilesinden Irak valisi Halid b. Abdullah'ın mevlâsıdır²⁹. El-Muğire'nin büyücü olduğu bilinmektedir.³⁰ Muğire'nin yaşadığı devirde ve bölgede sihirbazlar, büyücüler ve kahinlerin tabii hayatın ayrılmaz bir parçası oldukları anlaşılmaktadır.³¹ Ayrıca Muğire'nin Tescim'e dayalı bir yaratılış nazariyesi kurduğu rivayet edilir. Yine o, Allah'ın en büyük ismini bildiğini ve bu bilgiden çeşitli güçler kazandığını iddia eder.³²

Muğire b. Said, Beyan b. Sem'an ile birlikte Irak valisi Halid b. Abdillâh'a karşı ayaklanır.³³ Bu harekete Taberi³⁴ ve İbni Kesir'e³⁵ göre yedi, Makrizi'ye³⁶ göre de yirmi kişi katılmıştır. Kanaatimize göre Beyân ve Muğire silahlı bir ayaklanmadan ziyade, fikirlerinden dolayı Irak valisi tarafından öldürülmüşlerdir. Yoksa 7

26 Nevbahtî, *Firâku's-Şîa*, 28; Ebu Halef el'Eş'ârî, *Makalat ve'l-Fırak*, 33.

27 Hodgson, 'Bayân b. Sam'ân al-Tamîmî', *EL*, C.I, Leiden 1960, s.1116.

28 İbn Kuteybe, *Kitab el-Maarif*, (thk. M. İsmail- Abdullah es-Savi), Beyrut 1970, s. 267; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/185; Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Mulûk*, s. 128-9.

29 İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 267; Nâsî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 46; Eş'Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/176; Nevbahtî, *Firâku's-Şîa*, 63.

30 Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk*, VII/128-9; İbn Esir, *El-Kâmil*, V/207.

31 William F. Tucker, "Asiler ve Gnostikler, el-Mugire b. Said ve'l Muguriyye", (Çev: E. Ruhi Fiğlalı), *A.Ü.İ.F.İ.E.D.*, C. V, Ankara 1982, s. 204.

32 İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 267; Eş'ârî, *Makâlatu'l-İslâmiyyin*, 69; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 62; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182.

33 İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 267; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/185; İbn Esir, *El-Kâmil*, VI/ 207.

34 Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Mulûk* VII/129.

35 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, IX, Mısır, trs, s. 323.

36 Makrizi, *el-Mevâiz ve'l-İtibar fî şikril-Hitat ve'l Asâr*, C. II, Beyrut trz. s. 353.

veya 20 kişiyle isyana girişilmesi pek ihtimal dahilinde gözükmemektedir. Fikirlerini tehlikeli ve sapıkça bulan Irak valisi Halid'in Beyan ve Muğire'yi yakalatarak öldürtmesi de belki bu fikri doğrulamaktadır. Rakamların azlığını, fazla taraftar bulamamaya bağlayan araştırmacılar da vardır.³⁷ Ayrıca Onat, Beyan b. Sem'an ve el-Muğire b. Said'in birlikte isyan etmediklerini, pek çok araştırmacının Taberi'deki bir rivayete dayanarak yanıldıklarını belirtmektedir. Delil olarak da Beyân ve Muğire'nin fikirlerinin farklı olduğunu belirtmiştir.³⁸ Görüşlerindeki farklılık ayrı ayrı hareketler olduğunu göstermekle birlikte, ortak düşmana karşı birlikte hareket etmiş olmaları da imkan dahilindedir.

el-Muğire'ye atfedilen kendisinin Nübüvvet iddiasında bulunması, en büyük ismi bilip bununla ölüleri diriltmesi, orduları hezimete uğratması, Muhammed b. Abdillâh'ın beklenen mehdi olduğu, mabudun nurdan bir adam olduğu ve organlarının alfabenin harflerine benzediği ve yaratılış nazariyesiyle ilgi rivayetlerin kendi düşüncesi mi yoksa sonradan taraftarlarınca mı ortaya atıldığını tespit etmek oldukça zordur. Muhtar es-Sakafi hareketinden sonra karizmatik lider anlayışının ilk tezahürlerine gerek Hamza b. Umare ve Kuseyyir'in fikirlerinde, gerekse Beyân b. Sem'an'a atfedilen görüşlerde rastlanılmaktadır. Ayrıca Muğire b. Said'le birlikte vesayet fikrinin ilk tezahürlerinin tarih sahnesine çıktığı görülmektedir.

Beyân ve Muğire'nin faaliyetleri Emevi iktidarının gücünü fazla etkileyecek boyutta olmasa bile bu idareden memnun olmayan kitlelerin bir araya gelip yeni isyancı grupların çıkmasına ve Abbasi propagandacılarının daha rahat hareket etmelerine zemin hazırlamıştır.

c) Ebu Mansur el-İcli Hareketi

Emeviler'in son dönemlerindeki faaliyetlerde üçüncü bir isim olarak Ebu Mansur el-İcli(124/742) karşımıza çıkmaktadır. Ebu Mansur'un Becile, Kinde ve İcl kabilelerinden oluşturduğu Mansuriyye fırkası İslâm tarihinde terörizm ve öldürme usulleriyle meşhur olmuştur³⁹. Taş ve sicim gibi şeylerle boğarak öldürme usulleri muhtemelen Hâşebiyye'de olduğu gibi dini bir hususiyet arz ediyordu. Buna göre İmamın zuhuruna kadar kılıç kullanılmamalıydı.⁴⁰

37 Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 125.

38 Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 120.

39 Câhız, *Kitab el-Hayavân*, (thk. A. Muhammed Harun), C. II, Beyrut 1954, s. 267; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbar*, II/163; Nevbahti, *Firaku's-Şia*, 38; Kummî, *el-Makâlat*, 47.

40 Eş'âri, *Makâlatu'l-İslâmiyyin*, 76; Şehristani, *el-Milel*, I/179; Fığlalı, *İmamîyye Şiası*, 151.

Ebu Mansur dini hayatının ilk dönemlerinde Ebu Cafer Muhammed b. Ali'nin imameti kendisine bıraktığını ileri sürerek imamlığını ilan etmiştir.⁴¹ Sonra daha da ileri giderek Allah'ın huzuruna çıktığını beyan etmiştir. Tanrı'nın başını okşayıp "Ey oğulcuğum, benden tebliğ et" dediğini, sonra da onu yeryüzüne indirdiğini ve bu sebepten "eğer gökten bir parça düşer görseler bu, birbiri üstüne yığılmış buluttur derler"⁴² ayetinde anılan "gökten düşen parça"nın kendisi olduğunu ileri sürmüştür.⁴³ Onun bu iddiası muhtemelen, bir adım daha ileri giderek ortaya atacağı peygamberlik iddiasını desteklemek gayesini güdüyordu. Nitekim imamet terimini nübüvvete çevirerek Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bakır ve kendisinin peygamberliğini ilan edip soyundan beş tane daha peygamber geleceğini iddia etmiştir.⁴⁴ Peygamberliğin kesintisiz devam ettiğini, vahyin sürekli olarak yinlendiğini ileri süren Mansur, Hz. Muhammed'e sadece vahiy indirildiğini, tevil ve açıklamaların ise kendisine bırakıldığını belirtmiştir⁴⁵.

Ebu Mansur, cenneti dünya nimetleri ve refah, cehennemi ise insanların dünyada karşılaştıkları sıkıntılar olarak tevil ederek cennet ve cehennemi inkar etmiş⁴⁶, haramı ise tamamen sembolik kavramlar olarak görmüştür.⁴⁷ Ayrıca, Ebu Mansur Hz. Muhammed'in ailesini sema (gök), Şia'yı da yeryüzüne benzeterek⁴⁸ Ehl-i Bey'te kainatla ilgili kozmik bir önem atfeden ilk kişi olmuştur.

Ebu Mansur dini görüşlerindeki aşırılıklarından ve siyasi faaliyetlerinden dolayı Emeviler'in Irak valisi Yusuf b. Ömer es-Sekafi tarafından 121-127/738-744 yılları arasındaki bir tarihte idam edilerek öldürülmüştür.⁴⁹

Ebu Mansur, Şia bünyesindeki aşırı düşünceleriyle kendisinden sonra gelen grup ve fırkalar üzerinde etkili olmuştur. Ebu Mansur'un teville ilgili görüşlerinin İsmail-

41 Nâşî el-Ekber, *Mesailu'l-İmâme*, 40; Nevbahti, *Firâku's-Şia*, 38; Şehristani, *el-Milel*, I/178; Ebu Halef el'Eş'arî, *Makalat ve'l-Fırak*, 46.

42 Tur: 52/44

43 Nevbahti, *Firâku's-Şia*, 38; Kummî, *el-Makâlat*, 46; Eş'ari, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, I/75; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187; Şehristani, *el-Milel*, I/179; Makrızî, *Hıtat*, II/353.

44 Nevbahti, *Firâku's-Şia*, 38.

45 Nevbahti, *Firâku's-Şia*, 39; William F. Tucker, "Ebu Mansur el-İcî ve Mansuriyye", (Çev. E. Ruhi Fiğlalı), *A.Ü.İ.F.İ.E.D. C. X*, Ankara 1982, s. 223-224.

46 Eş'ari, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, I/75; Kummî, *el-Makâlat*, 46; Şehristani, *el-Milel*, I/179; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187.

47 Tucker, *Ebu Mansur*, 181.

48 Eş'ari, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, I/75; Walt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 63.

49 Tucker, *Ebu Mansur*, 218.

liyye ve Karmatiler üzerinde, vahyin sürekliliği ve peygamberliğin devamı konusundaki fikirlerinin ise Bahâiler üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

Yukarıda incelediğimiz üç hareket de Abbasi davetçileri gibi kendilerini Haşimiyye ile irtibatlandırmalarına rağmen Abbasi davetine rakip olamadıkları gibi Abbasi dâîlerinin rahat hareket etmelerini de kolaylaştırmıştır. Ancak daha sonra meydana gelecek olan Zeyd b. Ali ve Abdullah b. Muâviye isyanları Abbasi hareketi için ciddi birer rakiptiler. Çünkü bunlar Ehl'i Beyt'tendiler ve muğlak bir sloganla gizli faaliyetlerle değil bizzat kendileri adına ortaya çıkmışlardı. Bunların başarıları Abbasi davetinin geleceğini yakından ilgilendiriyordu.

d) Zeyd b. Ali Hareketi

Beyan b. Sem'an, Muğire b. Said el-İcli ve Ebu Mansur el-İcli; Ebu Haşim ve Muhammed el-Bakır'ı imam kabul edip, faaliyetlerinde onların vasisi olduklarını iddia etmişlerdir. Bunlar Emevi iktidarına baş kaldırıp isyan ettiklerinde Ebu Haşim ve Muhammed el-Bakır tarafından sözlü veya fiili olarak desteklenmemişler ancak dolaylı da olsa Ali evladını hilafet meselesine ortak etmeyi kısmen başarmışlardır. Nitekim, Ali evladını arkalarına alarak Emevi idaresinden memnun olmayıp isyan eden gruplara, Hz. Hüseyin'den sonra ilk müspet cevabı veren Muhammed el-Bakır'ın kardeşi Zeyd b. Ali olmuştur.

Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ebi Talib⁵⁰ ilmen ve sosyal yönden hareketli bir hayat yaşamış, başta Kufe, Horasan ve Medain olmak üzere bir çok yere seyahat yaptığı için daha genç yaşta iken çevresindeki fikir hareketlerini değerlendirme imkanı bulmuştur⁵¹. Vasil b. Ata (131/748) ve Ebu Hanife (150/767) ile irtibat kurarak onların fikirlerinden etkilenmiştir.⁵² Zeyd, isyanından önce de Ebu Hanife'nin kendisine destek vermesini istemiş, o da isyana bizzat katılmayıp mali yardımda bulunmuştur. Zeyd Zuhri'den de yardım istemiş fakat isyanın henüz erken olduğunu, Velid' in tahta geçmesini beklerse yardım edeceğini belirtmiştir.⁵³ O gaib imam

50 İbn Hazm, *Cemheretü Ensabu'l Arab*, (thk. Komisyon), Beyrut 1983, s. 56.

51 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz; İbn Abd Rabbih, *İkdu'l Ferid*, 482-88; Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l Fikri'l Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, s. 121-129; Hayrettin Zirikli, *el-Alâm*, C.III, Kahire 1954-59, s.59 vd; ; Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, (trc. S. Parlak-A. Karababa), İstanbul 1993, s. 33 vd.

52 İsfahani, *Mekâtibu't-Talibiyyin*, s. 146; İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Sam-sun 1996, s. 25; Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, 61-64

53 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 64; Fırlalı, *İmamiyye Şiası*, 31.

fikrini ret etmiş ve Hz. Ali-Fatıma soyundan gelen imamın kendi imametini açıkça ilan edinceye kadar bey'at isteyemeyeceği hususunda ısrar etmiştir.⁵⁴

Kaynaklarda Zeyd b. Ali'nin Hişam'a isyan edişinin sebepleri konusunda muhtelif rivayetler vardır⁵⁵. Bunların hiçbiri, ayaklanma sebebi olacak kadar ciddi boyutta değildir. Uzun zamandır hilâfetin Ehl'i Beyt'in hakkı olduğunu düşünen ve imamın gizli olamayacağına inanan Zeyd için bu anlatılan rivayetler bardağı taşıran son damla niteliğindedir.

Zeyd'in siyasi faaliyetlerinin ciddi boyutlara ulaştığını fark eden Emeviler, Zeyd'i sıkı takibe almışlardı. Kûfelilerin teşviki ve hapsedilme korkusu sebebiyle hareket tam olgunlaşmadan alelacele isyana girişmesi Zeyd'in sonunu hazırlamıştır. Zeyd Kûfe'de isyan için nabız yoklamaya başlar. Halifelik makamının Emevilerin altından kaymakta olduğunu gördüğünden, bu makamı ele geçirmek için Müslümanların çoğunluğunun benimsediği görüşleri kendi arkasına almasının gerekli olduğunu farketmiştir. Bunun içinde Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'in meşru halife olduklarını söylemiştir. Bu fikri açıklarken de Hz. Ali daha üstün (efdal) olmakla birlikte bir takım acil menfaatlar ve maslahatlar sebebiyle az üstün (mefdul) olanın imametinin caiz sayılabileceğini ileri sürmüştü⁵⁶. Böylece Zeyd b. Ali ile birlikte, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerinin kabulü Şiîleri bu ikisinin hilafetlerini reddedenler ve benimseyenler olmak üzere ikiye ayırmıştır⁵⁷.

Zeyd'in yakın çevresi ise, Kûfeliler'e güvenerek yola çıkmamasını söyleyerek, onu bu kararından vazgeçirmeye çalışmıştı. Hatta ayaklanma konusunda kendisine danıştığı kardeşi Muhammed el-Bâkır, Kûfeliler'in atalarına yaptıklarını hatırlatıp onu bu kararından döndürmeye çalış⁵⁸. Başkaları da uyarılmışsa da biz m için en ilginç uyarı Dâvud b. Ali'den gelmiştir. Çünkü Dâvud b. Ali, ilk Abba i halifesi Saffah'ın amcasıdır ve ona halife olarak ilk bey'at edildiği gün, Kûfeliler e hutbe okuyacak kadar Abbasi davetinden haberdard⁵⁹.

54 Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk* VII/169.

55 Bu rivayetler hakkında bkz; Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk* VII/163-5; İbn Esir, *el-Kâmil*, V/191-3; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, III/98.

56 Bağdadî, *mezhepler Arasındaki Farklar*, s.29; Şehistani, *el-Milel*, I/180; Ahmet Mahmut Suphi, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1984, s. 73; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 6; Fıglalı, *İmamiyye Şiâsi*, 155.

57 Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, 41.

58 Mesûdî, *Murüccü'z-Zehab*, III/217.

59 Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk* VII/167-8; İbn Esir, *el-Kâmil*, V/194-5; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, III/99; Hutbenin Türkçe metni ve değerlendirmesi hakkında bkz; Nahide Bozkurt, 'Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz', *İslâmiyat*, C.III, Sayı: III, Ankara 2000, s. 153-54.

Zeyd b. Ali 122/740 yılında Kufe-Basra valisi Yusuf b. Ömer es-Sakafi'ye karşı ayaklanır⁶⁰. Gerçi savaş çok kısa, üç gün sürmüşse de Hişam ve Yusuf b. Ömer'in casusları Zeyd'in taraftarlarını bazı hususlarda tereddüde düşürmüşlerdir. Zeyd'e taraftarları Ali b. Ebi Talib'e haksızlık eden Ebu Bekr ve Ömer hakkındaki görüşlerini sorduktan sonra sana yardım edeceğiz deer: Bunun üzerine Zeyd, "Bu ikisi hakkında iyilikten başka birşey söylemem ve babamdan da, onlar hakkında iyilikten başka bir şey söylediğini işitmedim. Ben atam el-Hüseyin'i öldüren ve el-Harra⁶¹ gününde Medine'ye saldıran; sonra da Allah'ın Evi'ni (Kâbe) mancınıkla taşa tutup ateşe veren⁶² Umeyye oğullarına karşı ayaklandım." Bu cevap üzerine onların çoğu Zeyd'i terkederler. O da onlara "beni bırakıp kaçtınız, terkettiniz (rafaztumuni)" der. O günden beri onlara Rafizi denmiştir.⁶³ Sonunda Zeyd'in yanında çok az kişi kalmasına rağmen, son nefeslerine kadar çarpışılar ve Zeyd öldürülür.⁶⁴

Zeyd b. Ali, Vasıl b. Atâ(131/748)'nın "el-Emr bi'l-marûf ve'n-Nehyi ani'l-Münker" prensibini kabul etmiştir. Zeyd ve taraftarlarına göre Hilafet Ali evladının dini bir hakıdır. Bu hakkın Emeviler tarafından gaspedilmesi dini bir zülûm olarak kabul edilmiş ve bu prensibe dayanılarak zalim imama karşı isyan edilmiştir.

Kaynaklardaki rivayetlerden anlaşıldığı gibi, Zeyd'in etrafında kısa sürede oldukça büyük bir kitle toplanmış, ama bu kitle silahlı ayaklanma safhasında desteğini geri çekmiştir. Olayların seyrinden Zeyd'in uzun süredir bir isyan hazırlığı içinde olduğunu, ancak bunu ciddi bir teşkilatlanmaya dönüştürüp ayaklanmayı yeterince organize edemediğini görmekteyiz.

Abbasi davetçilerinin Zeyd'in isyanından uzak durduklarını söylemek mümkündür. *Ahbâr*'da geçen bir rivayetten anlaşıldığına göre Muhammed b. Ali, Kûfe'deki daîlerden Bukey b. Mâhân'a, Zeyd hareketinden uzak durulması için kesin bir emir vermiştir. Bukey'de taraftarlarına evlerinden çıkmamalarını söyleyerek birkaç arkadaşı ile birlikte Kûfe'den Hire'ye geçmiş ve olaylar yatışınca kadar orada kalmıştır⁶⁵. Abbasi ihtilalinin hazırlayıcıları bu hareketin başarılı olmasından kor-

60 İbn Sa'd, *Tabakatu'l Kubra*, IV/12; Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk* VII/181.

61 Medineli Ensar ve Muhacirin Çocuklarıyla Yezit b. Muaviye ordusu arasında geçen savaşta meşhur olmuş Medine yakınındaki bir yerin adı.

62 Abdullah b. Zübeyr isyanında Haccac b. Yusuf es-Sakafi tarafından 63/683 yılında olmuştur.

63 Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk* VII/1180-1; . Badadi, *mezhepler Arasındaki Farklar*, 29; İbn Esir, *el-Kâmil*, V/202-3; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, III/99.

64 Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk*, VII/186; İbn Esir, *el-Kâmil*, V/205; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, III/100.

65 *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbasiyye*, s. 230-31

kuyorlardı diyebiliriz Zeydîler'in Abbasi davetine doğrudan iştirakleri olmasa bile, Zeyd'in başarısızlığının Abbasi hareketinin güçlenmesinde önemli bir rol oynadığı aşikardır. Ayrıca Zeyd'in Ebu Haşim'in damadı olduğu⁶⁶ unutulmamalıdır. Zeyd'in Haşimî teşkilatını ele geçirme cabası içinde olması da imkan dahilindedir.

Abbasiler ayaklanmaya teşebbüs ettiklerinde her fırsatta Zeyd'in Benî Ümeyye Oğulları tarafından öldürüldüğünü dile getirmiştir. Zeyd'den sonra oğlu Yahya Horasan bölgesine kaçmış⁶⁷ daha sonra ise de Nasr b. Seyyar'ın komutanı Serve b. Muhammed el-Kindî tarafından yakalanarak başı kesilmiştir. Abbasiler Hilafet'i ele geçirince, Emeviler'in sicil defterlerinden Yahya'yı öldüren ve öldürülmesine iştirak edenler bulunarak, Ebu Müslim tarafından yakalanıp öldürüldü.⁶⁸

Yahya, Horasanda bulunduğu süre içinde etrafında çok sayıda insan toplayamamış gözüke de cesedinin maruz kaldığı hakaretlere karşı horasan halkında büyük bir infialin uyandığını görmek mümkündür. Hatta o yıl Horasanda doğan her oğlan çocuğuna Zeyd veya Yahya isminin konması rivayeti⁶⁹, hadisenin bölgeye tesirini göstermesi açısından önemlidir. Abbasi dâilerinin, Zeyd ve Yahya'ya yönelik bu hissiyatı, davetlerinde kullandıkları açıktır. Ebu Müslim'in Yahya'nın öldürülmesine iştirak edenleri yakalatıp öldürmesi de bunu teyit etmektedir.

Zeyd b. Ali ve Yahya b. Zeyd'in öldürülmesi Abbasi propagandacılarına güzel bir fırsat verdi. Abbasi propagandacıları özellikle Yahya'nın öldürülmesinden sonra Horasan'da Ehl-i Beyt'in intikamını almak adına kendi propagandaları için müsait bir zemin bulmuşlardı.

e) Abdullah b. Muaviye Hareketi

Abdullah b. Muaviye (129/746), devrinin ünlü şairlerinden olup Hz. Ali'nin kardeşi Ca'fer'in küçük torunudur⁷⁰. Doğumu ve hayatının ilk dönemi hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Onun hayatı ile ilgili bilgiler daha ziyade son derece hareketli geçen ömrünün son üç yılı ile alâkalıdır.

Kufeliler ona gelip Haşimîler'in halifelîğe daha layık olduğunu söyleyip onu isyana teşvik ettiklerinde o da hiç tereddüt etmeksizin 127/744 yılında isyan bayra-

66 İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 216.

67 Zeydiler'in horasan bölgesindeki faaliyetleri için bkz; Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Taberistan'da yayılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999.

68 Taberi, *Tarihü'l Umem ve'l-Muluk*, VII/230; İbnü'l Esir, *el Kamil*, V/272.

69 Mesudi, *Murucu'z-Zeheb*, III/225.

70 İbn Kuteybe, *Maârif*, 90; İsfehânî, *Makâtîlu'l-Talibin*, 161.

ğını açmıştır. Bu olayların gelişmesi üzerine vali Abdullah b. Ömer isyancıların üzerine yürümüş, Abdullah ve taraftarları savaş alanını terkedip, Kufe'deki iç kaleye sığınmışlardır. Daha sonra şehri terketmeleri şartıyla kendilerine eman verildi.⁷¹

Abdullah yanındakilerle birlikte Medain'e gitti. Medainliler kendisine biat etti. Sonra bir grup Kufeli de kendisine katıldı. Cibal, Kirman, Kumis, Isfahan ve Rey şehirlerini içine alan geniş bir bölgede hakimiyet tesis etti.⁷² Abdullah b. Muaviye'yi destekleyenler arasında, başta Kûfeli mevali olmak üzere, Zeydiler, Şeyban b. Abdulaziz önderliğindeki Hariciler, Ebu Ca'fer el-Mansur ve İsa b. Ali gibi Abbasi, Ömer b. Süheyl b. Abdullah ve Süleyman b. Hişam gibi Emevi ileri gelenleri de vardı.⁷³

Abdullah'ın yukarıda bahsedilen bölgelerdeki hakimiyeti, 129/746-47'de Mervan'ın Abdullah'ı yenmesi ile son bulmuş ve Abdullah Horasan'a kaçmıştır. Burada Abbasiler adına faaliyette bulunan Ebu Müslim'den ilgi ve yardım göreceğini ummuş; ancak umduğunu bulamadığı gibi Müslim'in emriyle ilk önce hapsedilmiş, sonra da öldürülmüştür.⁷⁴

Abdullah b. Muaviye etrafında toplanan ve onu imam tanıyan gruba Cenahiyeye denilmiştir. Bu fırkaya göre İlahi ruh, önce Adem'e, sonra Şit'e, sonra Ali'ye ulaşmaya kadar peygamberlerde ve imamlarda dönüp dolaşmış, sonra üç oğluna (Hasan, Hüseyin, Muhammed) geçmiş ve nihayetinde Abdullah b. Muaviye'ye ulaşmıştır: Böylece hem uluhiyet, hem de peygamberlik gücü Abdullah'ta toplanmıştır. Yine Abdullah'ın taraftarlarına gaybı bildiğini söylediği ve "*Doğrusu ilim benim kalbimde mantarlar ve yeşil otların bittiği gibi bitmektedir*" dediği iddia edilmektedir.⁷⁵

Ayrıca Cenâhiyye mensuplarının tenasuhe inandıkları, kıyamet, cennet ve cehennemini inkar ettikleri, haramları helal kıldıkları, ibadetleri ise Ali ailesine mensup olanlara bağlılık göstermek tarzında anlamışlardır.⁷⁶ Ancak Abdullah b. Muaviye taraftarlarının bu görüşleri, onun sağlığında mı yoksa ölümünden sonra mı benimzediklerini gösteren kesin delil bulunmamakta ve kendisinin bunları tasvip edip et-

71 Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk* VII/304-309.

72 İsfehâni, *Makâtilu'l-Talibin*, 167; İbn Esir, *el-Kâmil*, V/324-25; Fırlıklı, "Abdullah b. Muaviye" T.D.V.İ.A. C.I, İstanbul 1988, s. 119.

73 İbrahim Sarıçam, *Emevi Haşimi İlişkileri*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1997, s. 355.

74 Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk*, V/599-602; İsfehâni, *el-Ağâni*, XII/230.

75 Eş'ari, *Makâlat*, I/67; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 189; Makrızî, *Hitat*, II/353.

76 Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 189-200.

mediği bilinmemektedir. Abdullah'ın hareketine Mevalî, Zeydî, Harici, Abbasî ve Emevî gibi çok değişik grupların katılması, değişik kesimlerin desteğini temin maksadıyla, her türlü fikirlere karşı musamaha gösterdiğini akla getirmektedir. Bu cümleden hareketle Abdullah b. Muaviye'nin kendisine ve taraftarlarına esas teşkil edecek açık ve tutarlı bir fikir sistemi ortaya koyamadığı, reaksiyonunun tamamen siyasi endişelerden kaynaklandığı söylenebilir.

Abdullah b. Muaviye'nin hareketinin en önemli özelliklerinden birisi de Cafer el-Mansur, Abdullah b. Ali ve İsa b. Ali gibi Abbasilerin de ona destek vermesidir. Bunda, Abdullah'ın "*Haşim oğulları hilafete daha layıktır*" düşüncesiyle hareket etmesinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca Abbasiler bu sırada Horasan'da ciddi adımlar atmışlar ve ihtilal için hazırlıklara başlamışlardı. Bu harekete kontrollü bir destek vermekle hem dikkatleri başka yöne çevirmiş hem de bu harekete destek veren kitlelere yaklaşmış oluyorlardı. İhtilal hazırlıklarının olgunlaşmaya başladığı bir dönemde bu tür gelişmelerin uzağında olmak onlar açısından düşünülemezdi.

Abdullah'ın Abbasi ihtilalinin önde gelen lideri Ebu Müslim tarafından öldürülmesine gelince; Wellhausen'in "*Ebu Müslim ölü bir aleviyi canlı bir aleviye tercih etmekteydi*"⁷⁷ şeklindeki yorumu bizce pek sıhhatli değildir. Bize göre Abdullah b. Muaviye kendi adına para bastırınca -ki bu bağımsız bir devlet kurma hayalinin belki de ilk adımıydı- Ebu Müslim'in Abdullah'ı kendi davaları için tehlikeli görmesi ve bu nedenle öldürtmüş olması daha mantıklı görülmektedir.

El-İsfahani, Abdullah b. Muaviye'nin Kufe'de "*er-Rıza min Al-i Muhammed*" adına halkı kendisine biat etmeye çağırdığını belirtmektedir. Yine aynı müellif bir başka rivayette kendi adına biat aldığını kaydetmektedir.⁷⁸ Birinci rivayet oldukça şüpheli olmasına rağmen kabul edilirse, bu ancak Kufe'de olmuştur. Kufe'den ayrıldıktan sonra kendi adına biat aldığı kesindir. Netice de Abdullah b. Muaviye kendi adına hareket etmiş fakat Abbasi hareketinin parolası olarak karşımıza çıkan "*er-Rıza min Al-i Muhammed*"⁷⁹ şeklindeki daveti o da kendi çıkarları için kullanmıştır diyebiliriz.

77 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, (Çev: Fikret Işıltan) Ankara 1963, s. 237.

78 El-İsfahani, *Mekalitu'l-Talibiyyin*, 155-157.

79 Bu gibi kavramların siyasi istismarı hakkında bkz; Sönmez Kutlu, "Eh'li Beyt' Sembolik Kapitalin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi" *İslâmiyyat*, C.III, Sayı: III, Ankara 2000, ss: 99-120.

SONUÇ

Şiiğin üçüncü/dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden önce vücut bulduğu söylenemez. İmamiyye'nin 12 İmam Nazariyyesi, 11. İmam'ın 261/874'de ölümünden ve 12. İmam'ın yaklaşık aynı zamanda kayboluşundan önce ortaya çıkmış olamaz. Bu sebeple 261/874 yılından önceki dönemlerde mezhepler tarihçileri Şii tabirini kullanmaktan mümkün merteye kaçınmaktadırlar. Yardımcı bir tabir olarak “*ilk Şii*” tabiri tercih edilmişti ki yazımızda geçen olaylar da ilk Şii hareketlerdendir.

İncelediğimiz hareketlerden anlaşıldığına göre Hz. Hüseyin'in soyuna hasretilmiş karizmanın hakim olması daha sonraki yıllarda olmuştur. Çünkü Muhammed İbnu'l-Hanefiyye ve oğlu Ebu Haşim uzun seneler Hz. Hüseyin oğullarından daha fazla ilgi çekmiş ve gelişmeler daha çok bu ekseninde olmuştur. Şair Kuseyyir, Hz. Ali ve üç oğlu yani Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'den söz ederken üçünün aşağı yukarı birbirine denk oldukları intibahı verir. Ancak ölmediği ama “*gâib*” olduğu söylenen üçüncüsüdür. Yani Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'dir.

Yine Abbasoğulları ve taraftarları hilafetin Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim'den, vasiyyet yoluyla Muhammed b. Ali'ye, yani Abbasoğullarına geçtiğini iddia edip, hilafetin bu yolla intikal ettiğini, en azından Mansur zamanına kadar kabul etmişlerdir.

Ayrıca Hâşim kabilesinin veya bu kabileye mensup olan bazı kimselerin karizmatik vasıflara sahip olduğu yönündeki inanç Müslümanlar arasına İranî unsurlardan gelmiş olabileceği gibi belli kabilelerin diğerlerinden üstün tutulması İslâm öncesi Arapların fikirleriyle de uygunluk arz etmektedir. Bu sebeptendir ki Haşim oğullarının karizmatik reisliğine olan talep, Hz. Peygamberin ölümünün hemen ardından az da olsa başlamış ve Emeviler döneminde ise hızla artmıştır. 100/718'den sonra ise önu alınmaz bir hızla gelişip 132/750 yılında Haşim oğullarından Hz. Muhammed'in amcası el-Abbas'ın oğulları hilafeti ele geçirerek iktidar olmuşlardır.

İlk Şii hareketlerinden de anlaşılacağı gibi Hz. Hüseyin'in Kerbela vakasından sonra “*imam*” olarak tanınması ve “*imam*” sözünün kullanılması Şii İmamî rivayetlerdir ve oldukça şüphelidir. Ayrıca Hz. Hüseyin'den sonra gelen imam kabul edilen şahısların siyasetle ilgilenmedikleri de bir gerçektir.

Emevi halifelerinin bir asır kadar devam eden idarelerinde benimsedikleri siyasi görüşler ve yaptıkları uygulamalar, geniş bir sahaya yayılmış bulunan İslâm toplumu içinde çeşitli gayri memnun unsurların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Abbasî oğullarından Muhammed b. Ali'nin, Emevi iktidarına son vermek “*Mu-*

hammed ailesini” iktidara getirmek amacıyla başlatılan bir devrim organizasyonu neticesinde 32 yıl kadar süren bir mücadele sonunda başarıya ulaşılmış ve “*Abbasi Devleti*” kurulmuştur. İlk Şii hareketlerinin bu organizasyonla direk bir ilişkisi bulunmamasına rağmen dolaylı da olsa Muhammed b. Ali’nin başarılı olmasında oldukça etkili oldukları da bir gerçektir.

Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi

Ali KUŞAT*

Kendini Aldatmanın Tabiatı

Bu yüzyılın başlarında, psikolojinin felsefeden ayrılmasından çok kısa bir süre sonra, bilinçaltı psikolojisinin kurucusu olan Freud (1856-1939), insanın farkında olmadan, doğruları kendi kendinden sakladığı ve çoğu kez bir yanlış içerisinde yaşadığı iddiası ile ortaya çıktı. Freud'dan sonra, bazı psikologlar, insanı tanımının temel yolunun bilinç altı dünyasının aydınlatılmasından geçeceği düşüncesiyle, onun bu dünyasına inmeye çalıştılar. Ancak, bilinç altı dünyasına inilmesinin önünde *kendini aldatma'nın* (self-deception) bir engel olarak durduğu anlaşıldı. Bu sebeple bireyi kendi kendini aldatmaya götüren psikolojik mekanizmaların aydınlatılmasının gerekli olduğu anlaşıldı. Biz de bu makalemizde bu mekanizmaları irdelemeye ve dinin *kendini aldatma* ile ilişkisini ortaya koymaya çalıştık.

Kendini aldatma psikolojide en temel kavramlardan birisidir. *Kendini aldatma* *neyin doğru, gerçek ya da yanlış ve geçersiz olduğu hususunda kendimizi yanlış yönlendirme sürecidir. En önemli özelliği, gerçeği olduğu gibi algılayamamadır.* Kendini aldatan kimseler gerçeklerle yüz yüze gelmeyi reddederek gözlerini kapar-

* Yrd.Doç.Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesi.

lar. Bu durum, psikologlar tarafından görme özürüllüğüne benzetilir. Freud *kendini aldatmayı*, libido ve saldırganlık gibi biyolojik temel içgüdülere bilinçdışı bir karşı koyma olarak belirtir.¹ Bu durumda kişi, egosu ile dış çevre arasında uyumsuzluk içerisine girer ve farkında olmadan basit makulleştirme yöntemleriyle dış çevreye uyum sağlamak amacıyla *kendini aldatmaya* çalışır. “Bu yöntemler savunma mekanizmaları olarak rol oynar ve kişinin egosunun bilinçdışı dürtüleriyle savaşımında kişiye yardımcı olurlar”.²

Sarte, *kendini aldatmayı*, insanlığın genel ve evrensel vasfı, gerçek özgürlüğün kısıtlanması olarak görür³. Üçüncü örnek ise Batılı Hıristiyan ilâhiyatçıların yorumudur. Onlara göre *kendini aldatma*; gurur ve kibirle Allah’ın inkar edildiği durumda ortaya çıkar⁴ İlahiyatçıların aksine, Freud,⁵ ve Marks⁶ gibi düşünürler de, Tanrı inancını, insanı uyuşukluğa sevk eden ve kendi *kendini aldatmasına* sebep olan bir duygu olarak görmüşlerdir.

A. Maslow⁷ ise, *kendini aldatmayı*, temiz olan insan tabiatının geliştirilmeyip, marazi tutum ve davranışların insanda zuhur etmesi, olarak görür. M. W. Martin R.G. Collingwood’a atfen, *kendini aldatmayı* en kötü zihin hastalığı olarak tanımlar. Ona göre zihin kendi kendini aldattığı zaman doğrular tamamen zehirlenmiş olur. *Kendini aldatma* bütün değer ölçülerini altüst ettiğinden, zekamız hiçbir şeyi doğru ve tarafsız göremez. Ahlaki değerler tamamen yok olur. Bu sebeple politik ve ekonomik sistem tahribata uğrar⁸.

Psikologlara göre, insanın ilgileri, ihtiyaçları, korkuları onun devamlı olarak algılarını etki altında bırakarak olayların objektif olarak algılanmasına engel olur.⁹ Yani, sahip olduğumuz duygularımız, yargılarımız, isteklerimiz, kendimize olan güven ve güvensizliğimiz, hayat tecrübemiz bizim yargılarımızı bizleri aldatarak yanlış yere yönlendirip sübjektif kararlar almamıza sebep olabilirler.

- 1 M. W. Martin, “General Introduction”, ed M. W. Martin, *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985, s.2.
- 2 Anna Freud, *Ego ve Savunma Mekanizmaları*, (çev. Yeşim Erim), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1989, s. 70.
- 3 M. W. Martin, *General Introduction*, s. 3.
- 4 Age. s. 3.
- 5 Bknz. S. Freud, *The Future of An Illusion*, (çev. W. D. Robson-Scatt), London, 1928.
- 6 Bknz. Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory, A Materialist Perspective*, London, 1983.
- 7 Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (2. Basım), U.S.A., 1968.
- 8 M. W. Martin, *General Introduction*, s. 10.
- 9 Richard. D Gross, *Psychology: The science of mind and bahaviour*, İkinci baskı, London, 1995, 223, 295.

Fingarette *kendini aldatmayı* psikolojik bir hastalık olarak görür. Ona göre *kendini aldatma*, kişilerin, yürürlükteki genel prensiplere ters düşecek bir şeyi yapmaya veya ona sahip olmaya teşvik edildiğinde ortaya çıkar. Kendini aldatan kişi kendi kişiliğini rencide edecek doğruyu yok etmek için delilin gösterdiği doğrunun aksine kendisini inandırmaya gayret eder. Kellenberger ise, J. Turk Saunders' e atfen, kendini aldatan kişiyi motive eden şeyin, "tatmin elde etmek ve sıkıntıdan kaçmak" olarak belirtir¹⁰.

Snyder, W. James'in, insanları harekete geçiren "temel bir içgüdü", G. Allport'un "en eski bir tabiat kanunu", Saroyan'ın "herkes kendi anlayışında, kötü bir dünyada iyi bir insandır" ve C. Rogers'ın "olumlu bir saygıya ve onura ihtiyaç" şeklindeki sözlerini naklederek,¹¹ *kendini aldatmayı*, insanın hiçbir zaman kendisinden kurtulamadığı, doğuştan sahip olduğu bir özelliği olarak belirtir. İnsanın kişiliğini benimsemeye çok önemli bir fonksiyonu olan ve savunma mekanizması olarak rol oynayan bir özelliği olarak kabul eder. Kişi burada kendi kişiliğini rencide etmeden bahaneler bularak dış dünyadan gelen uyaranlara uymak ister.

Piaget'in bilişsel gelişim, Kohlberg'in ahlak gelişimi ve Bandura'nın sosyal öğrenme teorilerine göre, büyüyen çocuk belirli bir gelişim evresinden itibaren çevreden gördüğü kuralları kendi iç alemine uygun hale getirerek onları içselleştirir. Fakat kişi bunları kendine mahsus hale getirirken, çevrenin tutumunu da göz ardı etmez. Onlardan tasvip ve takdir görebilmek onları memnun edebilmek için çevrenin tutumunu kendisine bir kılavuz haline getirir. Böylece çevrenin kuralları kişinin kimliği haline gelir ki bu durum *kendini aldatma* da büyük bir rol oynar. E. Fromm, çevrenin beklentilerine uyma çabasıyla bireyin kendini unutmama durumunu, bir ölüme veya bireyin bu dünyada hiç doğmadığına benzetir. Benlik gelişimini tamamlayamamış kimselerin yaşamlarını sürdürebilmek için analarına babalarına ve soylarına, paraya göbek bağlarıyla bağlandıklarını bu sebeple de tam olarak gelişimlerini sağlayamadıklarını belirtir.¹² Bu çeşit davranışlarda gerçeklerden kaçma olduğu belirtilir. Daha çok nasıl davranılması gerekliliğinden ziyade ortamsal şartlar nasıl davranmayı gerektiriyorsa öyle davranılır. Sadece dış çevrenin beklentileri doğrul-

10 J. Kellenberger, *The Cognitivity of Religion; Three perspectives*, The Mcmillan Press, London, 1985, s. 123.

11 C. R. Snyder, "Collaborative Companions: The relationship of Self Deception and Exuse Making", (ed) Mike W. Martin, *Self Deception and Self Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985, s. 36-37

12 Eric Fromm, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, (çev. İlhan Güngören), İstanbul, 1981, s. 31.

tusunda davranış sergilenir. Bu yollar dünya ile başa çıkma isteğinden dolayı geliştirilen savunma mekanizmaları gibi işlev görür. Böylece gerçeklerden kaçınılmış olur. Çünkü realite bu gibi kimseleri rahatsız eder.

Dış şartların gücü insanların bu çevreye uygun davranışta bulunmalarında büyük rol oynar. Sosyal psikolojik bulguların ortaya koyduğu verilere göre, çevrenin etkisini tahammül edilemeyecek seviyede ağır bulanlar, bu etkilenmeden kurtulamayanlar içerisinde düştükleri çelişkiden kurtulmak için *kendilerini aldatmaya* sürükleyebilirler. Karen Horney'e göre, çevresiyle ters düşen kimse, bu çelişkinin kendisini rahatsız etmemesi ve huzursuz olmamak ve çevre tarafından kabul görmek için içerisinde yaşadığı çevrenin koymuş olduğu kültürel normlara itaat eder ve böylece kendisinden kaçmakla da bir yanılgıya düşmüş olur.¹³

Kişilerin yaşamış oldukları hayat şartları, politik ve dini hayat anlayışları, eğitim ve kültür düzeyleri onların kendileri hakkında bir kanaat (schema) sahibi olmalarına sebep olur. Bu kanaat onların algılarını etkileme kapasitesine sahiptir. İnsanın dünyayı mantıkî olarak yorumlayışı kişinin dünyaya hangi açıdan baktığına bağlıdır¹⁴. Bu sürecin oluşmasında "bilişsel şema" önem arz etmektedir. "Şuuraltı teorisi" olarak fonksiyon icra eden daha önceki bilgilerin mahiyeti, beklentiler ve kurallar seti olarak bilinen bu birikim, olayları belli bir doğrultuda anlamaya güdüler. Bu olay aynen bilim adamının çalışmasında da cereyan eder. Bunun için bir bilim adamı önceden tahmin edilen sonuçlar ortaya atıp onları test etmesinin daha uygun olduğunu düşünür ve düşüncesinin doğru olduğunu ispata çalışır. Böylece bizim dikkatimizi daha önceki algımızı onaylayan dürtülerin üzerine çeker. Böylece biz "görmek istediğimizi görürüz (we see what we expect to see. Bu çeşit algılamalara "umulanın olması (birth of expectation)" denir. Bu gibi algı yanılgıları aslında şuurlu bir süreç olarak işlemez. Çünkü insanın bu şeması şuurdan önceki bir süreçte cereyan eder. İdrake gelen bilgiler ise daha önceki bu şemaya bir değer olarak yansır. Bu nedenle bilişsel şemamız, bir kavramlar, inançlar ve beklentiler setinden oluşur. Böylece oluşturduğumuz bu set doğrultusunda çevremizdeki olayları tecrübe ederiz. Araştırmalar göstermektedir ki biz, kendi imajımıza uygun olan bilgileri

13 Karen Horney, *Günümüzün Nevrotik İnsanı*, çev. Erdem Bagatur, İstanbul, 1986, s. 84-85.
14 Daniel T. Gilbert, & Joel Cooper, "Social Psychological Strategies of Self-deception", ed. M. W. Martin, *Self Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985, s. 77.

seçip onlar üzerine dikkat çeker ve bu özellikleri vurgulamaya yöneliriz.¹⁵ Bu da insanda bazen önyargılı bir tutum oluşmasına da sebep olur. Diğer taraftan ise, psikolojide genel bir prensip haline gelmiş olarak kabul edilen, insanlar daha önce sahip oldukları inançlarını değiştirme yerine yeni sahibi oldukları bilgileri eski inançlarına uygun şekilde yorumlayıp anlamaya çalışırlar, temel gerçeği ortaya çıkar.

Aldanmaya götüren diğer bir sebep de algısal yanılgıdır¹⁶. King Farlow *kendini aldatmanın* iki türlü yolu üzerinde durur. Bunlardan birincisi görme ikincisi ise işitme duyusudur. Işığın gözü kör ettiği gibi aşkın da gözü kör ettiği üzerinde durarak “(love is blind, frendship closes its eyes) aşk kördür ve arkadaşlık gözleri kör eder” der. Buradaki gözlerin kör olması akıldan kinaye olarak kullanılmıştır. Aklı yok eder demek doğru düşüncüyü yok eder demektir. Biraz önce zikredilen kulakların sağır olması meselesi de işittiği sesi duymak istemeyerek kendisini aldatmaya benzetir. Böylece insan görmesi gerekli şeylere gözlerini, duyması gerekli seslere kulaklarını kapatarak, kendi kendisini adeta sağır ve dilsiz etmektedir; bu ise en büyük bir *kendini aldatma* olarak belirtilmektedir.¹⁷

O vizyonumuzu daraltarak, çevredeki uyarıcıları açık ve net bir şekilde algılamamıza mani olur. Ümitlerimizi canlı tutarak çevremizdeki dostlarımıza karşı güveni sağlar. Böylece arkadaşlığı, sevgiyi ve sosyal olmayı besler.¹⁸ Bu sürecin oluşmasında önemli olan özelliklerimizden birisi de algılarımızın bizleri yanıltmasıdır. Algılama bize çevremizdeki varlığın esas bilgisini vermez. Duyumlarımızın bize sunduğu bilgiler hammadde niteliğindedir. Bu bilgiler daha önceden oluşturduğumuz bilişsel şemamızın süzgecinden tecrübe edilerek geçer ve öylece o bilginin yorumu bize ulaşır. Bu bilişsel şemamız da daha önceki inançlarımız, çevredeki uyaranların tabiatı hususundaki beklentilerimiz, ve benlik imajımız bu şemamızı oluştururlar. Böylece psikolojinin verileri bize göstermektedir ki biz çevremizde olan şeylerden ancak bizim benlik imajımıza uygun olan bilgileri seçer alırız.¹⁹ Dış gerçeklerin göreceli oluşu ile ilgili olarak W. James ise ‘doğruların aslında insanın

15 M.W. Martin, *Introduction*, s. 71.

16 Daniel T Gilbert, & J. Cooper, *Social Psychological Strategies of Self-deception*, s. 81.

17 J. King-Frlow, & Richard Bosley, “Self-Formation and the Mean; Programmatic Remarks on Self Deception”, ed. M.W. Martin, *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas., New York, 1985, s. 200-201.

18 M. W. Martin, *General Introduction*, s. 7.

19 M. W. Martin, *Introduction*, s. 71; D. T. Gilbert, *Social Psychological Strategies of Self-deception*, s. 77.

duygusal yorumlarıyla ilgili olduğunu belirtir. Ona göre, doğrular farklı kişiliğe ve aynı kişi için bile olsa farklı zamana göre değişir. Dolayısıyla dış gerçeklerle uyarılacağı duygular arasında herhangi bir mantıksal bağ olmadığını belirtir.²⁰

Kendini aldatmaya götüren diğer önemli bir sebep te endişedir. Endişe ne kadar dayanılmaz hale gelirse buna karşı geliştirilen savunma mekanizmaları da o denli güçlü olur. Bu endişeden kurtulmak için insanlar belirli yollara baş vururlar. Bu yollar, “sevilmek, itaat etmek ve insanlardan uzaklaşmak”tır.²¹ Bu sebeple, K. Horney zihinsel hastalıkların, endişeden dolayı insanın içerisinde yaşadığı toplum normlarına itaat etmesi neticesinde ortaya çıktığını belirtir.²² Bu da *kendini aldatmada* önemli bir rol oynar.

Kendini aldatma ile iletişimde yapılan hatalar arasında önemli bir ilişkinin varlığı da bilinmektedir. Şu bir gerçek ki modern hayatın şartları, insanın ilişki içerisinde olduğu dış dünyayı olduğu gibi görmesine engel olabilmektedir. Bu ilişkinin yokluğu neticesinde insan çoğu kez olaylara tek taraflı bakma yanlılığı içerisine girer. Bu durum, kişinin diğer insanlarla arasında mesafe bırakarak iletişimi kesmesine onlar hakkında önyargılı düşünmesine ve neticede kendi düşüncelerinin doğruluğunda ısrar ederek adeta bir aldatmaca içerisinde hayatını sürdürmesine sebep olur. Bu sebeple iletişimin tam olmadığı durumlarda, karşılıklı anlaşılama, yanlış anlama ve sübjektif değerler doğrultusunda anlamaya çalışma *kendini aldatmaya* sebep olur.

Kendini Aldatmanın Kişilik Boyutu

1. *Kendini Aldatma Bir Kişilik Problemi midir?*

İnsan zihni, akıl (reason), irade (will) ve tutkudan (passion) oluşmuştur. Bu mekanizmanın çalışma sisteminde meydana gelen bazı aksaklıklar insanda *kendini aldatmaya* sebep olur. Bu aldatma iradenin zayıfladığı bir anda ortaya çıkar. Düşünceden bağımsız olarak hareket eden tutku, aklın normal fonksiyonu olan iradeyi kullanma görevini yerine getirmesine engel olup, akli yanlış yönlendirerek insanın kendini aldatmasına götürür.²³ Çünkü, insanların büyük bir çoğunluğunda, karşı duygular bir anda bulunamaz. Bu durum Aristo mantığına da terstir. İnsanlar bir

20 W. James, *The Varieties of Religious Experiences*, Penguin Books, U.S.A., 1985, s. 150.

21 Karen Horney, *Günümüzün Nevrotik İnsanı*, s. 84.

22 Age., s.245.

23 M. W Martin, *Introduction*, s. 226.

şeyi sevdiklerinin bilincinde iseler o şeyin olumsuz yönünü görmezlikten gelirler. “Aşkın gözü kördür” atasözünü de bu gerçek doğrultusunda anlamak daha doğru olur. Aşırı duygu ile bağlanılan kimselerin kusurları bu psikolojik mekanizma içerisinde kaybolur, bilincin gerisine itilir. Sokrat’ın felsefi düşüncesinde irade zayıflığı meselesi şöyle izah edilmektedir: bedene ait rasyonel olmayan içtepelerin (impulse) toplamı olarak bilinen içgüdüler, dürtüler, duygusal zevkler ve acılar, duygusal bir acendadır. Akıl da tabiatı itibarıyla düşünce, idrak, hafıza, hatırlama veya benlik şuuru gibi zihinle ilgili entelektüel kabiliyetleri içerir. Akıl da değerlendirici düşünceye dayalı bilgiden faydalanan ve kişiyi iyiliğe ve objektif değerlendirmelere teşvik eden bir özelliğe sahiptir. Burada irade zayıflığı, bu duygusal acendaların, akıl yapmak istediği bir şeyin karşısı bir şeyi yapmaya teşvik ettikleri anda ortaya çıkar.²⁴

Kipp, kökleri Nietzsche, Kierkegaard ve özellikle Heidegger’e dayanan “Modern bireycilik” üzerinde durur. Ona göre modern kişilik, benliğini kalabalığın etkisinde kalmadan kendi öz gayretleriyle oluşturabilen kişiliktir²⁵. Bazı kimseler kendi doğrularıyla karşı karşıya gelmekten kaçınırlar. Çünkü bu doğrular kişinin öz saygısını zedeleyebilir. Dolayısıyla kendini aldatanların gerçeklerle karşı karşıya gelemeyecek kadar zayıf karakterli oldukları görülmektedir.

Böylece, zayıf karakterli insanlar, kendileri hakkında sahip oldukları bilgilere ters düşmemeye gayret ederler. Neticede kendilerini bir çelişkidenden kurtarmaya çalışırlar. İnsanın kendi bilinciyle karşı karşıya gelmekten kaçınmasının temel sebebi, özsaygısına zarar vermek istemeyişidir. “Çünkü hiçbir kimse kendi öz hatasını göremez”²⁶ görmek de istemez. Çatışma ve uyum psikolojisi göstermektedir ki insanlar çatışma ve sıkıntıdan kurtulmak için belirli savunma mekanizmaları geliştirir ve kullanırlar.²⁷ Böyle bir durumda zihin çok ince adımlarla kendi kendine ters düşmeyecek şekilde kendini aldatmaya kadar gider. Bunun en bariz örneğini günümüz yurdumuzun en önemli sorunlarından birisi olan trafik olaylarında görmekteyiz. Her şoför içkili olarak yola çıkmanın hatalı bir davranış olacağını bildiği halde, bu

24 D. Kipp, “Self-Deception, Inauthenticity and Weakness of Will” ed. M. W. Martin, *Self-Deception and Self Understanding*, University Press of Kansas., New York, 1985, s. 262,-63.

25 D. Kipp, *Age.*, s. 226.

26 David G. Myers, *Exploring Social Psychology*, McGraw Hill Inc. New York, 1994. s.331.

27 Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, 6. basım, İstanbul, 1985, s.167.

çelişkiden kurtulmak için çok içmenin trafik için zararlı, birkaç yudumdan ise bir şey olmayacağına kendisini inandırarak bir iki yudumla işe başlar fakat sonunda bu birkaç yudumlar birkaç şişeyi bulur. Böylece kendi zihninde var olan bilgiyle çatışmamış olur.

2. Kendini Aldatmanın Sosyal Boyutu

Kişinin aldanmasına sebep olan önemli nedenlerden birisi de toplumsal alışkanlıklardır.²⁸ Buna yanlış bilinçlenme (false consciousness) denmektedir. Sosyolojik bir fenomen olan bu terim, toplumun sahip olduğu değer yargıları fert tarafından içselleştirilip bu değer yargılarına kendisininmiş gibi inanmaya başlaması anlamına gelmektedir. Böylece toplumun bireyleri birbirini farkına varmadan kopya etmeye başlar. Bu durum sosyal psikologlara göre kolektif bir hafıza kaybına neden olur ki bu "kültürel uyum"²⁹ anlayışı yeni yeni düşüncelerin gelişmesine, bireysel özgürlüğe ve yaratıcılığa mani olur.

Bir davranışın toplumda tekrar oranı ile o davranışın sosyal bir norm haline gelmesi arasında bir ilişki vardır. Bu durum genel ahlak kurallarına uymayan davranışlar için de geçerlidir. Olumsuz bir davranışın toplumun büyük bir kesimi tarafından yapılması, o davranışla ilgili sorumluluğu azaltır ve o davranışın olumsuz bir davranış olma yönü ortadan kalkar ve zaman içerisinde bu davranış yapılması gerekli örnek bir davranış haline dönüşür. Bu konuyla ilgili araştırmalar göstermiştir ki, eğer bir davranış toplumda ne kadar yaygın hale gelmişse o davranışın toplum fertleri tarafından tekrarı da o denli yaygınlaşır ve zamanla insanların bilincinde olumlu bir davranış ve anlayış olarak yerleşir. Burada bir kimse bu çeşit bir olumsuz davranışın yanlışlığını ve bu davranışla ilgili sorumluluğunu ne kadar çok ortadan kaldırmaya gayret ederse o kadar çok *kendini aldatma* duygusu içerisine girer.³⁰ Bunun sonucu olarak bu olumsuz davranışlar tekrarlarına tekrarlarına olağan hale gelecek, dolayısıyla bir toplumun yanlışları doğruları haline dönüşecektir. Kişi böyle bir davranışla karşı karşıya kaldığında bunu yapıp yapmama hususunda o davranışın ne kadar yaygın olduğuna bakacaktır. Sonunda bahane olarak "herkes böyle yapıyor" diyecektir. Bu durumun cereyan ettiği toplumda anlayış o kadar ileri gider ki evrensel ahlakî norm ve kurallara uymak neredeyse saflık ve uymamak ta

28 Eric Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, London, 1951.

29 Wilhelm Reich, *Dinle Küçük Adam*, (çev.Hüsen Portakal), İstanbul, 1989, s. 63.

30 C.R Snyder, *Collaborative Companions*, s. 42.

gözü açıklık anlamına gelir. Bir otobüse binmede veya başka bir iş hususunda sıraya riayet etmemenin gözü açıklık sayıldığı gibi. Bilhassa bazı anne-babalar çocuklarına sırada beklemeyerek gözü açık olmaları gerektiği şeklinde öğütte bulunmaktadır.

Kendini aldatmanın bir başka yönü de, uyulması gerekli herhangi bir sosyal standardın geliştirilememiş olmasıdır. Böylece, bir davranışın ne kadar olumsuz olduğu ve bu davranıştan ne kadar sorumlu bulunduğu da bilinemez. Sonuçta ise davranışı değerlendirecek bir standart geliştirilemediği için olayın yorumu insanların kendi eğilim ve davranışları doğrultusunda yapılır. Bu da kendini aldatmanın bir başka yolu olarak ortaya çıkar. İnsanlar gerçek performanslarının altında iş yapmaları halinde daha önce bir standart geliştirilmediği için kendisinden altta olan kişilerle kıyaslama yoluyla bir yanlış içerisine düşer. Kişiyi niçin görevini hakkıyla yapmadığı sorulduğunda hemen vereceği cevap başkalarına göre kendisinin yunmuş yıkanmış olduğu savunmasına girecektir. Çünkü o kişinin geliştirmiş olduğu standardı etrafında kendisi gibi devamlı yanlış yapan kimselerdir.

Genel atıf teorisinin verilerine göre,³¹ başımıza gelen olayların birçoğunun temelindeki esas nedeni kendi içimizde arama yerine bunun sebeplerini hep başka yerlerde arama gayretleri içerisine gireriz. Çoğu kez de bu olayların asıl sebeplerini işimize kolay olan yerlerde ararız. Toplumumuzun içerisinde bulunduğu durumu fıkralarında dile getiren büyük mizah ustamız Nasreddin Hoca, bir gün yolda bir şeyler arar. Yoldan geçen bir komşusu Hoca'ya ne aradığını sorar. Hoca da anahtarını kaybettiğini ve onu aradığını söyler. Adamcağız da Hoca'ya yardım olsun diye anahtarı onunla birlikte aramaya başlar. Bir müddet sonra bütün çabalarına rağmen anahtarı bulamayınca adamcağız Hoca'ya, anahtarı tam olarak nerede kaybettiğini sorunca Hoca da, evin içerisinde kaybettiğini söyler. Adam, anahtarı niçin evin dışında aradığını sorunca; Hoca; burası daha aydınlık ta ondan, der. İşte bunun gibi biz de birçok şeyin asıl sebebini olması gerekli yerlerin dışında aradığımızdan dolayıdır ki gerek fert ve gerekse toplum bazında *kendini aldatmaya* girerek olayların asıl sebebini başka yerlere atfederek büyük bir yanlış içerisine girmektediriz. Mesela; Türkiye deki bazı sosyal ve ekonomik çalkantıların sebeplerini hala ısrarla yurt dışındaki politik güç ve çıkar çevrelerine bağlarız. Yine, "Kendi gözündeki odun

31 Bernard Spilka, Phillip Shaver, Lee A. Kirkpatrick, "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1985; 24 (1): 1-20.

parçasını görmez de başkasının gözündeki ufacık çöp parçasını görüyorsun” atasözü de olayların sebeplerini dış dünyaya atfetmedeki marifetimizi belirtmektedir.

Toplumsal ve kültürel değerler açısından az gelişmiş toplumlar daima nostalji ile moral bulurlar. Böyle toplumlarda geçmişle öğünmek ve onunla moral bulmak, içerisinde bulunulan olumsuzlukların farkına varılamaması toplumsal bir aldanmaya götürmektedir. Şu anda İslâm dünyasında var olan bir başka tatmin yolu da Batıyı insani değerler açısından tenkit etme olayıdır. Yani insani değerlerin Batıda yok olduğu Batının aşırı materyalist bir anlayışa sahip olduğu halbuki Doğu İslâm dünyasında ise insani değerlere Batıda olduğundan daha fazla saygı duyulduğu şeklindeki anlayışların da Doğuda insana verilen değerlerin ne kadar aşağıda olduğu gerçeğinden bir kaçış olduğu endişesinden ileri geldiği kanaati ağır basmaktadır.

3. Kendini Aldatmanın Dini İnançla İlişkisi

Kendini aldatmanın din ile ilgisini ilk kez kuran ve bu hususta bir de kitap yazan kişi olan Reverend Daniel Dyke’dir. O’na göre, kendini aldatma içerisinde olan insanlar Allah’ın emirlerini yanlış anlarlar, tövbeden kaçmak için günahların üzerini örtmeye çalışırlar ve yanlış yapılan şeyler için de başkalarını suçlayarak sorumluluktan kaçarlar. Böylece kendi yanlış davranışları din ile birleştğinde çoğu zaman dini kendi yanlış davranışlarının destekleyici tarzda anlamaya çalışırlar.³² Søren Kierkegaard, günahı, kişinin Allah ile olan ilişkisinde çok özel bir yeri olduğunu kabul hususunda ferdin kişiliğini ortadan kaldıran ümitsizliğe düşmek olarak tanımlar.³³

Burada Feuerbach’ın teorisine de değinmek gerekir. Feuerbach’a göre bir kısım insanlar, kendi içlerinde varolan etkinlikleri ve yetkinlikleri inandıkları Tanrı’ya yükleyerek bir anlamda Tanrı’nın kendilerine verdiği öze bürünmekten kaçmaktadır. Böylece, kendi güç ve kuvvetlerinin farkına varamayarak bir anlamda kendi yetenek ve kabiliyetlerini inkar ederler. Kendi yapabilecekleri birçok şeyde kendilerini aciz bir varlık olarak görürler. Bu da onların kendi güçlerinin farkına varmalarına mani olur.³⁴

Freud, insanların dine meyilemelerinde önemli rol oynayan psikolojik faktörlerden, “anlam arama ve kontrol etme” ve “kaygı (anxiety)”nın *kendini aldatma* da

32 M. W. Martin, *General Introductin*, s. 11.

33 Age., s.11

34 L. A. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, (George Eliot Trans.), Harper Toech Books, New York, 1957.

önemli rol oynadıklarını iddia etmektedir. Bu hususların insanlarda bazı yanılsamalara neden olduğunu ileri sürer.³⁵ Freud, “Bir İllüzyonun Geleceği” adlı kitabında Allah inancının bir illüzyon olduğunu ve bunun ise insanın yukarıda adı geçen arzu ve isteklerinin icrası olarak motive bir güç olarak çalıştığını iddia eder.³⁶

Meşhur Alman ilâhiyatçısı H. Küng ise, Freud’un bu iddiasını, özünden çıkmış bir dini şekil olarak kabul eder. Böylece belli sorunlar altında kalan kimseler bu sorunlarının çözümü için dinden ümitle kendini dine vererek sorunun temel nedeninden kaçarak kendi kendini aldatır. Böylece din, çocukluk dönemi tecrübelerine dönüşür ve asıl maksat kaybedilmiş olur, zalim bir üst-şuura dönüşüp Allah bir şeyle değiştirilen bir gösteri haline getirilmiş olur.³⁷

M. Meadow, Watts’a atfen inanç (belief) ve iman (faith) arasındaki farkı açıklarken, yalnız inanca sahip olan insanların bir fanatisizme bürünüp kendisinden hariçtekilerin tamamını reddederek doğrunun sadece kendi söylediği gibi olduğu hususunda ısrar ederek bir çeşit *kendini aldatmaya* düştüklerini söylemektedir. Bunun için iman diye tarif ettiği inanma şeklinin kişiyi diğer insanlara karşı daha anlayışlı olmaya götürmekte ve onların ufkunu açıp doğruların sadece kendi inandıkları olmayıp diğer kimselerin değerlerini de gerçeğin bir başka ifade şekli olarak görüp onlara hoşgörüyle yaklaşımda yardımcı olduğu için *kendini aldatmadan* insanı kurtaracağını ifade etmektedir.³⁸ Bu konuyla ilgili Kuran’ın “Ey Muhammed! Bedeviler: “inandık” dediler, de ki: “İnanmadınız ama bari Müslüman olduk deyin, iman henüz gönüllerinize yerleşmedi”³⁹ ayeti inancın olgunlaşmamış şeklinin insanları yanlışlara götürdüğünü, devam eden ayette ve Kuran’ın diğer birçok ayetinde gerçek inancın inanç esaslarının yanında insanın kendisini ve hatta malını sadece kendi çıkarları için değil de toplumun menfaatine de sunan insan olduğunu belirtir ki bu şekildeki bir iman gelişimi insanı yanlışlardan korur ve onun daha diğer gam olmasında yardımcı olur.

Kendini aldatmaya çoğu kez algılarımız vasıtasıyla düştüğümüzü belirtmiştik. Daha önceki eğilimlerimiz bir şeyi anlamak istediğimiz gibi anlamamıza vesile ol-

35 J. Kellenberger, *The Cognitivity of Religion*, s.119.

36 Sigmund Freud, *The Future of An Illusion*.

37 Hans Küng, *Freud and the Problem of God*, New Haven, CN: Yale University Press, 1979, s. 97.

38 M.J. Meadow, & R.D.Kahoe, *The Psychology of Religion, in Individual Lives*, Harper & Row, Publishers, New York, 1984, s. 191.

39 Necm, 14.

maktadır. Bu konuyla ilgili olarak Kuran'da insanların duyu organlarının kendilerini yanılttığından bahsedilir. Kuran'da Allah'ı inkar *kendini aldatma* olarak nitelendirilmektedir.⁴⁰ İnanmayanların Allah'ı inkarla büyük bir yanılgıya düştüklerini belirtir. "Onlar kördürler görmezler, sağırdırlar işitmezler ve böylece anlayamazlar"⁴¹ derken aslında anlama kabiliyetlerinin önüne set çektiklerini ve bu sebeple de duyu organları vasıtasıyla kendi kendilerini aldattıkları ifade edilmektedir. Süleyman Ateş⁴² Bakara süresinin 7. Ayetinde geçen "kafir" kelimesinin semantik tahlilini yaparken kafirlerin niteliklerini; 'peşin hükümlü, inatlarının, kibir ve gururlarının tutsağı olan insanlar, gönülleri hakka kapalı, basiretleri Si perdeli, Allah'ın sözü ü anlamaz, O'nun nurunu görmez, gururlarından dolayı başları odun gibi kalkık' olarak belirtir. "Kafir" kelimesini burada, önyargıyla hareket ederek yanılgıya düşen birisi olarak görmektedir. Çünkü önyargıyla hareket eden kimsenin objektif değerlendirmelerde bulunması imkansızdır. Bu sebeple insanların yanılgıya düşmelerinde en önemli sebeplerden birisi olan önyargılı tutum ve davranış dini metinleri anlamada da yanılgıya götürmektedir. Hatta bu durum, Hz. Muhammed'e önyargıyla yaklaşanlarda da, Hz Muhammed'in söz ve davranışlarını aynı gözle görme eğilimi içerisinde girdikleri vaki olmuştur. Burada ne söylendiğine değil de daha çok kimin söylediğine bakarak bir yanılgı içerisinde düşüldüğüne işaret edilmektedir. Ayet⁴³ kalplerin ve kulakların mühürlenmiş olması ve gözlerin önüne perdenin çekilmesi olayı somut olarak mühürlenme olmayıp daha ziyade mecazi olarak onların daha önce oluşturdukları önyargılı şema ile olaylara baktıklarını ve gerçeği görmekteşarısız olduklarını belirtmektedir. Bu özelliği de Kur'an hastalık olarak göstermektedir.⁴⁴

Davranışlara yansımayan bir inancın gerçek bir inanç olmadığını bunu böyle sanmanın ise ancak bir aldatılma duygusu olduğunu belirten ayetler de vardır. Ayette "Sizler niçin yapmadıklarınızı söylüyorsunuz"⁴⁵ derken dini inançlarla fiiller arasındaki tutarsızlığın kendi *kendini aldatmak* olduğunu ve gerçek dindarlık olmadığını belirtmek istemektedir. Bu konu Konfüçyus'un deyişinde "Bilmek uygulamaktır" şeklinde dile getirilmiştir.⁴⁶ Yine başka ayetlerde⁴⁷ bazı kimselerin Allah'a ve

40 Bakara, 6-7.

41 Bakara, 18.

42 Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, 1988, C.I. s.104.

43 Bakara, 18.

44 Bakara, 10.

45 Saf, 2.

46 E. Gençtan, *İnsan Olmak*, s. 80.

47 Bakara, 11-15.

ahret gününe inanmanın davranışlarda da görülmesi gerektiği aksi takdirde bunun bir aldatmacadan ibaret olduğu anlatılmaktadır. Sadece sözle inananlardanız denmesinin Kuran'a göre gerçek inanma olmayıp bunun sadece *kendini aldatmadan* öte gidemeyeceğini belirtir. Sosyal psikolojinin en önemli konularından olan tutumlarla ilgili yapılan araştırmalar göstermiştir ki, insanlar, belirli engellemeler neticesinde vermiş oldukları kararların doğruluğu hakkında bilişsel bir denge oluştururlar. İnsanların böyle bir yanılığa düştükleri şu vecizede çok açık bir şekilde dile getirilmektedir. "İnanmış gibi yaşamazsanız yaşadığınız gibi inanırsınız". Burada insanların davranışlarını makulleştirdikleri ve bu konuda dikkatli olmaları gerektiği belirtilmektedir.

Bu husus İncil ayetlerinde şu şekilde dile getirilir: "Günahımız yok dersek, kendimizi aldatırız ve içimizde gerçek olmaz". "Ama günahlarımız itiraf edersek, güvenilir ve adil olan Tanrı, günahlarımızı bağışlayıp bizi her türlü kötülükten arındıracaktır". "Günah işlemedik dersek, Onu yalancı durumuna düşürmüş oluruz ve Onun sözü içimizde olamaz"⁴⁸. "Tanrı sözünü yalnız duymakla kalarak kendinizi aldatmayın, bu sözün uygulayıcıları da olun". "Bir kimse sözün dinleyicisi olup da uygulayıcısı olmazsa, aynada kendi doğal yüzüne bakan adama benzer". "Adam kendini görür, sonra gider ve nasıl bir kişi olduğunu hemen unuttur". "Oysa mükemmel yasaya, özgürlük yasasına yakından bakan ve ona bağlı kalan, unutkan dinleyici değil de etkin uygulayıcı olan adam, yaptıklarıyla mutlu olacaktır". "Kendini dindar sanıp ta dilini dizginlemeyen kişi kendini aldatır". Böylesinin dindarlığı boştur"⁴⁹.

Bu anlayış günlük hayatın akışının her safhasında çok yaygın bir şekilde görülmektedir. Özellikle de iş hayatında en sık rastlanan bir hastalıktır. Her tüccar kendisinin doğru ticaret yaptığına inanır. Amerika'da yapılan araştırmalarda iş adamlarının birçoğunun kendilerinin normalden daha ahlaklı olduğunu düşündükleri ortaya çıkmıştır.⁵⁰ Halbuki bu inancını davranışlarında görmek çoğu kez mümkün olmaz. Bu yanlış davranışının bir şekilde doğru olduğuna kendisini inandırmaya çalışır. Bu kişi ya vergi kaçırıyordur veya müşterisine fahiş fiyattan mal satmaktadır. Buna rağmen kendisini Allah indinde veremeyecek bir cevabının olmadığını, bir şeyler

48 Yuhanna'nın Birinci Mektubu, 8-10.

49 Yakup'un Mektupları, Bölüm, I, 22-25.

50 D. G. Myers, Malcolm A. Jeeves, *Psychology; Through the eyes of faith*, Leicester (U.K), 1991, s. 130.

olmuşsa da onun da kendi dışarısındaki sebeplerden kaynaklandığına kendisini inanır. Fakat ayetlerde belirtildiği gibi hala kendisinin gerçek bir mümin olduğuna inanır. Bazı kimseler, dini, sadece ibadetler, kimileri sadece inanç esasları olarak tek boyutlu görmektedir. Bunun neticesinde dini hayatı günlük sosyal hayatın dışında tutarak, (trafik kurallarına uymanın dinle ilişkisini görmezlikten gelme gibi) kanun ve kuralları kolayca ihlal etme şeklinde ortaya çıkan sosyal düzenin bozulmasına götürecektir davranışların vuku bulması mümkün olmaktadır. Bu gayri ahlaki davranışını da dinle alakası olmayan sıra dışı bir davranış olarak algılayarak, sosyal düzeni bozucu davranışlarda kolayca bulunabilmektedir. Dinin sadece tek boyutlu olarak anlaşılması neticesinde bazı ibadetleri yapmış olmak, bir kısım insanlarda dinde mükemmeliyete erişmiş izlenimi vermekte, diğer bazı sosyal ve ahlaki normlara aykırı davranışlarının bununla üzeri örtülmeye çalışılmaktadır. Böylece belli dini ibadetler yanlışların önüne maske olarak kullanılmaktadır.

Kültürel ve ekonomik kalkınmışlığına sağlayamamış geleneksel toplumlarda dinin ne olduğu hususundaki tartışmaların yerli yerine oturmamış olması ve bu konuda bir standardın geliştirilememiş olması, neticede dinin özü hususunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Böyle toplumlarda din bazı ihtiyaçların karşılanmasına yönelik olarak kullanılan bir araç konumuna düşmektedir. Böyle durumlarda din olması gerekli ana mecrasından çıkarak ya politik veya ekonomik çıkarlar doğrultusunda kullanılmaktadır. Böylece, dini, kimileri bir ekonomik sistem olarak, kimileri ise bir siyaset aracı olarak algılamaktadırlar.

İnsanlar üstesinden gelemeyecekleri olaylarla mücadelede kendi kendilerini incitmemek için bazen sorumluluk duygusundan kaçma eğilimi içerisine girerler. Bunun en çarpıcı örneğine İslâm mezheplerinden Cebriye'de rastlanmaktadır. Bu mezhepteki sıkı kaderci anlayış insanların sorumluluktan kaçmaları hususunda çok çarpıcı bir örnektir. Böylece bütün olayların kaynağı Allah olarak görülmektedir. "İyi insanlar kötü davranışlardan sorumlu tutulmazlar" anlayışı çerçevesinde, bu husus bazı kişilerde sorumluluklardan kaçıp olayın nedenini kadere bağlayarak kendi ösuygularını kurtarma işlevi görmektedir. Bu durum daha çok olayların olumsuz sonuçlarının sorumluluğundan kaçma şeklinde görülür. Mesela, sınavda başarısız olan bir öğrenci suçu daha çok kendi dışında; ya sınav sorularının anlaşılmalığına veya öğretmenin kendisine önyargılı davrandığına atfeder. Bunun için "iyi notu öğrenci alır kötü notu ise öğretmen verir" sözü bunu açık bir şekilde dile getirmektedir. Bu mesele yurdu-muzda daha çok vahim nitelik taşıyan olaylarla ilgili olarak, doğal afetler ve trafik kazalarında, daha çok ölümle sonuçlananlar, kaderin bir cilvesi gereği meydana geldiği inancıyla insanlar sorumluluktan kaçmak suretiyle bu üzücü olayı Allah'ın takdiri

olarak algılayarak bir anlamda psikolojik tatmine çalışırlar. Bazen de bu sorumluluğu kendimize değil de yine kendi kanımız ve damarlarımız içerisinde dolaşan bir şeytan veya nefse yükleyerek sorumluluktan kaçırız. Şeytan ve nefse bütün kötü davranışları affetmek için kullanılan en iyi bir makam rolü verilir. Bu şekil inancın gelişmesi (sorumluluğu dış güçlere yükleme alışkanlığı, (attribution responsibility) geri kalmış toplumlarda daha çok görülmektedir⁵¹. Neticede, kişi kendisini suçsuz hissedecek, kendi davranışlarından sorumluluk hissetmeyecektir. Böylece *Kendini aldatma* kavramı çok iyi ve etkili bir problem çözme makinesi olarak çalışmaktadır. Ünlü Hint düşünürü Buda der ki: “Hayat gerçekten zordur” işte bu zorluk anlaşılırsa o zaman hayat kolaylaşır. Aksi takdirde insan, hayatın zorluğunu unutarak gerçeklerden kaçır ve böylece gerçeklerden kaçarak hayatı kendisine daha da zor hale sokar. Böylece kendimizi kandırmanın kurbanı da yine kendimiz oluruz. Hülasa olarak, ‘olumsuz sonuçlar için kişisel sorumluluk duygusu azaldıkça o denli *kendini aldatmaya* düşülmüş olur’⁵².

Kendini Aldatmadan Kurtulma Yolları ve Dini İnancın Rolü

Bilinçli ya da bilinçsiz yaptığımız bütün *kendini aldatma* şekillerinin hepsi de insanın kendisini anlamasına engel olurlar. Böylece, bireyin kendisi, kendini anlamasının en büyük engeli durumuna düşmektedir. *Kendini aldatmanın* üstesinden gelmenin en önemli ve etkili yolu da kendimizi anlamaktan (self-understanding),⁵³ kendi içsel değerlerimizin farkına varmaktan geçer. Çünkü, insanın kendi doğasına yabancılaşması *kendini aldatmasına* yol açacağından insanın kendi yeteneklerini iyi anlaması, o kişiyi kendi hatalarını rasyonelleştirmesinden de kurtarır ve objektif olarak kişinin kendi kişisel güç ve zayıflıklarının farkına varmasına yardımcı olur.⁵⁴ İnsan tabiatını ve onun eğilimlerini ne derece iyi öğrenirse kendisi için iyi ve kötü-nün ne olduğunu o kadar kolay anlar, kendini mutlu ve verimli kılar ve kendisinin güçlü potansiyelini daha etkili bir şekilde ortaya koymuş olur. Çünkü, insan yaratılışı itibarıyla kötüye değil ya nötr veya iyiliğe meyillidir.⁵⁵ İnsan kendi kendisini

51 J. Kenneth Gergen, “The Ethnopsychology of Self-Deception” ed. Mike W. Martin, *Self Deception and Self Understanding*, University Press of Kansas., New York, 1985, s. 239.

52 C.R. Snyder, *Collaborative Companions*, s. 41.

53 Mike W. Martin, *General Introduction*, s.1.

54 G. W. Allport, *Personality; A psychological interpretation*, Jarrold and Sons, Norwich, 1949, s. 421.

55 A. Malsow, *Toward a Psychology of Being*.

serbestçe ifade ettiği, iç güdüleri ve tabiatı bastırılmadığı ve inkar yoluyla reddedilmediği zaman, *kendini aldatmadan* uzaklaşmış olur. Bunun için de kişinin kendisi hakkında doğru bilgilere varması gerekiyor. Duygu, düşünce ve davranışlar arasında tutarlı bir ahenk olması insanın kendi kendisini iyi tanımasından geçmektedir.

Nietzsche ve Kierkegaard'a göre sağlam bir kişilik ancak bağımsız bir şekilde yaşanan kişisel yaşamlarda ortaya çıkar. Nietzsche bunu geçmişini aşan geleceğini yaratan eylemci, sanatsal ve entellektüel yaşamda,⁵⁶ Kierkegaard ise bunu ahlaki ve dini yaşamda⁵⁷ görür. Bu yaşam tarzlarını da açık bir şekilde ferden kendi kendisini anlamasına (self-understanding) bağlar.

Nietzsche'nin işaret ettiği gibi, insanın kendisini kabullenmedeki hatası, o kişinin kendisini aldatmasına sebep olur. Psikanalitik teoriye göre kişi kendi iç benliğine derin bir sondajlama ile ancak kendisini öğrenebiliyor. Aksi takdirde ne olduğunu bilemeyen bir kişi ne olması gerektiğini de bilemez. Geleceği için herhangi bir plan ve proje yapamaz. Hedefin doğru tayini için halihazırda bulunulan konumun iyi bilinmesi şarttır.

Varoluşçu filozof Heidegger de insanın *kendini aldatmaması* için onun esenlik durumuna erişmiş olmasını şart koşar. Esenlik durumuna erişebilmesi için de aklın tam gelişmişlik durumuna erişmesiyle mümkün olabileceğini belirtir. Aklın da bu duruma erişebilmesi için gerçeği olduğu gibi kavrayarak narsisizmden kurtulmasıyla mümkün olabileceği savunulur.⁵⁸

Hümanist psikolojinin önemli temsilcilerinden biri olan Amerikalı A. Maslow, zihnen sağlıklı kimselerin önemli özelliklerinden olarak şunları görür. 1-Gerçeği olduğu gibi görme üstünlüğüne sahiptir, 2-kendini ve diğer insanları tabii haliyle kabul eder⁵⁹. Maslow daha çok kendisini gerçekleştiremeyen kişilerin bu şekilde bir *kendini aldatmaya* düşeceklerini kaydetmektedir. Kendisini gerçekleştirenlerin ise böyle bir hatadan kurtulacaklarını söyler⁶⁰. Kendisini gerçekleştirmiş kişilerin özelliklerinden birisi de onun görüşlerinde açık, gerçekleri görmeye de daha kabiliyetli olmasıdır⁶¹. Bu da güçlü bir benlik duygusuyla mümkündür. Böyle bir benliğin

56 İsmet Zeki Eyüboğlu, *Nietzsche; Eylem ödevi*, İstanbul, 1991, s. 54-87.

57 Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme; Diyalektik lirik*, (çev. N. Ekrem Düzen), İstanbul, 1990, s. 48-59.

58 E. Fromm, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, (çev. İlhan Güngören), İstanbul, 1981.s. 35.

59 A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, s. 26.

60 Age., s.26.

61 Age, s. 157.

gelişmesi için de E. Erikson'un bir benlik gelişim modeli olan psiko-sosyal gelişim modeline göre, kişinin annesinden doğduğu andan itibaren her dönemde ortaya çıkan benlik gelişimi, içerisinde yaşamış olduğu bütün dönemlerde sosyal çevre tarafından hep destek görmesi ve Abraham Maslow'un modeline göre de her döneme karşılık gelen temel ihtiyaçların karşılanması dengeli bir benlik gelişim için temel şart olarak görülmektedir. Bu durumun bir milletin hayatına da aynen uyarlanması mümkündür. Devletlerin de sağlıklı bireylerden oluşan bir toplumu oluşturabilmesi de ancak bu hususların yerine getirilmesiyle mümkün olur.

Ahlaki ve zihinsel olarak sağlıklı bir şekilde gençlik çağına erişmiş kişilerden ancak doğruluk, söze sadakat, dürüst ve değerli kimselere saygı, yardım etmeye ve affetmeye hazır, ferdi veya karşılıklı bağımlılık durumlarında ise mesuliyeti kabul etme, karşılıklı alış verişte dürüstlük, diğer insanların haklarına saygılı, demokratik yapıya sahip bireyler yetişebilir. Bütün bu değerlere inanan bu değerlerle hareket eden insanın öz benliği aktif haldedir. Bu ben bayağı oranda tahribata uğramazsa objektif düşünce yapısına da hakim olur. Onlar ne fazla büyütürler ne de olduğundan küçük gösterirler. Zamanını iyi kullanmaya dikkat eder ve başka amaçlar için de cesaret bulurlar. Başkalarının duygu ve düşüncelerine karşı saygılı olurlar. Eğlenceyi, başarıyı ve özgürlüğü sever. Milli benliklerinin yanında kendi benliklerine de sahip olurlar⁶².

Dinin insan benliğinin geliştirilmesi konusundaki rolüne gelince, dinin de insanın kişilik gelişmesinde önemli bir fonksiyon icra ettiği bilinmektedir. Psikolojinin bize vermiş olduğu ampirik verilere göre, kişinin kendisini özgüvende hissetmesi, kendini değerli görmesi onun olumlu kişiliğinin gelişmesinde önemli rolü olduğunu, düşük özgüvenin ise birçok kötülüğün kaynağı olduğunu göstermektedir. Kuran'ın birçok yerinde insanın çok değerli bir varlık olduğundan bahseder.⁶³ Onun bu özelliklerini geliştirip yaşamasını ister. Ancak, bu sayede dünyadaki gerçek yerini alabileceğini öğütler. Meşhur Pakistanlı düşünür M. İktbal, dini inancın insan benliği için çok önemli olduğunu ifade eder. İncanın insanın kişiliğini bulmasında, bu evrende gerçek yerinin tespitinde ona yardım ettiğini ve bu sayede çevresine hakim olmasını sağladığını belirtir. Maslow'a göre dini ve mistik tecrübe yaşayan ve bunun yanında insani değerlere de sahip kimsenin böyle bir aldatmaya düşmeyeceğini belirtir. Çünkü bu tecrübe ve değerler insanın kendisini gerçekleştirmede

62 J.King-Farlow, D. Bosley, *Self-Formation and the Mean*, s. 213.

63 İsra, 70.

ve hem kendi benliği ile ve hem de çevresiyle entegrasyonunda vazgeçilmez unsurlar olarak yer alır. İbn-i Arabî⁶⁴ tasavvufu, insanın kendisini gerçekleştirecek İnsan-ı Kamil seviyesine yükselmesi olarak belirtir. Bu konuyla ilgili olarak Kuran'da⁶⁵ geçen ve insana verildiği belirtilen "emanet" kelimesi "sorumluluk duygusu, özgür irade, aşk, insanın olgunlaşmış tamlama gücü" olarak yorumlanmıştır⁶⁶. Bu husus Maslow'un ihtiyaç hiyerarşisi teorisinin en yüksek mertebesi olan kendini gerçekleştirme ile uyum içerisinde. Kendisini gerçekleştirmiş olan bir kişinin en önemli özelliklerinden birisi de gerçekleri olduğu gibi algılayıp herhangi bir yanılgıya düşmemesidir, insanın kendisini bulması olayıdır⁶⁷ İnsan-ı Kamil'in temel özelliği de budur.

Bu konu, ayrıca hadisi kutsi diye bilinen "Kendini bilen Rabbin bilir" sözünde dile getirilmiştir. Bu konuyla ilgili olarak M. İkbâl, dini tecrübenin aslında insanın kendi özüne inmiş tecrübesi olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Bu sözler açıkça göstermektedir ki dini bilgi ile kendini bilme ve tanıma arasında bir ilişki vardır ve bu ilişki de apaçık bir benlik bilgisidir. Kişinin doğru bir dini bilgi ile donanmasının onun hem kendisini hem de dininin özünün ne olduğunu tanıma hususunda bir yanılgıdan kurtulacağını belirtmektedir. Bu sayede de dini kimliğini bulmuş kişi, bu benlik sayesinde artık çevresine hakim olma duygusu içerisinde, olayların sebeplerini izah konusunda kendini aldatarak savunma durumuna geçip sebepleri kendi dışında arama duygusuna kapılmayacak, Allah'ın bu dünyadaki halifesi olma şuru içerisinde elinden geldiğince bütün olanlardan kendisini sorumlu tutarak daha değişimci bir ruh içerisinde çalışacaktır.

Ayrıca, İslâm'ın insanlara bildirmiş olduğu insanlar arası ilişkileri düzenleyen ahlaki norm ve kurallar onlar için bir standart ortaya koyar ki bu da onların gerçekleri kaybetmemelerinde bir klavuzluk yapmış olur. Peygamberlerin geliş nedenini de burada aramak mümkündür. Böyle durumlarda toplumlar uyması gerekli doğruları kaybetmeleri neticesinde bir kendi kendilerini aldatma durumuna düşmüşlerdir. Böyle durumlarda peygamberler onların doğru yolu bulmalarına yardımcı olmuştur.

Batılı psikologlardan H. Moll G.Allport'a atfen, kişiliğin olgunlaşması hususundaki dinin önemini, 'bir kimsenin dini, onun doğru olduğunu bildiği yüksek bir makam bulmasıyla kişiliğinin tamamlanması ve geliştirmesi için onun atacağı nihâî

64 Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, çev.Nuri Gencosman, MEB., İstanbul, 1990, s. 22-36.

65 Ahzab, 72.

66 Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, İstanbul, 1982, s. 168.

67 Richard D. Gross, *Psychology*, s. 904.

bir hedef' olarak belirtir.⁶⁹ Dini, kolektif alt bilincin bir arketipi olarak gören Jung, dinin yüzeysel yaşanmasını derinliğine inilememesinin onda aldanmalara sebep olacağını belirtir. Eğer bilincin bu derinliğinde var olan Tanrı imajı bütün güzelliği ile yaşanamaz engellenir içimindeki gerçek yerine yerleştirilemezse, Tanrının bu yüce yerini Tanrılaştırılan başka bayağı arzular alır ki bu da insan için onulmaz yaraların açılmasına sebep olur. Bilinç altının sesine kulak verilir din gerçek yerine yerleştirilirse bu durum insanı din adına birçok aldatmadan kurtarır.⁷⁰ Dolayısıyla neticede, .E. Fromm'un insan tabiatına uygun görmediği otoritariyan bir din anlayışından ziyade, insani değerlerin yüceltildiği bir dini tecrübe gerçek benliğin tecrübe edilmesine yardımcı olur. Böylece, kişilik gelişmesiyle paralel bir dini gelişme ancak, kişiyi düşeceği yanılgılardan kurtarabilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Allport, Gordon W., *Personality; A psychological interpretation*, Jarrold and Sons, Norwich, 1949.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İstanbul, 1989.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Nietzsche; Eylem ödevi*, İstanbul, 1991.
- Feuerbach, L. A., *The Essence of Christianity*, (George Eliot Trans.), Harper Toech Books, New York, 1957. Fordham, Frieda, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, (çev. Aslan Yalçın-ner), İstanbul, 1983).
- Freud, Anna, *Ego ve Savunma Mekanizmaları*, (çev. Yeşim Erim), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1989.
- Freud, Sigmund, *The Future of An Illusion*, (çev. W. D. Robson-Scott), London, 1928.
- Fromm, Eric, *Psychoanalysis and Religion*, London, 1951.
- Fromm, Eric, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, (çev. İlhan Güngören), İstanbul, 1981.
- Gençtan, E., *İnsan Olmak*, İstanbul, 1989.
- Gergen, J. Kenneth, "The Ethnopsychology of Self-Deception", ed M. W. Martin, *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985, s. 228-243.
- Gilbert, Daniel T. & Joel Cooper, "Social Psychological Strategies of Self-deception", ed M. W. Martin, *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985, s. 75-94.
- Gross, Richard. D., *Psychology; The science of mind and bahaviour*, İkinci baskı, London, 1995.

68 M. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, 1984, s. 46.

69 H. Mol, *Identity and the Sacred; A sketch for a new social-scientific theory of religion*, Basil Blackwell, Oxford, 1976 s. 146.

70 F. Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, s. 120.

- Horney, Karen, *Günümüzün Nevrotik İnsanı*, (çev. a. Erdem Bagatur), Yaprak Yay., İstanbul, 1986.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. Ahmet Asrar), İstanbul, 1984.
- İncil, (çev. Yeni Yaşam Yayınları), İstanbul, 1985.
- James, W., *The Varieties of Religious Experiences*, Penguin Books, U.S.A., 1985.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, 6. basım, İstanbul, 1985.
- Kellenberger, J., *The Cognitivity of Religion; Three perspectives*, The Mcmillan Press, London, 1985.
- Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme; Diyalektik lirik*, (çev. N. Ekrem Düzen), İstanbul, 1990.
- King-Frlow, J. & Richard Bosley, "Self-Formation and the Mean; Programmatic Remarks on Self-Deception", ed M. W. Martin, *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985, s. 195-220.
- Kipp, D., "Self-Deception, Inauthenticity and Weakness of Will" ed M. W. Martin, *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985, s. 261-283.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986.
- Küng, Hans, *Freud and the Problem of God*, New Haven, CN: Yale University Press, 1979.
- Martin, M. W., "General Introduction", ed M. W. Martin, *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985, s.1-27.
- Martin, M. W., "Introduction" to part II. ed M. W. Martin, *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985, s. 70-74.
- Martin, M. W., "Introduction" to part IV. ed M. W. Martin, *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, New York, 1985 s. 222-228.
- Maslow, A., *Toward a Psychology of Being* (2. Basım), U.S.A., 1968.
- Meadow, M.J. & R. D. Kahoe, *Psychology of Religion, Religion in individual lives*, Harper & Row, Publishers, New York, 1984.
- Mol, Hans, *Identity and the Sacred; A sketch for a new social-scientific theory of religion*, Basil Blackwell, Oxford, 1976.
- Muhyiddin-i Arabi, *Fusûs ül-Hikem*, (çev. Nuri Gencosman), MEB., İstanbul, 1990.
- Myers, David G. & Malcolm A. Jeeves, *Psychology; Through the eyes of faith*, Leicester (U.K), 1991.
- Myers, David G., *Exploring Social Psychology*, McGraw Hill Inc. New York, 1994.
- Peck, M. Scott, *The Road Less Travelled; A new Psychology of Love, Traditional values and spiritual growth*, Guild Publishing, London, 1990.
- Reich, Wilhelm, *Dinle Küçük Adam*, (çev. Hüsen Portakal), İstanbul, 1989.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, (çev. Ender Gürol), İstanbul, 1982.
- Snyder, C. R., "Collaborative Companions: The relationship of Self Deception and Exuse Making", ed. Mike W. Martin, *Self Deception and Self Understanding*, University Press of Kansas., New York, 1985, s.35-51.
- Spilka, Bernard, Phillip Shaver, Lee A. Kirkpatrick, "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1985; 24 (1): 1-20.
- Turner, Bryan S., *Religion and Social Theory, A Materialist Perspective*, London, 1983.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

“Mübhematü'l-Kur'an” ve İmamiyye Şiası

Mustafa ÖZTÜRK *

Bilindiği gibi Allah (c.c.) Kur'an'ı Kerim'i Arapça olarak indirmiş, muhataplarına Arap dilinin imkan sınırları çerçevesinde hitap etmiştir. Bu itibarla O, insana yönelik hitabında, vahyin ilk ve doğrudan muhatapları olan Arapların konuşup anlaştıkları dile özgü teşbih, mecaz, kinâye, istiâre gibi belagat üsluplarını kullanmıştır. Kuşkusuz bu da hitapta ifade zenginliği sağlamasının yanı sıra bazı kapalılıkları da beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan, Allah Kur'an'da az sözle çok anlam ifade etme gibi müciz bir anlatım tarzı seçmiş ve bu cümleden olmak üzere çoğunlukla yer, zaman, kişi adlarını, açıkça zikretmek yerine, ism-i işaret, ism-i mevsul gibi edatlar kullanmak suretiyle mübhem bırakmıştır. Ancak, müslümanların Kur'an'ı anlamaya yönelik olağanüstü ilgilerinin bir sonucu olarak mübhem bırakılan bu lafızlar öteden beri merak konusu olmuş ve söz konusu lafızların medlullerini tayin hususunda yoğun gayretler sarfedilmiştir.¹ Nitekim, parçacı/atomistik yaklaşımın

* *Arş. Gör.*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

1 Bu bağlamda Tâbiîn alimlerinden İkrime (ö. 105/723)'nin, Nisâ suresi 100. ayetteki, Allah ve Resûlü için hicret eden ve sonra kendisine ölüm gelen kişinin kim olduğunu öğrenmek için tam on dört yıl harcadığına dair nakledilen rivayet, mübhemâtın tayini konusunda sarfedilen gayretlerin boyutunu göstermesi bakımından oldukça manidardır. Bkz. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Beyrut, ts., I, 155.

esas alındığı geleneksel tefsir metodunda² Kur'an'ın hemen her kelimesinin, her cümlesinin Arap dili açısından ifade ettiği anlamının yanında, bütün medlullerinin de açıklanmasına son derece itina gösterilmiş ve bu çerçevede, ifadelerin medlulleri, ister ahiret hayatı ile alâkalı olsun, ister akılla ve sâir bilgi edinme vasıtalarıyla anlaşılacak nitelikte olsun, her ifade biriminin nesnel dünyasındaki karşılıkları bulunup tespit edilmeye çalışılmıştır.³ Nitekim, Kur'an'daki zamirlerin, ism-i işaretlerin ve ism-i mevsullerin hangi şeylere ve hangi şahıslara râcî olduğunu tayin etmeyi amaçlayan *Mübhemâtü'l-Kur'an* ilmi de sözü edilen gayretlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve tarihsel süreç içerisinde birçok alim bu konuya dair müstakil eserler kaleme almıştır.⁴

Ancak burada hemen şunu belirtelim ki, Kur'an'daki mübhemâtı belirlemeye yönelik bu çabalar salt bir merak konusu ya da merakı tatmin olgusuyla sınırlı kalmamıştır. Dahası, tarihsel süreçte olabildiğince istismar edilen bu konu, kendilerini İslâm dairesi içerisinde addeden itikâdi, siyasi nitelikli çeşitli mezheplerin, savundukları tezlere meşrûiyet platformu oluşturma bağlamında en sık başvurdukları bir tashih mercii haline dönüşmüştür.

İşte bu mülâhazalardan hareketle, bu makalede öncelikle *Mübhemâtü'l-Kur'an* ilminin genel bir çerçeve içerisinde değerlendirilmesi yapılacak; ardından da İmâmiyye Şiâsi örnekleminde bu konunun istismar boyutu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. “Mübhemâtü'l-Kur'an” Konusuna İlişkin Mülâhazalar

İf'al bâbından ism-i mef'ul olan “mübhem” kelimesi sözlükte, kapalı olmak, görevden almak ve toprağın *bühmâ* adındaki otu (kedi otu) bitirmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Kelimenin konumuzla ilgili olan ilk anlamı çerçevesinde Râğib el-İsfehânî (ö. 502/1108), her ne kadar hissedilse bile zor algılanan, akılla bilinmekle

-
- 2 Geleneksel tefsir metodunun genel karakteristikleri üzerine eleştirel bir değerlendirme için bkz. Muhammed Bağır es-Sadr, *Kur'an Okulu* (çev. Mehmet Yolcu), İst., 1987, s. 7 vd. Kur'an'daki her kelimenin çoğu zaman bağımsız bir birim olarak ele alındığı ve Kur'an'ın baştan sona bu yöntemle tefsir edildiği geleneksel tefsir anlayışını Montgomery Watt “Atomcu tefsir” olarak nitelermektedir. Bkz. Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (çev. Mehmet S. Aydın), Ankara, 1982, s. 110-111.
 - 3 Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri)*, İst., 1996, s. 91.
 - 4 Mübhemâtü'l-Kur'an'a dair yazılan eserler için bkz. Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İst., 1991, s. 196-197.
 - 5 İbn Manzûr, Cemâliüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Mısır, ts., XIV, 323; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İst., 1304, IV, 195.

birlikte zor anlaşılan her şeye ‘mübhem’ adı verildiğini belirtmektedir.⁶ Cevherî (ö. 393/1002) de müşkil, muğlak ve içinden çıkılmayan her iş ve probleme ‘mübhem iş’ dendiğini kaydetmektedir.⁷

Bu tariflerden, ‘mübhem’ kelimesinin muğlak, çözümlenmesi zor ve problem arzeden her şeye atfedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mübhemâtü'l-Kur'an'ın tefsir usûlündeki tanımlaması da bu anlam örgüsü içerisinde geliştirilmiş ve *Kur'an-ı Kerim*'de kapalı bırakılan, yani açıkça anlaşılmayan ve belirli olmayan bazı kelimeleri konu edinen bir ilim olarak tanımlanmıştır.⁸ Bu tanımlamada yer alan “bazı kelimeler” ibaresiyle de ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimler, belirsiz zaman zarfları, belirsiz mekan zarfları ve belirsiz miktar bildiren kelimeler kast olunmuştur.⁹

Kur'an'daki mübhemleri belirlemeye yönelik gayretlerin tarihi, Sahabe ve Tâbiîn dönemine kadar uzanmakla birlikte, bu konuda ilk eser veren Süheylî (ö. 581/1185)'nin hicrî VI. asırda yaşamış olmasından hareketle, bu ilmin diğer Kur'an ilimlerine nisbetle daha geç bir dönemde tedvin edildiğini söylemek mümkündür.¹⁰ Ancak her ne kadar geç dönemde tedvin edilmiş olsa da, mübhemât ilminin mercii, salt nakle inhisar edilmiş ve bu konuda şahsi görüş ve kanaate kesinlikle yer olmadığı belirtilmiştir.¹¹ Nakle dayanması bakımından “Esbâb-ı nüzul” ile büyük ölçüde örtüşen bu ilim dalı, vahyin inişine sebep teşkil eden hadiselerin oluş tarzının ayrıntılı bir şekilde anlatılması gibi bir amaca matuf olmaması bakımından Esbâb-ı nü-

6 Râgıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İst., 1986, s. 82.

7 Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luğa (es-Sihâh)*, Beyrut, 1979, V, 1875.

8 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İst., 1973, I, 120; ayrıca bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1983, s. 186; Yaşar, Hüseyin, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler (Mübhemâtü'l-Kur'ân)*, İst., 1997, s. 91; Turgut, a.g.e., s. 194.

9 Serinsu, Ahmed Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Önemi*, İst., 1994, s. 156. Tanım kapsamındaki kelimeler hakkında geniş bilgi için bkz. Albayrak, Halis, “*Mübhemâtü'l-Kur'an İlimi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*”, A.Ü.İ.F. Der., Sayı: XXXII, Ankara, 1992, s. 156-157; Yaşar, a.g.e., s. 28 vd.

10 Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İst., 1998, s. 162. Süheylî'nin bu eseri yazmasından asırlar önce Esbâb-ı Nüzul'de Buhârî'nin şeyhi Ali b. El-Medîni (ö. 234/843); Garîbü'l-Kur'an'da Ebû Ubeyde (ö. 209/824); Nâsîh-Mensuh'ta Ebû Ubeyd (ö. 230/839); Müşkil ve Mecaz konusunda İbn Kuteybe (ö. 276/889); İ'câz konusunda Muhammed b. Yezîd el-Vâsıtî (ö. 306/918); İ'râbü'l-Kur'an konusunda da Muhammed b. Saîd el-Hüfî (ö. 340/951) müstakil eserler telif etmişlerdir. Bkz. Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, İst., ts., s. 121-122; Kattân, Mennâ Halil, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1993, s. 12-13.

11 Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., II, 185.

zul ilminden farklılık arzeder. Zira mübhemât ilminde esas amaç, yalnızca mübhem addedilen kelimelerin medlullerinin belirlenmesi olup, nüzul sürecindeki hadiselerin oluş tarzlarının, fikirlerin, kavramların ya da muhataba verilecek mesajların izah edilmesi gibi konular bu ilmin amaç kapsamına girmemektedir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, bu ilmin yegane amacı; şahıs, grup, eşya ve hayvan isimlerinin belirlenmesi, coğrafi bölge adlarının tespiti, sayı ve miktarla ilgili belirsizliklerin giderilmesinden ibarettir.¹² Şu halde, Kur'an'ın bütünlüğü ve bu bütünlük içinde her fırsatta evrensel hedeflerin ön plana çıkarıldığı gerçeği göz önüne alındığında, Mübhemât ilminin, Kur'an'ın nâzil olduğu tabi bağlamın tespitine yönelik bazı tarihsel materyaller ihtiva etmesinin dışında büyük ölçüde önemsiz ayrıntıların tespit ve tayin amacı üzerine inşa edilmiş bir ilmî disiplin olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte tefsir usûlü ve ulûmü'l-Kur'an'la ilgili kaynaklara baktığımızda Kur'an'daki mübhemlerin zikrediliş sebeplerine ilişkin oldukça tatminkar ve Kur'an'ın bütünlüğüne uygun açıklamaların yer aldığını görmekteyiz. Sözelimi, Fatiha suresi 7. ayette "Allah'ın nimet verdiği kimseler" ifadesindeki mübhemliğin Nisâ suresi 69. ayetiyle belirlenmesi¹³ örneğinden hareketle, mübhem zikredilmesinden maksadın, ifade zenginliğinin sağlanması şeklinde ortaya konulan görüş oldukça makuldür.¹⁴ Keza bu bağlamda, mübhem tayininde kayda değer bir fayda bulunmadığı ve mübhem ifadelerde esas itibariyle umumi mananın gözetildiği¹⁵ şeklinde ileri sürülen sebepler de Kur'an'ın bütünlüğüne ve muhataplarına işaret ettiği evrensel hedeflerle örtüşmektedir. Ne var ki, sebepleri belirleme noktasında gösterilen bu müspet anlayış, mübhemleri belirleme hususunda tam tersine dönmüştür. Diğer bir ifadeyle, mübhemât konusunda usûl açısından ortaya konulan prensipler, tefsir sürecinde kayda değer bir fonksiyon icra etmemiş/edememiş; daha doğrusu, özellikle rivayet yoğunluklu klasik tefsirlerde, usûlde belirlenenin tam aksi bir yöntem izlenmiştir.

Bütün bunlara ilaveten, mübhemâtın tayini konusunda yegane ölçüt kabul edilen nakillerin kaynak itibariyle ne kadar sıhhatli oldukları da ayrı bir tartışma konusu-

12 Albayrak, a.g.m., s. 162.

13 Fatiha suresi 7. ayette "Allah'ın nimet verdiği kimseler" ifadesindeki mübhemlik, Nisâ suresi 69. ayetteki "Her kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği Peygamberler, sıddıklar, şehidler ve salih kimselerle birlikte dirler" ifadesiyle açıklanmıştır.

14 Bkz. Suyûtî, a.g.e., II, 185.

15 Bkz. Zerkeşî, a.g.e., I, 159.

dur. Her ne kadar mübhemîn tayininde nakle başvurmak gerektiği ve bu konuda kişisel kanaatlere yer olmadığı bir ilke olarak kabul edilmiş olsa da, rivayet tefsirlerinde mübhem kelimelerin tayinine ilişkin aktarılan bilgilerin kâhîr ekseriyetinin Hz. Peygamber'den ziyade Sahabeden, özellikle de Tâbiîn alimlerinden nakledilmiş olması,¹⁶ mübhemâtın belirlenmesinde şahsi görüş ve kanaatlerin hatırı sayılır bir yer işgal ettiğini düşündürmektedir. Kaldı ki, tefsir usûlünde, Sahabe ve Tâbiîn alimlerinden nakledilen tefsir rivayetlerinin kaynak değeri taşıyıp taşımadıkları yönünden kritiğe tabii tutulup tartışıldığı da bilinmektedir.¹⁷ Bu tartışmanın, bilhassa Tâbiîn rivayetlerine yönelik boyutunun temelinde, büyük olasılıkla İsrâiliyyât'ın Tâbiîn döneminde revaç bulup,¹⁸ geniş ölçüde kabul görmesi olgusunun¹⁹ yattığı söylenebilir. Öte yan-

16 Albayrak, **a.g.m.**, s. 162.

17 Bu konuda bkz. Zerkeşi, **a.g.e.**, II, 158; Kattân, **a.g.e.**, s. 339; Serinsu, **a.g.e.**, s. 93 vd.

18 İsrâiliyyât'ın İslâm'ın ilk dönemlerinde revaç bulmasının nedenini ümmilikten kaynaklanan bir merakı tatmin olgusuna bağlayan İbn Haldun, asılsız rivayetlerin tefsirlere girişine ilişkin şunları söylemektedir: "Araplar semâvî kitapları olmayan bir kavimdi. Onlar, göçebelik içine dalmışlar, okuma yazma bilmiyorlardı. Varlıkların (kâinatın) sebepleri, hilkatin başlangıcı ve vücudun sırları gibi herkesin bilmek istediği şeyleri öğrenmek istedikleri zaman, kitap ehli olan Yahudilere ve dinlerinde onlara tâbiyyet etmiş olan Hıristiyanlara başvuruyorlardı. O çağda Araplar arasında yaşayan Tevrat ehli, Araplar gibi göçebe bir hayat yaşıyordu. Tevrat ehlinden olan avam ne biliyorsa, Arapların başvurdukları bu kimseler de ancak o derecede bilgi sahibi idiler. Tevrat ehlinin çoğu Yahudi dinini kabul etmiş Himyer Arapları idi. Bunlar İslâmiyet'i kabul ettikten sonra da İslâm şeriatı hükümleri ile hiç de ilgisi olmayan eski bilgilerini muhafaza ettiler. Bunların bildikleri hilkate, olağanüstü hal ve hâdiselere, büyük savaşlara, kargaşa ve fitnelere dair şeylerdi. Bunlardan Ka'bu'l-Ahbar, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selam ve benzerleri Tevrat ehlinin ileri gelen bilginlerindendi. Bunun bir sonucu olarak şer'î hükümlerle ilgisi olmayan bu gibi konu ve haberlerle tefsir kitapları dolduruldu. Bu haber ve bilgiler yalnızca bu Yahudi bilginlerine dayanan isnatlarla nakledildi. Bu haberler herhangi bir vasıta ve sahih bir yolla Peygamber'den nakledilmeksizin yalnızca bu Tevrat mensuplarından aktarılmıştır." İbn Haldun, **Mukaddime** (çev. Zakir Kadiri Ugan), İst., 1986, II, s. 466-467.

19 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Beyrut, ts., I, 115 vd.; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Ankara, 1988, I, 120 vd. Abdullah Aydemir'in Sahabe ve Tâbiîn döneminde revaç bulan isrâiliyyâtın geniş ölçüde hüsn-ü kabule mazhar olmasının sebeplerine ilişkin şu yorumu anılmaya değer niteliktedir: "Kur'an-ı Kerim'in en büyük özelliği veciz ve muciz oluşudur. Asıl kaynak itibarıyla ilâhî vasfa mâlik Tevrat ve İncil'deki bazı konulara Kur'an'da da temas edilir. Ama Kur'an'ın temas ettiği şeyler bazen son derece kısadır. Tafsilattan uzaktır. Kur'an, temas ettiği kıssa ve olayların cüz'îyyâtına inmez. Ekser ahvalde yer ve zaman tayin etmez. Gaye tarihi vaka anlatmak değil, ibret dersi vermektir. Buna karşılık, öзде müşterek olan kıssalar Tevrat ve İncil'de, yerine göre son derece uzun ve tafsilatlıdır. İşte bundan ötürü, Sahabe gerektiğinde Ehl-i Kitab'a başvurmuş, bu tafsilatı dinlemiş veya başvurulmadan bilhassa mühtedfil kanahıyla anlatılanları benimseyenler olmuştu." Aydemir, Abdullah, **Tefsirde İsrâiliyyât**, Ankara, ts., s. 44.

dan, Kur'an'daki geçmiş peygamberler ve ümmetlerle ilgili kıssalarda yer alan mübhem lafız ve ifade birimlerinin belirlenmesinde sıkça başvurulan kaynaklardan birinin Tevrat olması,²⁰ söz konusu tartışmanın arka planına ışık tutmasının yanında, mübhemâta ilişkin nakledilen bilgilerin önemli bir kısmının isrâîlî nitelikli; dahası, -en iyimser ifadeyle- sıhhsiz rivayetlere dayandığını göstermektedir. Zira, bilhassa Ehl-i Kitap'la ilgili pasajlarda yer alan mübhem kelimelerin izahları incenlediğinde, bunların hemen hepsinin İsrâîlî kaynaklardan aktarıldığı görülmektedir. Sözelimi, Beğavî (ö. 516/1122)'in "Ve gerçek şu ki liderlerinden (nakîb) on ikisini gönderdiğimiz zaman, Allah İsrailoğulları'ndan kesin taahhüt almıştı..." mealindeki Mâide sure-si 12. ayetin tefsirine ilişkin kaydettiği şu bilgiler bu konuda çok güzel bir örnek teşkil etmektedir: "Böylece Allah Musa (a.s.)'a kendisinin ve kavminin mukaddes topraklara -ki orası Şam'dır- varis olacakları sözünü vermiştir. O dönemde Şam diyarında güçlü bir toplum olan Kenânlılar oturuyordu. İsrailoğulları için Mısır'da ikamet etmenin imkansız olduğu kesinlik kazandığında Allah onlara, Arz-ı Mukaddes olan Şam diyarındaki Eriha'ya gitmelerini emretmişti. Arz-ı mukaddes'in bin beldesi, her beldenin de bin bağı vardı. Bunun üzerine Allah Musa (a.s.)'a şöyle buyurdu: "Ey Musa! Ben o beldeyi sizin yurdunuz ve ikamet yeriniz olarak belirledim; şimdi oraya git ve oradaki düşmanlarla savaş. Ben senin yardımcımım. Kavminin her boyundan, emrolundukları hususları yerine getirme noktasında kendi boyuna kefil olacak on iki başkan (nakip) seç". Allah'ın bu emri üzerine Musa on iki nakip seçti ve İsrailoğulları ile yola koyuldu. Ceberut kavminin yurdu olan Eriha'ya yaklaştıklarında Musa bu on iki nakibi casusluk yapmak ve sözü edilen kavim hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirdi. Derken onların karşısına ceberut kavme mensup Üc b. Unuk adında bir adam çıktı. Bu adamın boyu üç bin üç yüz otuz üç zira' idi. Başı bulutlara değiyor ve bulutlardan su içiyordu. Denizin dibindeki balıkları yakalıyor, onları güneşe doğru kaldırmak suretiyle kızartıyor ve sonra da yiyordu.(...)"²¹

Beğavî'nin naklettiği bu ilginç rivayete ek olarak İbn Kesîr (ö. 774/1372), İbn İshak (ö. 151/768)'tan rivayetle on iki nakibin mensup oldukları boyları ve isimle-

20 Albayrak, **a.g.m.**, s. 164. Mübhemâtin belirlenmesinde kullanılan diğer kaynaklar hakkında geniş bilgi için Albayrak, **a.g.m.**, s. 162 vd.

21 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an**, Beyrut, 1988, VI, 149-150; Beğavî, Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, **Meâlimü't-Tenzîl** (thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr), Beyrut, 1995, II, 20; ayrıca bkz. Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, **Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl**; Beyrut, ts., I, 445; Krş. **Kitab-ı Mukaddes (Tevrat)**, Lütuf Yay., İst., 1993, Sayılar 13/25-33.

rini de sıralamaktadır: “Rûbîl kabilesinden Şâmûn b. Rakûn, Şem’un kabilesinden Şâfat b. Hariy, Yehuza kabilesinden Kâlip b. Yuhanna, Tîn kabilesinden Mîhâil b. Yûsuf, Efrâim Kabilesinden Yûşa b. Nûn, Bünyamin kabilesinden Felatim b. Defûn, Zebulun kabilesinden Cediyy b. Şûrâ, Monşe b. Yûsuf kabilesinden Cediyy b. Musa, Dân kabilesinden Hamlâl b. Haml, Eşar kabilesinden Satûr b. Melekîl, Naftali kabilesinden Bahr b. Vekkusî ve Yesahur kabilesinden Lail b. Meîd.”²²

İbn Kesir ayrıca şunları ilave etmektedir:

“Tevrat’ın dördüncü kitabında on iki nakib’in isimlerinin sayıldığını ve bu isimlerin (bazılarının) İbn İshak’ın kaydettiklerinden farklılık arzettiğini gördüm. Allah en iyisini bilir. On iki nakibin Tevrat’ta zikredilen isimleri şöyleydi: Rubîl oğullarının başındaki başkan (nakip) Yesur b. Sâdun, Şem’un oğullarının nakibi Şemevâl b. Sorşeki, Yehuza oğullarının nakibi Haşon b. Amyâzâb, Yesahir oğullarının nakibi Şâl b. Sâûn, Zebûlûn oğullarının nakibi Yâb b. Hâlub, Efrâhim oğullarının nakibi Monşe b. Amnehur, Monşe oğullarının nakibi Hamleyail b. Yersun, Bünyamin oğullarının nakibi Ebyedin b. Ced’ûn, Dân oğullarının nakibi Ca’yezer b. Ameşşezey, Eşâr oğullarının nakibi Nehâil b. Acrân, Kân oğullarının nakibi Seyf b. Da’vâil ve Naftali oğullarının nakibi Ecza’ b. Umeynan.”²³

Ashâb-ı Kehf’in isimleri, kaç kişi oldukları, köpeklerinin ismi ve rengi ve Musa (a.s.)’in asasının hangi ağaçtan olduğu gibi Allah’ın Kur’an’da mübhem bıraktığı hususların belirlenmesinin, ilahi hitaba muhatap olanların ne dünyalarına ve ne de ahiretlerine yönelik herhangi bir fayda içermediğini söyleyen İbn Kesir’in²⁴ bu konuda bizzat Tevrat’a atıfta bulunmuş olması oldukça düşündürücüdür. Kaldı ki, onun, İbn İshak’ın zikrettiği isimlerle Tevrat’ta zikredilenler arasında tespit ettiği isim farklılıkları, kendisinin referans gösterdiği Tevrat’tan naklettikleriyle bugünkü Tevrat’ta zikredilenler arasında da mevcuttur. Zira şu an elde mevcut bulunan Tevrat’ın Sayılar kitabında on iki nakibin isimleri şu şekilde kaydedilmiştir:

Ve RAB Musaya söyleyip dedi: İsrail oğullarına vermekte olduğum Kenân diyarını çayıtlasınlar [gözetlesinler] diye adamlar gönder; her biri sıptları arasında reis olarak, her atalar sıptı için bir adam göndereceksiniz. Ve Musa, RABBİN emrine göre Paran çölünden onları gönderdi; hepsi İsrail oğullarının reislerindendi. Ve adları şunlardı: Ruben sıptından Zakkur oğlu Şammua. Şimeon sıptından Yefunne oğlu Kaleb. İssakar sıptın-

22 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut, 1983, II, 32.

23 İbn Kesîr, **a.g.e.**, II, 32.

24 İbn Kesîr, **a.g.e.**, Mukaddime, I, 4.

dan Yusuf oğlu İgal. Efraim sıptından Nun oğlu Hoşea. Benyamin sıptından Rafu oğlu Palti. Zebulun sıptından Sodi oğlu Gaddiel. Yusuf sıptından, Mannase sıptından Susi oğlu Gaddi. Dan sıptından Gemalli oğlu Ammiel. Aşer sıptından Mikael oğlu Setur. Naftali sıptından Vofsi oğlu Nahbi. Gad sıptından Maki oğlu Geuel. Memleketi çaşıtlamak için Musanın gönderdiği adamların adları bunlardır. Ve Musa Nun oğlu Hoşeaya Yeşu adını koydu.²⁵

İbn Kesir'in zikrettiği isimlerin değişik bir versiyonunun Tevrat'ta da bulunması, bunların isrâîlî kaynaklı olduğunun en güçlü delilidir. Öte yandan, isimler üzerindeki ihtilaflardan hareketle bu konuda sahih bir bilgi bulunmadığını, bu bilgilerin daha ziyade tarihsel ve hatta Üc b. Unuk örneğinde olduğu gibi mitolojik karakterli bilgiler olduğunu söylemek pekâla mümkündür. Kaldı ki, Adem (a.s.)'in yaratılışı, çocukları ve Ehl-i Kitap öncesi kavimlerle ilgili mübhemler üzerinde yapılan yorumlara bakıldığında, mitolojik unsurun çok daha belirginleştiği göze çarpmaktadır. Sözelimi, Kehf suresinde Zülkarneyn'le ilgili pasajların tefsiri bağlamında serdedilen izahlara göz atmanın bu konuda yeterli fikir vereceği kanaatindeyiz.²⁶ Her ne kadar Elmalılı M. Hamdi Yazır, müfessirlerin bu gibi rivayetlere takılmalarını Kur'an'ın muhkem beyanları ile eski rivayetlerin mahiyetlerini karşılaştırmaya yönelik bir ölçüt ve örnek vermeye matuf olduğunu, yoksa onların bu tür rivayetlerle Kur'an'ı tefsir etme amacı taşımadıklarını ileri sürse de,²⁷ biz aynı kanaatte değiliz. Zira Beğavî, Hâzin ve hatta Taberî ve İbn Kesîr gibi mevsukiyetleriyle tanınan klasik rivayet tefsirleri incelendiğinde, bunların büyük bir kısmının anılan nitelikte rivayetlerle dolu olduğu görülecektir. Hâsılı, bu kadar rivayetin salt mukayese bağlamında örnek sunma amacına matuf olarak zikredilmedikleri izah-tan varestedir.

Hatırlanacağı gibi mübhemâtın belirlenmesinde Sahabe ve Tâbiîn'in şahsi görüş ve kanaatlerinin de rolü olduğunu söylemiştik. Bunun en güzel örneğini Enfal suresi 60. ayetin tefsiri meyanında serdedilen görüşler üzerinde müşahede etmek mümkündür. Nitekim, gerçek bilgisini Allah'ın kendi ilmine özgü kıldığı mübhem hususların araştırma konusu yapılamayacağını söyleyen Zerkeşî (ö.794/1392)'nin, üzerinde spekülasyon yapılmasını hayretle karşıladığı²⁸ bu ayetteki, "Sizin bilme-

25 Kitab-ı Mudaddes (Tevrat), Sayılar 13/1-16. Daha farklı isimler için ayrıca bkz. Suyûfî, a.g.e., II, 186.

26 Bkz. Beğavî, a.g.e., III, 178 vd.; Hâzin, a.g.e.; I, 454 vd. İbn Kesîr, a.g.e., III, 100 vd.

27 Bkz. Yazır, M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neş., İst., 1979, III, 209 vd.

28 Zerkeşî, a.g.e., I, 155.

diğiniz ama Allah'ın bildiği başka (düşmanlar)...” ifadesi içerisinde yer alan “başkaları” lafzına ilişkin olarak tefsirlerde “gaybı taşlama”²⁹ türünden birtakım spekülasyonlar yapıldığını görmekteyiz. Şöyle ki, Mücahid (ö. 103/721) “diğer düşmanlar” ifadesinde kastedilen zümreyi Benî Kurayza olarak belirlerken, Süddî (ö. 127/744) İranlılar, İbn Zeyd münafıklar, Mukâtil (ö. 150/767) ise Yahudiler olarak belirlemektedir.³⁰ Halbuki Allah, sözü edilen kimseleri, “Sizin bilmediğiniz ama Allah'ın bildiği” buyurmak suretiyle, bunun bilgisini kendisine özgü kıldığına ve dolayısıyla bu konuda şu veya bu şekilde tahmin yürütmenin bir anlam ifade etmediğine gönderme yapmaktadır. Ne var ki, daha önce sözünü ettiğimiz merak olgusu burada da baskın çıkmış ve bunun neticesinde anılan kelime üzerinde, Hz. Peygamber'den nakledildiği ifade edilen rivayet dışında³¹ şahsî kanaate dayalı çok sayıda tahmin yürütülmüştür. Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetin sahih olup olmadığı bir yana,³² mezkur görüşlerin tümünün birbirinden farklı olması ve bu görüşlerin Hz. Peygamber'in beyanına rağmen ileri sürülmüş olması, ayette mübhem bırakılan lafız üzerindeki belirlemelerin, kaynak itibarıyla kişisel kanaat ve tahmine dayandığı düşüncesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Mübhemâtın belirlenmesine yönelik bu tür spekülatif yorumların, evrensel gayelerin öne çıkarıldığı Kur'anî bütünlükle çeliştiği aşıkardır. Zira bu yorumlar, ilahi hitaba muhatap olan zihinlerin ayrıntılara takılmasına, dolayısıyla Kur'anî bütünlüğü ve bu bütünlük çerçevesinde verilmek istenen mesajı kavrayamamasına yol açmasının yanında fonksiyonel yönü ağır basan evrensel Kur'an ifadelerinin³³ dar kapsamlı bölgesel bir çerçeveye mahkum edilmesi gibi menfi sonuçları da beraberinde getireceği kuşkusuzdur.³⁴ Bütün bunların yanında, zaman zaman akla ve Arap diline aykırılık arzettiği görülen, yanlış bilgilere dayalı bu tür spekülasyonların, Kur'an'ın

29 Bu ifade Ashâb-ı Kehf'in kaç kişi olduğuna dair yapılacak spekülasyonların anlamsızlığına işaret bağlamında bizzat Kur'an tarafından kullanılmıştır. Bkz. Kehf, 15/22.

30 Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1987, III, 375.

31 Rivayete göre Hz. Peygamber, ayette sözü edilen “başka düşmanların“ kafir cinler olduğunu belirtmiştir. İbn Kesîr bu rivayetin İbn Ebî Hâtim ve Taberânî tarafından nakledildiğini belirtir. Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 322.

32 Nitekim müfessir Beğavî, Hz. Peygamber'den nakledildiği belirtilen rivayette ortaya konulan görüşü “Denildi ki” ibaresiyle nakletmektedir. Beğavî, *a.g.e.*, II, 259.

33 Albayrak, *a.g.m.*, s.107.

34 Bu yönde değerlendirmeler için bkz. Derveze, M. İzzet, *Kur'anü'l-Mecid* (çev. Vahdettin İnce), İst., 1997, s. 207 vd.

iletmek istediği mesajı perdelemesinin ötesinde yorum zenginliğine engel olması ve kimlikleri belirlenen kişilerin ebedileştirilmesi gibi olumsuzlukları muhtevi olduğu da³⁵ inkar edilemez bir gerçektir.

Kuşkusuz, Mübhemâtü'l-Kur'an'la ilgili olumsuzluklar sadece bunlarla sınırlı değildir. Dahası, asıl olumsuzluk, bu konunun zaman içerisinde önemli ölçüde istismar edilmiş olmasıdır. Nitekim, İslâm tarihi boyunca değişik fırka ve mezheplerin, siyasi ve ideolojik kabullerini temellendirme noktasında kendilerine atıfta buldukları Kur'anî referanslar incelediğinde, bu menfi gerçeğin anlam ve yorum üzerindeki tüm tezahürlerini gözlemlemek mümkündür. Ayetlerdeki mübhem ifadeleri istismar etme hususunda muhtelif fırkalar gayret göstermiş olmakla birlikte³⁶ bu konuda en mahir olan kesimin Şia olduğunda en ufak bir şüphe yoktur. Bu itibarla, Şia'nın mübhemât konusuna nasıl yaklaştığını, daha doğrusu ne şekilde istismar ettiğini ayrı bir başlık altında incelemenin elzem olduğu kanaatindeyiz.

B. Kur'an'daki Mübhemlerin İstismarı: İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şiasî Örneği

Arap dilinde “miktar, süre, eş ve benzer, fırka, bölük, taraftar ve yayılmak” gibi anlamlara gelen “Şia” kelimesi³⁷ terim olarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin meşru ve ilk halife olarak kabul edilmesini hareket noktası addeden ve Hz. Ali'nin faziletinden başlayıp, onun peygamber hatta ilah olduğunu savunmaya kadar varan, birbirinden farklı birçok siyasi-itikâdî nitelikli fırka ve mezhebî oluşuma verilen ortak ismi ifade etmektedir. Tarihsel kökenleri İslâm'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanan Şiîk düşüncesinin ortaya çıkmasına ilişkin değişik görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte, yaygın ve genel kabul gören kanaate göre

35 Bu konuda geniş bilgi, örnek ve değerlendirmeler için bkz. Albayrak, **a.g.m.**, s. 167 vd.

36 Mesela Hâricîlerin Ezârika grubu, “İnsanlardan öylesi var ki, bu dünya hayatı hakkındaki görüşleri senin hoşuna gider; (dahası) kalbindekilere Allah'ı şahit tutar. Halbuki o düşmanın en yamanıdır.” (Bakara 27204) ayetinin Hz. Ali hakkında indiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta bununla da kalmayıp, “İnsanlar arasında öylesi de vardır ki Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder” (Bakara 2/207) ayetinin de Hz. Ali'nin katili Hâricî İbn Mülcem'e işaret ettiğini iddia etmişlerdir. Bkz. Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, **el-Mîle ve'n-Nihal** (thk. Ahmed Fehmi Muhammed), Beyrut, ts., I, 113-114.

37 Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, VIII, 1888 vd.; Zebîdî, Muhammed Murtaza, **Tâcu'l-Arûs**, Mısır, 1311, V, 405. Kur'an'da da muhtelif türevleriyle birlikte on iki yerde zikredilen bu kelime “fırka, bölük, topluluk, taraftar” gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. En'am, 6/65, 159; Hicr, 15/10; Meryem, 19/69; Kasas, 28/4, 15; Rûm, 30/32; Sebe, 34/54; Sâffât, 37/83. Nur suresi 24/19. ayette ise fiil formunda “yaymak” anlamında kullanılmıştır.

teşeyyu düşüncesi, temelde hilafet ve imamet probleminin istismarı üzerine inşa edilen bir siyasal muhalefete dayanmaktadır.³⁸ Bu muhalefetin temel tezini, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamet ile birlikte hilafetin de, Peygamber ailesi olmak sıfatıyla Hz. Ali'ye, ondan sonra da evlatlarına ait olması gerektiği şeklinde özetlemek mümkündür. Ancak burada şunu ifade edelim ki, kökenini her ne kadar Hz. Peygamber ve Hulefâ-i râşidin dönemine kadar götüren yorumlar bulunsa da, biz sözü edilen dönemlerde bir Şîî hareketinin mevcudiyetinden söz etmenin pek mümkün olduğu kanaatinde değiliz. Bu noktada, Şîîliğin ontik düzlemdeki belirginleşmesinin, Şeybî'nin de ifade ettiği gibi, en erken Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki şehadetini izleyen dönemlere tekabül ettiği söylenebilir.³⁹ Daha açık bir ifadeyle, hicrî birinci asrın son çeyreğinden önce ne Şîîlikten, ne de şîî fikirlerden söz etme imkanı vardır. Birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında, ilk şîî fikirler teşekkül etmeye başlamışsa da, bunların ictimâî hayata mal olduklarını söylemek biraz zordur.⁴⁰ Bununla birlikte Gâliyye'nin önde gelen simalarından Muğîre b. Saîd ve Ebû Mansûr el-İclî'nin isyan hareketleri,⁴¹ şîîliğin ilk belirgin tezahürleri olarak değerlendirilebilir.⁴²

Hâsılı Şia, tarih sahnesine çıktığı günden bu yana, her dönemde gayr-i memnun zümrelere sığınak işlevi görmesinden ve bünyesinde heterodoks nitelikli pek çok felsefî ve itikâdî telakki ve temayülleri barındırmasından ötürü son derece istismara açık bir düşünce sisteminin özgün adıdır.

Şia, tarihsel süreç içerisinde farklı kollara ayrılmış olmasından ötürü heterojen bir yapıya sahiptir. Zira, daha önce de değinildiği gibi, Hz. Ali ve evladının efdaliyetini savunanlardan, onun ilah olduğunu iddia edenlere varıncaya kadar çok farklı anlayışları dile getiren oluşumlar, Şîîlik düşüncesi içerisinde kendisine yer bulmuştur.⁴³ Bununla birlikte, bu mezhebî oluşumların hepsinde ortak olan tutumun, evve-

38 Bu konuda yapılan farklı yorum ve değerlendirmeler için bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, Ankara, 1986, s. 18-19. Şia'nın ortaya çıkışı hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Watt, W. Montgomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri** (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981, s. 46 vd.; Hodgson, Marshall G. S., **İslâm'ın Serüveni** (çev. Komisyon), İst., 1995, I, 206 vd.

39 Bkz. Şeybî, Mustafa Kâmil, **es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu**, Kahire, 1969, s. 23.

40 Onat, Hasan, **Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği**, TDV yay., Ankara, 1993, s. 142.

41 Anılan şahsiyetlerin biyografî, görüşleri ve hareketleri hakkında geniş bilgi için bkz. Onat, a.g.e., s. 122 vd.

42 Onat, a.g.e., s. 142.

43 Muhtelif Şîî fırkalar ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Nevbahtî, Hasen b. Musa, **Fıraku's-Şia**; Beyrut, 1984, s. 22 vd.; Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkaahir, **el-Fark Beyne'l-Fırak/Mezhepler Arasındaki Farklar** (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, 1991; s. 25 vd.

lemirde Kur'an'a başvurmak ve onu bir tashih mercii gibi kullanmak suretiyle savun-
dukları görüşlere meşrûiyet kazandırma gayreti olduğunu söylemek mümkündür.
Kur'an'ın tashih mercii olarak seçilmesi, hiç kuşkusuz onun tartışılmaz bir manevi
otoriteye sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun içindir ki İslâm tarihinde orta-
ya çıkan her fırka ve mezhep, meşruiyetini evvelmirde Kur'an'da aramak zorunlulu-
ğunu hissetmiştir. Kuşkusuz, bu zorunluluğu en fazla hisseden mezheplerin başında
ise Şia gelmektedir. Zira onların varlık nedeni, imamet merkezli siyasal muhalefete
dayandığı içindir ki, ilahî hak nazariyesi ekseninde geliştirdikleri bu siyaset teorileri-
ne Kur'ânî dayanak bulmak durumunda kalmışlar ve bu çerçevede özellikle mübhem
ayetleri zâhir-bâtın mana ayırımı üzerine inşa ettikleri irfânî (gnostik) ve bâtinî yorum
yöntemiyle mezhebî kabullerine uygun şekilde te'vil etme hususunda azami çaba sar-
fetmişlerdir. Bu yönde gayret sarfeden Şîî fırkaların içerisinde, gerek müntesibinin
çokluğu ve gerekse tefsir sahasında sahip oldukları kitâbiyâtın önemli bir yekün tut-
ması açısından İmâmiyye Şiası (İsnâşeriyye) -ki bugün de Şia denilince ilk olarak
akla onlar gelmektedir- mühim bir yer işgal etmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali ve sırasıyla onun iki oğlu ile torun-
larını Allah'ın buyruğu, Peygamber'in tayin ve vasiyeti ile meşru imam kabul eden
ve böylece on iki imama inanmayı dinin aslına dahil bir rükun olarak gören İmâ-
miyye,⁴⁴ diğer tüm mezheplerin yaptığı gibi mezkur görüşlerini öncelikle Kur'an'-
la temellendirme ve ona tashih ettirme yoluna gitmişlerdir. Ancak, mezheplerinin
esasını teşkil eden imâmet, velâyet, ric'at, takiyye gibi anlayışlarına⁴⁵ Kur'an'da
delil teşkil edecek açık nass/nasslar bulamayan İmâmiyye, aşırı Şîî fırkalardan biri
olan İsmâiliyye'nin doktrine ettiği bâtinî te'vil anlayışından⁴⁶ hareketle, Kur'an'ın
zâhir manasının ötesinde bir de bâtin manasının bulunduğunu savunarak kendileri-
ne özgü bir te'vil/yorum yöntemi geliştirmişlerdir.⁴⁷ Böylece, yedi veya yetmiş batnî

44 Fiğlalı, a.g.e., s. 141.

45 İmâmiyye Şiası'nın görüşlerine dair geniş bilgi için bkz. Fiğlalı, **İmâmiyye Şiası**, İst., 1984,
s. 201 vd.

46 Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, **Fedâihu'l-Bâtiniyye** (thk. Abdurrahman Bedevî),
Kahire, 1964, s. 11.

47 Şia'nın bâtin manâ üzerine inşa ettiği tefsir yöntemi, Sünnî kesimde sûfilere özgü işârî tef-
sirde karşılık bulmuştur. Şu farkla ki, Sûfiler, kendilerini "Ehlullah" olarak tavsif etmeleri
hasebiyle bâtin manânın keşfini yine kendilerine tahsis ederken, Şia bâtin manânın bilgisini
yalnızca masum imamların bilebileceğini savunmuştur. Sûfilerle Şia'nın bu konudaki gö-
rüşleri hakkında daha geniş bilgi için karşılaştırmalı olarak bkz. Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî,
el-Lüma' (thk. Abdülhalîm Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Sürûr), Mısır, 1960, s. 106; Ateş,

olduğunu kabul ettikleri⁴⁸ Kur'an'dan subjektif iddialarına uygun anlamlar üretme yolunu açan İmâmiyye'nin bu konuda en fazla istifade ettikleri Kur'ânî veriler ise ism-i işaret, ism-i mevsul ve zamirler gibi mübhem lafızlar olmuştur. Siyasi nitelikli subjektif kabullerini Kur'an'a onaylatmak için, anılan kelimelere aklın sınırlarını zorlayan birtakım anlamlar yükleyen Şia, zorlandıkları yerlerde ise Ehl-i Sünnet'in Kur'an'ı tahrif ettiği şeklinde savunma mekanizmaları geliştirmekten de geri durmamışlardır.⁴⁹

Öte yandan, İmâmiyye müfessirleri, âdeta teşeyyu düşüncesinin bir hizmet aracı gibi telakki ettikleri Kur'an'daki medh-i sena ayetlerinin tümünün imamlar ve onları sevenler hakkında; kötöleme ve kınama içeren tüm ayetlerin de imamların muhalifleri ve düşmanları hakkında indiğini⁵⁰ ispatlamaya çalışmışlardır. Sözelimi, İmâmiyye müfessirlerinden bazıları "O gün, (vaktiyle) haksızlığı kendisine yol edinmiş olan kişi (zalim), ellerini ısırarak 'Ah, n' olurdu, Rasul'ün gösterdiği yolu tutmuş olsaydım!' diyecek"⁵¹ anlamındaki ayetten, sözü edilen kişinin aslında "Ah keşke Rasul ile beraber Ali'yi de veli edinseydim" demek istediği şeklinde bir sonuç çıkarmışlardır. Keza müteakip ayetteki "Vah bana, n' olurdu falancıyı kendime dost edinmemiş olsaydım!"⁵² ifadesinde mübhem bırakılan "falanca" kelimesini ise Hz. Ömer olarak tefsir etmişler ve burada sözü edilen kelimenin aslında açık bir isim (Ömer) olduğunu, ancak Hz. Osman'ın, bunu, "falanca" şeklinde mübhem bir

Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara, 1974, s. 63; Nicholson, Reynold, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî* (Arapça'ya çev. Ebü'l-A'lâ Affî), Kahire, ts., s. 76; krş. Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s. 75; Muhammed el-Bündârî, *et-Teşeyyü beyne Mefhûmi'l-Eimme ve'l-Mefhûmi'l-Fârisî*, Amman, 1988, s. 77. İmâmiyye Şiası'nın tefsirdeki yöntemi hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Zehebî, a.g.e., II, 23 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 412 vd.; Ateş, a.g.m., s. 147 vd.

48 Mesela, son devir mutedil Şii müfessirlerinden Tabatabâî'nin, tefsirinin mukaddimesinde zikrettiği bir rivayette şöyle denilmektedir: "Kur'an'ın bir zâhiri bir bâtını vardır. Onun her bir batının yedi veya yetmiş batını vardır". Tabatabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1372, I, 5. Zâhir-bâtin manâ ayırımından hareketle formüle edilen bâtinî te'vil doktrininin manipülasyonu hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İst., 1999, s. 353 vd.

49 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Karataş, Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İst., 1996, s. 190 vd.

50 Ateş, Süleyman, "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", A.Ü.İ.F. Der., Ankara, 1975, Sayı: XX, s. 160.

51 Furkân, 25/27.

52 Furkan, 25/28.

lafızla değiştirmek suretiyle Kur'an'da tahrifat yaptığını ileri sürmüşlerdir.⁵³ Yine, "Bu Kur'an en doğru olana iletir"⁵⁴ ayetindeki "elletî" ism-i mevşûlünü "imam" olarak belirleyen İmâmiyye müfessirleri, ayetin anlamını, "Bu Kur'an imama iletir: *yehdî li'l-imâm*" şekline dönüştürmüşlerdir.⁵⁵

İmâmiyye mezhebi, Kur'an'daki mübhem lafızların tümünü subjektif kabulle-ri doğrultusunda yorumlamayı adeta tefsirde yöntem haline getirmişler ve bu çerçe-vede söz konusu lafızlara muhayyilelerinin elverdiği ölçüde istedikleri anlamları yüklemekte bir sakınca görmemişlerdir. Nitekim, ifadelerdeki teşbîhî yoğunluktan ötürü oldukça mübhem bir mahiyet arzeden Nur suresi 35. ayetin tefsirinde bu aşırı ve öznel yorum olgusunu en müşahhas şekilde gözlemlemek mümkündür.

Hicrî III. asrın sonu ile IV. asrın başlarında yaşamış olan Ali b. İbrahim el-Kummî, bu ayetin tefsirine ilişkin Sâlih b. Sehl el-Hemedânî'nin şöyle söylediğini nakleder:

"Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, mişkât (kandil oyuğu) gibidir" ayeti hakkında Ebû Abdullah'ın (Ca'fer es-Sâdik) şöyle dediğini işittim: Ayette sözü edilen "mişkât" Fâtıma'dır. "O mişkâtın içinde kandil vardır" ifadesinden maksat, Hasan ve Hüseyin'dir. "O kandil cam bir fanus içindedir ve bu fanus sanki inci gibi parıldayan bir yıldızdır." ifadesi, Fâtıma sanki yeryüzündeki tüm kadınların içinde inci gibi parıldayan bir yıldızdır, anlamındadır (...) "Nur üstüne nur" ifadesi imamdan sonra imam anlamındadır. "Allah dilediğini bu nura iletir" ifadesi ise, Allah, velayet nurlarına dahil etmek istediği kimseleri imamlara iletir, anlamındadır.⁵⁶

Hicrî XI. asır İmâmiyye Şiâsi alimlerinden Feyz-i Kâşânî diye şöhret kazanan Muhammed b. Murtazâ (ö. 1091/1680) da *es-Sâfi* adlı tefsirinde bu ayete ilişkin sunları kaydetmektedir:

53 Bkz. Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsiri'l-İslâmî* (Arapça'ya çev. Abdülhalim en-Neccâr), Kahire, 1955, s. 309. Şia, Ali ve evladına muhalif gördükleri şahısları bazen falan diye bazen de alay ve tahkir ifade eden sözcüklerle zikretmişlerdir. Bu cümleden olmak üzere onlar Ebû Bekr (r.a.) için "Habter = Kısa", Osman (r.a.) için "Na'sel = Uzun sakallı", Ömer (r.a.) için de "Züreyk = Mavi gözlü" tabirlerini veya "el-Evvel, es-Sânî, es-Sâlis" lafızlarını kullanmışlardır. Şeytan sözü geçtiğinde bunu "es-Sânî" lafzıyla tefsir ederek Hz. Ömer'in şeytan olduğuna göndermede bulunmuşlardır. Bkz. Goldziher, a.g.e., s. 310; Ateş, a.g.m., s. 161.

54 İsrâ, 17/9

55 Bkz. Ateş, a.g.m., s. 162.

56 Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsiru'l-Kummî*, Beyrut, 1991, II, 78-79.

et-Tevhîd adlı eserde Ca'fer es-Sâdık'ın, "Bu ayet, Allah'ın bizim hakkımızda verdiği bir misaldir" dediği nakledilmiştir. Yine ondan nakledilen bir rivayette şöyle kaydedilmiştir. "Mişkât" Muhammed (s.a.v.)'dir. "İçinde kandil vardır" ifadesi, Muhammed (s.a.v.)'de nübüvvet ilminin nuru vardır, demektir. "Kandil bir cam fanus içindedir" ifadesi, Muhammed (s.a.v.)'in ilmi, Ali (r.a.)'nin kalbine akmıştır, anlamındadır. "Bu fanus sanki inci gibi parıldayan bir yıldızdır. O yakıtını ne doğuya ne de batıya ait olan mübarek bir zeytin ağacından alır" ifadesi, Mü'minlerin emiri Ali (r.a.) ne Yahudi ve ne de Hıristiyan'dır, anlamındadır. "Neredeyse onun yağı kendisine ateş değmeden ışık saçacak" ifadesi, Muhammed (s.a.v.)'in ailesine mensup bir alim, neredeyse konuşmadan ağzından ilim saçacak, anlamındadır. "Nur üstüne nur" ise, imamdan sonra imam, anlamındadır.

Bu ayetin manâsına dair *el-Kâfi* 'de nakledilen bir rivayette de İmam Bâkır'ın şu hadisi zikrettiği kaydedilmiştir: Allah, ben göklerin ve yerin hidayet edicisiyim, buyurur. Benim verdiğim ilmin misali –ki o ilim benim kendisiyle hidayete ulaşılan nurumdur- içinde lamba bulunan bir kandil oyuğuna (mişkât) benzer. Bu mişkât, Muhammed (s.a.v.)'in kalbidir. Misbâh (lamba) ise, onun, içinde ilim bulunan nurudur. "Lamba cam bir fanus içindedir" ifadesinden maksat, (Ey Muhammed!) Ben senin ruhunu almak istiyorum. Sen yanındaki kişiyi (Ali'yi) vâsî tayin et, demektir. "Cam fanus adeta inci gibi parıldayan bir yıldızdır" ifadesiyle de Allah, onlara bu vâsînin faziletini bildirmeyi murad etmiştir(...)⁵⁷

Bu tür yorumlara sadece aşırı Şîf müfessirlerin tefsirlerinde değil, Tûsî (ö. 460/1068), Tabersî (ö. 548/1153) gibi mutedil Şîf müfessirlerin tefsirlerinde de sıkça rastlamak mümkündür. Nitekim mu'tedil yorumlarından ötürü Sünni düşünceye oldukça yakın kabul edilen⁵⁸ Tabersî de bahse konu ayete ilişkin şu bilgileri aktarmaktadır.

İmam Rızâ'dan şöyle nakledilmiştir: 'Mişkât' biz; 'Misbâh' Muhammed'dir. Allah, isteyenleri bizim velâyetimize ulaştırır.

Ebü Ca'fer b. Bâbeveyh'in *et-Tevhîd* 'inde şöyle kaydedilmiştir: Ebü Ca'fer el-Bâkır "O'nun nuru, içinde lamba bulunan bir oyuğa (mişkât) benzer" ayeti hakkında şöyle demiştir. İlimin nuru Nebi (s.a.v.)'in göğsündedir. Cam fânus içindeki kandil ise Ali'nin göğsüdür. Nebi (s.a.v.)'in ilmi Ali'nin göğsüne sudur etmiştir (....) "Ve o ağacın

57 Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ, *Tefsîru's-Sâfi*, Beyrut, ts., III, 435.

Aynı yorum ve rivayetler için ayrıca bkz. Horasânî, Sultan b. Muhammed b. Haydar, *Tefsîru Beyânî's-Saâde fî Makâmâtî'l-İbâde*, Beyrut, 1988, III, 121.

58 Zehebî, a.g.e., II, 101.

yağı neredeyse ateş değmeden de ışık verecek” ifadesi, Muhammed’in ailesine mensup bir alim neredeyse kendisine sorulmadan önce ilmi aktaracak, anlamındadır. “Nur üstüne nur” ise şu anlamdadır: İlim ve hikmet nuruyla desteklenmiş olan İmam, Muhammed ailesinden olan İmamın (Hz. Ali’nin) izindedir. Bu, Adem (a.s.)’den bugüne değin hep böyledir. İşte bu vâsîler, Allah’ın yeryüzüne halife, mahlûkâtına hüccet kıldığı insanlar olup, yeryüzü hiçbir asırda onlardan mahrum kalmayacak, her asırda yeryüzünde onlardan biri bulunacaktır.⁵⁹

Tabersî’nin, mezhebî temâyülüne uygun tefsirlerine mübhem nitelikli daha başka ayetlerde de rastlamak mümkündür. Sözelimi o, “Allah, birbirlerine kavuşup karışabilmeleri için iki denizi salıverdi. (Ama) aralarında aşamayacakları bir engel var”⁶⁰ ayetleriyle “Bu iki denizden inci ve mercan çıkar”⁶¹ ayetinin tefsirinde, Selmân-ı Fârisî, Said b. Cübeyr ve Süfyân es-Sevrî’den nakledildiğini belirttiği rivayetten hareketle, ayette mübhem bırakılan “İki deniz”in Hz. Ali ve Fâtıma, aralarındaki “Berzah”ın Hz. Muhammed, bu iki denizden çıkan “İnci ve mercan”ın ise Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin olduğunu kaydeder. Daha sonra, Hz. Ali ve Fâtıma’nın engin faziletlerinden ötürü “İki deniz” olarak nitelenmesinde yadırganacak bir şey olmadığını söyler ve denize deniz isminin de enginliğinden ötürü verildiğini belirtir.⁶²

Yine o, Zümer suresi 10. ayetteki “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri ibret alır” ifadesinin tefsirinde Ebû Abdillâh’tan (Ca’fer- es-Sâdık) naklen şunları kaydeder: “Bilen kimseler biz; bilmeyenler ise düşmanlarımızdır. Akıl sahibi olanlar da bizim şiamızdır”.⁶³

Tabersî, Ra’d Suresi 13. ayetteki “Sen ancak bir uyarıcısın. Her toplumun bir yol göstereni vardır” ifadesinde zikri geçen “münzir: uyarıcı” ve “hâdî: yol gösterici” kelimelerine ilişkin olarak da şunları zikreder:

(...) Bir başka rivayette İbn Abbas’ın şöyle dediği nakledilmiştir: Bu ayet inince Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Uyarıcı (münzir) benim. Ali ise benden sonraki hâdî, yol göstericidir. Ey Ali, müh tediler hidayete senin sayende ulaşırlar”

59 Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hüseyin, *Mecmeu’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut, 1994, VII, 224-225.

60 Rahmân, 55/19-20.

61 Rahmân, 55/22.

62 Tabersî, a.g.e., IX, 300.

63 Tabersî, a.g.e., VIII, s. 347.

Hâkim Ebû'l-Kâsım el-Haskânî *Şevâhidü't-Tenzil*'de Ebû Bürde el-Eslemî'nin şöyle dediğini nakleder: Rasûlullah (s.a.v.) Ali yanındayken temiz bir su istedi ve suyla temizlendikten (abdest aldıktan) sonra Ali'nin elini tutup göğsüne ilişti ve ardından ona "Sen ancak bir uyarıcısın" ayetini okudu. Daha sonra elini onun göğsüne ilişti ve "Her toplumun bir yol göstericisi vardır" ayetini okudu. Bunun ardından da "Şüphesiz sen varlıkların aydınlatıcısı, hidayetin zirvesi ve beldelerin/memleketlerin imamısın. Ben senin aynen böyle olduğuna tanıklık ederim." dedi.⁶⁴

Bahis konusu olan mezhebin Kur'an'daki mübhem ifade birimlerini kendi kabulleri doğrultusunda yorumladığına ilişkin en önemli örneklerden biri de Maide suresi 5/67. ayetidir. Zira bu ayet, İmâmiyye mezhebinin ileri sürdüğü "ilahi hak nazariyesi"nin en temel argümanını oluşturmaktadır. "(Ey Peygamber!) Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kafir bir toplumu hidayete iletmez" mealindeki bu ayette "mâ" ism-i mevsulü zikredilmek suretiyle mübhem bırakılan husus, İmâmiyye müfessirleri tarafından "Hz. Ali'nin hilafet hakkı" olarak yorumlanmış ve bu yoruma göre Hz. Peygamber'den kendisine indirilip tebliğ edilmesi istenen şey de bu hakkın açıkça ilan edilmesi şeklinde telakki edilmiştir.⁶⁵ Nitekim, İmâmiyye tarafından bu ayetin sebep-i nüzulüyle irtibatlandırılan Gadîr-i Hum hadisesi⁶⁶ ekseninde çok geniş bir rivayet literatürü oluşturulmuştur.

İmâmiyye'ye ait tefsir ve hadis kitâbîyatında çok daha aşırılarına rastlanılması mümkün olan bu yorum örneklerinde dile getirilen görüş ve kanaatlerin mezhebî kaygılarla ortaya konulduğu ve ayetlerde mübhem bırakılan ifade birimlerinin siyasi ön kabullere uygun anlamlar yüklenmek suretiyle istismar edildiği hususu herhalde izahtan varestedir.⁶⁷ Her ne kadar kendilerini tarih boyunca haksızlığa uğramış mazlum bir zümre olarak takdim etmiş olsalar da, Kur'an'daki mübhemleri istismar etmekte bir beis görmeyen Şia'nın bu tutumunu sırf haksızlığa uğrayanın hak arayışı bağlamında değerlendirmek mümkün değildir. Dahası, bu tutumu, asırlar boyu muhalefet cephesinde yer almanın, çoğunluk karşısında hep azınlık kalma-

64 Tabersî, a.g.e., VI, 11.

65 Bkz. Tabersî, a.g.e., III, 367; Tabatabâî, a.g.e., VI, 54-5.

66 Gadîr-i Hum hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Demircan, Adnan, **Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı**, Beyan Yay., İst., 1996.

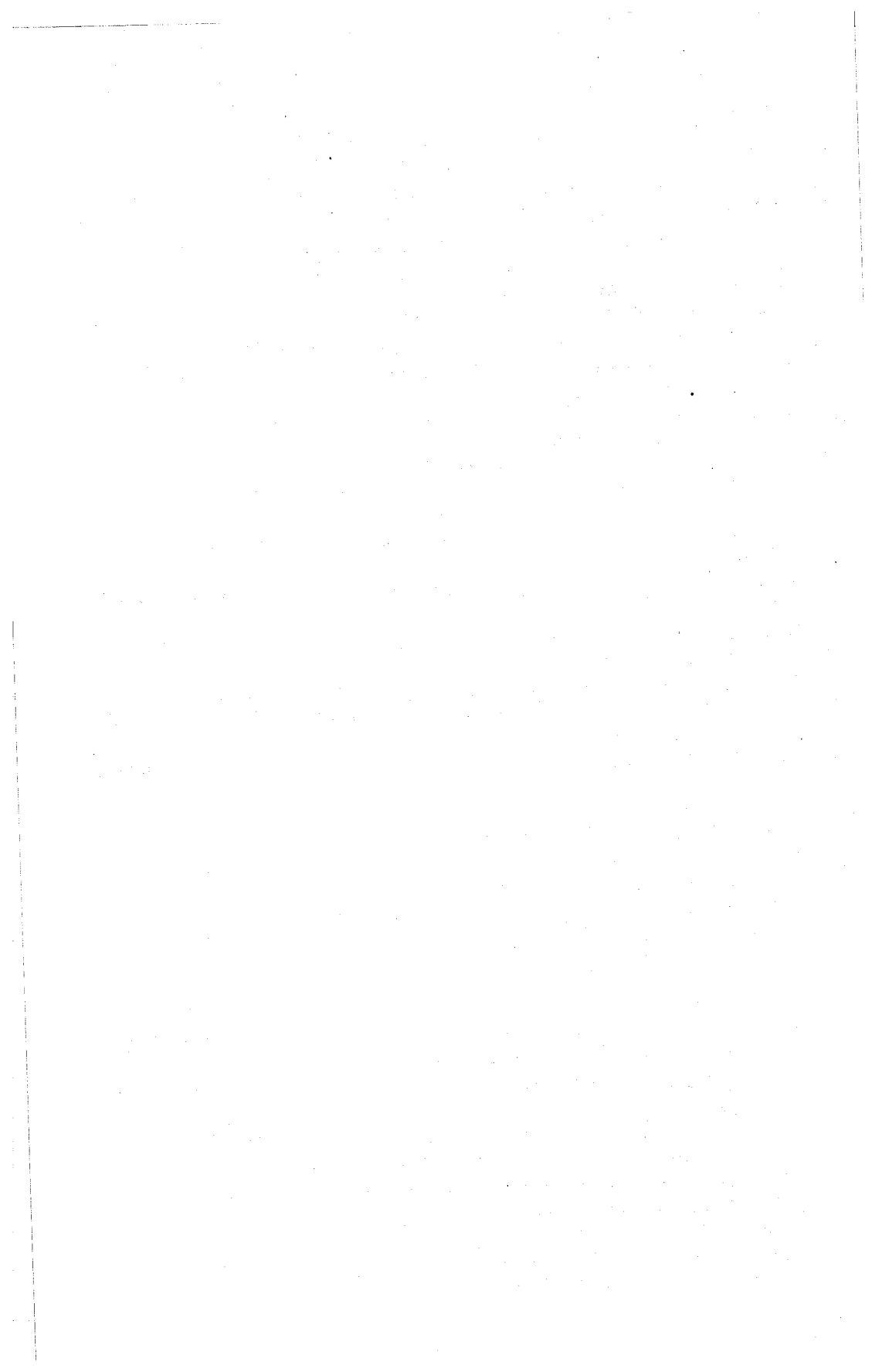
67 Mübhemâtın istismarına ilişkin olarak İmâmiyye'nin muhtelif tefsirlerinden aktarılan başka örnekler için bkz. Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, I, 454 vd.; Zehebî, a.g.e., II, 36 vd.

nın kaçınılmaz kıldığı tepkiselliğin Kur'an tefsiri üzerindeki izdüşümü olarak yorumlamanın daha makul olduğu kanaatindeyiz. Kuşkusuz, bu konuda çok daha farklı yorumlar yapılabilir; ancak ortada hiçbir yorum götürmeyen mutlak bir gerçek var ki, o da Peter Werenfels'in İncil hakkında söylemiş olduğu şu sözde ifadesini bulmaktadır: **“Herkes akidesini bu kutsal kitapta arıyor ve yine herkes hususi şekilde aradığını onda buluyor.”**⁶⁸

KAYNAKLAR

- ALBAYRAK, Halis, Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'an'la Tefsiri), İstanbul, 1996.
-, “Mübhemâtü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, A.Ü.İ.F. Der., s: XXXII, Ankara, 1992.
- ASIM EFENDİ, Kâmus Tercümesi, İstanbul, 1304.
- ATEŞ, Süleyman, “İmâniyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, A.Ü.İ.F. Der., s: XX, Ankara, 1975.
-, İşâri Tefsir Okulu, Ankara, 1974.
- AYDEMİR, Abdullah, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara, ts.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkâhir, el-Fark beyne'l-Farak/Mezhepler Arasındaki Farklar (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara, 1991.
- BEĞAVÎ, Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, Meâlimü't-Tenzil (thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Suvâr), Beyrut, 1995.
- BÜNDÂRÎ, Muhammed, et-Teşeyyu' beyne Mefhûmi'l-Eimme ve'l-Mefhûmi'l-Fârisî, Amman, 1988.
- BİLMEN, Ömer Nasûhi, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul, 1973.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul, 1999.
- CERRAHOĞLU, İsmail, Tefsir Usûlü, Ankara, 1983.
-, Tefsir Tarihi, Ankara, 1988.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, Tâcu'l-Luğa (es-Sihâh), Beyrut, 1979.
- DEMİRCAN, Adnan, Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-Hum Olayı, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- DEMİRCİ, Muhsin, Tefsir Usûlü ve Tarihi, İstanbul, 1998.
- DERVEZE, Muhammed İzzet, Kur'ânü'l-Mecîd (çev. Vahdettin İnce), İstanbul, 1997.
- FEYZ-İ KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ, Tefsiru's-Sâfi, Beyrut, ts.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri, Ankara, 1986.
-, İmâniyye Şiasî, İstanbul, 1984.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed, Fedâihu'l-Bâtniyye, (thk. Abdurrahmân Bedevî), Kahire, 1964.
- GOLDZİHER, Ignaz, Mezâhibü't-Tefsiri'l-İslâmî (Arapça'ya çev. Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire, 1955.

- HÂZİN, Alâuddîn Ali b. Muhammed, Lübâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil, **Beyrut, ts.**
- HODGSON, Marshall G. S., İslâm'ın Serüveni (çev. Komisyon), **İstanbul, 1995.**
- HORASÂNÎ, Sultan b. Muhammed b. Haydar, Tefsîru Beyâni's-Saâde fi Makâmâtî'l-İbâde, **Beyrut, 1988.**
- İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ İsmâîl, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, **Beyrut, 1983.**
- İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, Lisânu'l-Arab, **Mısır, ts.**
- İBN HALDUN, Mukaddime (çev. Zâkir Kadiri Ugan), **İstanbul, 1986.**
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr, **Beyrut, 1988.**
- KARATAŞ, Şaban, Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi, **İstanbul, 1996.**
- KATTÂN, Mennâ Halil, Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an, **Beyrut, 1993.**
- KİTABI MUKADDES, Lütuf Yay., **İstanbul, 1993.**
- KUMMÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, Tefsîru'l-Kummî, **Beyrut, 1991.**
- NEVBAHTÎ, Hasen b. Musa, Fıraku's-Şîa, **Beyrut, 1984.**
- NİCHOLSON, Reynold, Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî (Arapça'ya çev. Ebü'l-A'lâ el-Affî), **Kahire,**
- ONAT, Hasan, Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, **TDV Yay., Ankara, 1983.**
- RÂĞIB el-İSFEHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed Râğıb, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, **İstanbul, 1986.**
- SADR, Muhammed Bağır, Kur'an Okulu (çev. Mehmet Yolcu), **İstanbul, 1987.**
- SERRÂC, Ebü Nasr et-Tûsî, el-Luma' (thk. Abdülhalîm Mahmûd- Tâhâ Abdülbâkî Sürûr), **Mısır, 1960.**
- SERİNSU, Ahmet Nedim, Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Önemi, **İstanbul, 1994.**
- SUBHÎ es-SÂLİH, Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an, **Dersaadet, İstanbul, ts.**
- SUYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an, **Beyrut, ts.**
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihal, (thk. Ahmed Fehmi Muhammed), **Beyrut, ts.**
- ŞEYBÎ, Mustafa Kâmil, es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyû, **Kahire, 1969.**
- TABATABÂÎ, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'an, **Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran, 1372.**
- TABERÎ, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kurân, **Beyrut, 1988.**
- TABERSÎ, Ebü Ali el-Fadl b. Hüseyin, Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an, **Beyrut, 1994.**
- TURGUT, Ali, Tefsir Usûlü ve Kaynakları, **İstanbul, 1991.**
- WATT, W. Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (çev. Ethem Ruhi Fiğlah), **Ankara, 1981.**
-, Modern Dünyada İslâm Vahyi (çev. Mehmet S. Aydın), **Ankara, 1982.**
- YAŞAR, Hüseyin, Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler (Mübhemâtü'l-Kur'an), **İstanbul, 1998.**
- YAZIR, Elmalı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, **Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.**
- ZEBİDÎ, Muhammed Murtazâ, Tâcu'l-Arûs, **Mısır, 1311.**
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve'l-Müfessirün, **Beyrut, ts.**
- ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), **Beyrut, ts.**



Din, Devlet ve Toplum

*Niyazi USTA**

Devlet olgusunun ortaya çıkışı hakkındaki nazariyelerin¹ temerküz ettiği görüşlerin paralelinde, “devletin her halükarda topluma dayalı ve meşruiyetini ancak toplumdaki aliyor olması”²ni konu ediyoruz, bu hususun toplumumuzda yeterli vurgu kazanmadığına dair kanaatimiz dolayısıyla. Bilimsel düşüncenin -nisbî de olsa- cari olduğu toplumlar, yapılarını zamanın verilerine göre değerlendirerek problemlerini çözme yeteneğine sahiptirler. Bu yetenek çeşitli sebeplerle zayıflatılmış olabilir. Bu zaafa uğratılmada kültürün bir parçası olarak devlet, sosyo-ekonomik ve hatta siyasi bunalımlar paralelinde çözüm arayışı ve kendini koruma içgüdüsüyle, bizzat rol oynamış da olabilir.² Bütün bunlara rağmen “yönetim” problemi açısından toplumsal zemin en sağlıklı çözüm odağıdır. Bu sebeple biz probleme sosyolojik perspektiften hareketle yaklaşmayı deneyeceğiz. Dinler de vaktiden hareket etmeye prensip olarak riayet ederler. Peygamberlerin tebliğlerine bakılınca hemen görülecektir ki onlar sebep-sonuç ilişkisini temel hareket noktası almışlardır. Mevcut olumsuz duruma bir takım menfi nedenler süreci içerisinde gelindiğini tespit ve

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

1 Recai Galip Okandan, *Devletin Tarihi Menşei Mukaveleye İstinat Ettiren Muhtelif Görüşler*, İstanbul Üniversitesi. Hukuk Fakültesi Mecmuası, C.IX, s. 1,2. İstanbul 1943.

2 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Cem Yay. İstanbul 1995, C.II, s.303,322.

ifade ettikten sonra görevleri bu menfi nedenleri değiştirmek olmuştur. Değiştirilmesi gereken nedenlerin en başına Allah inancını, hukukun güçlü olana göre değil adalete göre tanzim edilmesini, paylaşımın adil ve ahlâki olmasını, güçsüzlerin hak ve hukukunun korunmasını vs. koymuşlardır. Bu değişim süreci nesnel karakterlidir. Ne var ki toplumsal yaşayışın nesnel karakteri, fizik düzeydeki nesnel karakterden farklıdır. Pek tabi ki toplumsal hayata etkilerin tepki, surat ve biçimi, cisim üzerindeki etkilerin tepki, surat ve biçiminden farklılık gösterir.³

Kuran'ın "toplumun kendisi değişmedikçe Allah'ın o toplumu değiştirmeyeceği"⁴ ifadesini dikkate alırsak bir toplum, gerek değerler kümesi açısından gerekse yapısal bakımdan hangi durumda ise devletin yapısının ve hatta dinin yapısının da o topluma uygunluk arz edeceği tabii bir hal olarak görülür. Sonucun değişmesi, nedenlerin değişmesine bağlanmıştır.

Ortalama bir tarifile devleti, belli bir toprak parçası üzerinde yerleşmiş bir insan topluluğuna dayanan ve bu topraklar üzerindeki her şey üzerinde meşru otoriteye sahip olup, amacı toplumsal düzenin, adaletin, toplumun her açıdan iyiliğinin sağlanmasını deruhte eden siyasal sosyal bir organizasyon olarak tarif edebiliriz⁵.

Bu tariftten anlaşılacağı üzere devletin fonksiyonları daha ziyade bu dünyaya yöneliktir. Ancak vatandaşlarının birey olarak öbür dünya ile ilgili inançlarının dünyevi yansımalarıyla ilgilenmek durumundadır. Şayet fertlerin öbür dünya ile ilgili tasavvurları yoksa, devlet kendi kendine bir ihdasta bulunamaz.

Uhrevi tasavvur ve inançların dünyevi yansımalarını; inancın ifade edilme ortamı ve alt yapısının teşekkülüne imkan verme olarak belirleyebiliriz. Mamefih ulus devlet, vatandaşlarının ekserisinin inançlarına tekabül eden inanç-kültür umdelerini sosyal hayatın tanziminde göz önüne almak durumundadır. Aksi takdirde fertler sosyal dokuda arayıp bulamadıkları yapının özlemiyle bir eylem birlikteliğinde, grup oluşturma gayretinde olabilirler. Bu itibarla devletin göz önüne almak durumunda olduğu olgulara bigane kalması halinde ortaya çıkan "sosyal boşluğu" orijinal-sağlıklı biçimi yerine pseudo ve sağlıksız unsurların doldurması kaçınılmaz bir hal alır.

Bununla birlikte devletin, vatandaşlarının ekserisinin dini inançlarına göre şekillendirilmeye girişmesi suretiyle her hangi bir ferdin veya toplumsal kesitin temel

3 K.K. 33 / 72.

4 K.K.; 13 / 11.

5 Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara Üniversitesi S.B.F. Yay. Ankara 1968 s.156.

haklarına tecavüz etmesini veya böyle bir sürece girilmesini asla öngöremeyiz. Devlet yapısı itibariyle bu konuda oldukça hassas, ancak bir o kadar da esnek olmak zorundadır. **Çünkü inancın biçimini ve limitini sabitlemek mümkün olmayabilir.** Yani, kabûller farklı frekanslarda ve eksenlerde gerçekleşebilir. Dinlerin “insan” açısından kabul ettiği realite de bize bunu vermektedir. Kutsal metinlere göre Nuh tufanında kurtulanlar ancak **sâlih (iyi)** insanlardı. Ne var ki yaşanan süreç içerisinde farklı inançlarda insanlar çıkmıştır. İslâmiyet, Allah-insan ilişkisi açısından, inananların cezasını kıyamete hasretmektedir. **(Daha doğrusu onların asıl azap vakti kıyamettir....)**⁶. Devlet sosyalleşme vetiresi bakımından zorlayıcılığa yöneldiği taktirde, toplumun şiddetle ihtiyaç duyduğu yaratıcı, aksiyoner beşeri kapitalin ortaya çıkmasına engel olmuş olur. Aynı zamanda da vatandaşlarını **iki yüzlülüğe**, İslâmi terminolojiyle ifade etmek gerekirse, **münafıklığa** yöneltmiş olur.

Devlet ya da herhangi bir kurumsal yapı, dahili dinamikleri sayesinde alternatif perspektiflerin tazyikine mukâvemet edebilmelidir. Aksi takdirde dayatmacı, totaliter bir forma bürünür. Oysa her hangi bir yapı fertlere ne kadar uygunsa o nispette fonksiyoneldir. Bir başka ifade ile, bir yapının daha çok sayıda ve nitelikte ferdi cazibesi altına alabilmesi, o yapının kuşatıcılığı ve yeteneği ile doğru orantılıdır. O zaman her hangi bir yapı, başka yapılarla birlikte bir etki alanını paylaşıyor ise kendisi dışında kalan yapıların konumunu gözetmek durumundadır. Bu gözetme; kendisini tüketme, kabuğuna çekilme manasına bir hal olamaz. Aksine, fonksiyon alanını ve etkisini artıracak bir metodolojiye sahip olmayı gerektirir. Bu etki alanlarının artırılması doğal (bilimsel) olmayan bir yolla mümkün ise de bir başka doğal olmayan usule yenik düşmesi mümkündür. Bu noktada Hz. Muhammed’in davasından vazgeçmesi için önerilen hükümdarlık, mal, mülk vs. davasına yardımcı olabilecek imkanları reddetmesinin hatırlanmasını isterim. Zira fertlerin her hangi bir alternatifi kabul ya da ret etmelerinin şiddeti bu alternatifin faydalılık, kullanılabilirlik, meşruluk, tabiiilik ve daha başka nitelikleriyle orantılıdır. Bu nitelikler; insan potansiyelinin eşya potansiyeli ile arasındaki etkileşiminin bir sentezi ve ahenk noktası olarak belirir. Bu anlamda devlet, Hegel’in ifadesi ile objektif ruhun en yüksek derecesini temsil eden bir yapıda olacaktır.⁷ Benzer bir ifade ile K. Larenze “Devlet halkın ruh ve düşüncesinin eseridir.” der.⁸

6 K.K.; 54 / 46 .

7 Recai Galip Okandan, **Amme Hukuku**, İstanbul Üniversitesi Yay. İstanbul 1976, s.10 .

8 a.y. (.Crozat, C. H, *Zamanımızda Devlet Telakkisinin Bazı Görünüş Tarzları*, **İstanbul Barosu Mecmuası**. 1940 S. V(1940), s. 334).

İnsanlık tarihinin “siyaset” düzlemindeki tecrübelerinin hemen hepsi bizim için önemlidir. Veleve ki bu tecrübenin içeriğini benimsemesek bile. Çünkü birileri için “gerçek mutluluk” prosesi başkaları için bir kıymet taşıyor olabilir ama bilinmesi, toplum mühendisliği misyonuna sahip unsurlar ve fertler açısından zaruridir. Kur’ an-ı Kerimin “Ey insanlar sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık, tanışasınız diye şubelere, kabilelere ayırdık.” ayetini yukarıda sözünü ettiğimiz alternatif yapılara, kültürel farklılıkların bilinmesiyle ortaya çıkacak gelişmelere işaret edici olarak anlamamıza mani bir durum yoktur. Ayetin bahsettiği “tanışma” alelade bir tanışma olmayıp, insanın evrenselliğine binaen her toplumun kendi şartları içinde ortaya koyduğu kültür, medeniyet ve bilim açısından tanışmasıdır. Başlangıçta söz konusu ettiğimiz amaca dönecek olursak; devlet meşruyetini halkına dayandırmadığı takdirde yani kendine göre bir doğru belirler ise “peygamber” misyonuna benzer bir tavra girmiş olur. Böyle bir durumda, ne kadar doğru, akılcı ve hatta yüce değerlere sahip olursa olsun toplum tarafından içselleştirilerek kabul edilmemesi halinde fonksiyonel olamaz. Çünkü siyaset inanç sahası değildir. İnsanlar siyasi bir kaideyi inanç kaidesi gibi değerlendirmezler.

Birbirleriyle iş görmeleri süreci içerisinde insanların doğruyu-yanlışı, iyiyi-kötüyü belirleyebilmeleri yeteneği ve limitleri bakımından günümüz insanını yeterli gerekli donanıma, tecrübeye sahip kabul edebiliriz. Zira tarihin her hangi bir noktasında değiliz. Çeşitli dini tecrübeler ve bilimsel metodolojiye sahibiz. İslâmiyete göre de artık islâmiyetten başka bir semavi din ve onun peygamberinden başka bir peygamber gelmeyecek oluşunu yukarıdaki görüş doğrultusunda değerlendirmemiz mümkündür. Yani insanlık gerek potansiyelleri ve gerekse müktesepeleri sayesinde problemlerinin çözümünde temel fizik ve metafizik verilere sahiptir. Bu noktada kelâmi ekollerden maturidiliğin, hiç bir peygamber veya uyarıcı bir önderin olmaması halinde bile insanların Allah inancına sahip olmalarının mümkünlüğü ve hatta zaruriliği görüşünü hatırlatmak isterim. “Allah” tasavvuru gibi soyut bir kavrama ulaşma yeteneğinde olan insanın, bir çok veriye sahipken daha somut olan yönetim ve yönetime dair prensiplerin doğruluğunu veya yanlışlığını belirleyebilmesinde mutlak bir kuşkuya yönelmek doğru olmasa gerekir.

Bu ifadeler, dini devre dışı bırakma gayreti veya düşüncesiyle ilişkilendirilemez. Aksine biz dini insanlığın müktesepelerinden sayıyoruz. **Ancak dinin iki işlem alanının; ferdi ve toplumsal yaşayış olduğunu unutmamız gerekir.** Di-

nin Allah'la insan arasındaki ilişkiyi düzenleyen ibadet, ahlaki tutum alanı ile, ferdin diğer fertlerle arasındaki ilişkiyi düzenleyen alanını tefrik etmemiz gerekir. Bu gereklilik salt analitik lüzumdan ziyade yetki ve sorumlulukların bilimsel bir haritasını **zihinsel platformda** oluşturma lüzumuna binaendir. Yetkilerin, elde tutulan "güce" göre belirleme itiyadının sebep olduğu problemlerin bir çözüm şekli olarak ve sosyal boşlukların liyakatsiz unsurlarca doldurulmasına mani olmak için kurumsal bir işlem olmak üzere dinde özel ve kamu alanlarının hassas bir şekilde düzenlenmesi iktiza etmektedir. Bu ayrımın determine edilemeyecek kadar muğlâk olduğu iddia edilebilir ama gerçekte yapılması mümkündür. Hz. Peygamberin "ben size dinden bir şey söylersem hemen alın, dünya işlerini benden iyi bilirsiniz." şeklindeki hadisi böyle bir ayrımın anlaşılabilirliğine işaret etmektedir. Bu ayrımın ve meşruiyetin halka dayanması ilkesinin, çözümleyici bir başka uzantısını; İslâmi söylem içerisindeki "hakimiyetin Allah'a ait olması ile halka ait olması" noktasında buluruz. Allah gerek fert ve gerekse toplum olarak insanlar üzerindeki hakkını hiç bir kişiye veya zümreye devretmemiştir. Kur'an-ı Kerimin "Hz. Peygâmberin insanlar üzerinde bir zorba ve zorlayıcı olmadığını"¹⁰ ifade edişinde hakimiyetin halka ait oluşunu görebiliriz. Keza, uluhiyete tealluk eden ayetler dışındaki "Allah'a yardım edilmesi,"¹¹ "Allah'a ödünç verilmesi"¹² gibi sosyal muhtevalı ayetlerde emir ve taleplerin insanlık (en-Nas) adına istendiği görülür.¹³ Ontolojik hakimiyet dışında hakimiyetin Allah'a ait olması ancak ve ancak halkın devlete hakimiyeti ile mümkündür. Bunun doğal sonucu olarak halkın devlete hakimiyetini tesis eden en sağlıklı usulün seçim esası olduğudur.

Gelişmekte, değişmekte olan toplumlarda toplumsal uzlaşmada büyük sıkıntılar yaşandığı müşahede edilir. Bu uzlaşma sıkıntısı gerek hukukî, siyasi ve gerekse dünya görüşüne ait kavram ve düşüncelerin izafilik taşınmasındandır. Bütün toplumsal kesitler bu nevi kavramları kendi zaviyelerinden ele alırlar. Bununla birlikte ortak yönlerini bulmak pekâlâ mümkündür. **Problem, hiç bir kesitin ve bu arada devletin siyasete dair kavramları tam olarak tarif etmemeleriyle başlamaktadır.** Çünkü tam tarif edildiğinde, tarif dışı kalan oluşumların benimsenen ideolojiye veya inanca zarar vermesini engelleyebilmek imkansızlaşabilir düşüncesi ha-

10 K.K,10 /99 .

11 K.K; 47 / 7 .

12 K.K; 2 / 245.

13 Ali Şeriati, **İslâm Sosyolojisi**, Düşünce Yay. İstanbul 1980, s.127.

kimdir. Bu da “din” ve “laiklik” ilkesi ile toplum arasında bir ruhban sınıfının oluşmasına yol açmaktadır. Oysa insanlar kelime ve kavramlarla düşünür. Pratikte müşahede ettiği duruma göre kesin karara yönelir. Şayet her hangi bir kavram ya da ifadenin kendi alanı dahilindeki eşya ve olguyu hangi noktaya kadar kuşattığının veya kuşatabileceğinin bir sınırı olmaz ise, hiç bir toplumsal meseleyi bilimsel bir düzlemde çözümlemeye girişemeyiz. Böyle bir durumda güçlü olana göre şekillenme ve karmaşıklaşma ortaya çıkar. Amiyane tabirle “bir biliste biliverme” usulü hakim olur. Bu durumda **subjektivitenin tedhişine** maruz kalır. Mesela; bir yıldız falı takipçisi falında “bugün işiniz ters gidecek” ifadesini okusa ve o gün arkadaşı ile tartışmış olsa, işiniz ters gidecek ifadesini arkadaşı ile tartışmış olmayla manalandıracaktır. Bir parça karikatürize ettiğimiz bu durumu maalesef din ve siyaset konusunda da müşahede etmekteyiz. Engizisyoncu kilisede bu tür örnekler oldukça boldur. Keza İslâm tarihinde haricilerin zihin yapısı bu nevidir. Emevi halifesi Hişam B. Abdülmelik’in, Cad B. Dirhem’i, “Kur’an mahluktur.” dediği için bir bayram günü boğazlatması¹⁴ da böyle bir egoizmin ve ilkesiz yorum hürriyetinin ürünüdür. Bugünkü aydın ve siyasilerimizin ekserisinde de yukarıdakilerin benzeri bir disiplinsiz mantık hürriyetini gözlemlemek mümkündür. Örneğin bir siyasimiz, nümayiş yapan öğrencileri dağıtmak için cop kullanan polisi eleştirirken; “cumhuriyet gençlere emanet edilmiştir. Gençleri coplamak cumhuriyet karşıtıdır.” diye yorum yapabilmektedir. **Özetle ifade etmek gerekirse; bireyin ve hükmi şahsiyetlerin, hakikati kendi yorumlarında saklı olduğunu zannetme ve buna göre iş görme itiyatları ikili ilişkilerden, kurumsal ilişkilere kadar her tür ilişkide problem kaynağıdır.**

Din-devlet ilişkisinde göz önünde tutulması gereken hususlardan birisi de; her düşünce, teori ve uygulamanın vücut bulduğu ortamda maksimum değer ve rasyonalite taşıyabileceğidir. Geleceğe aktarılan mazinin, çevre şartlarından kaynaklanan verimliliğine bakarak, bugün marjinal kalan değerlerinin “olmazsa olmaz” şartlar olarak takdimi ve kabulü sosyal uzlaşmanın ve bilimsel düşüncenin negatif etkileycileridir.

Bütün bu söylenenlere göre devletin, halka dayanması adına kendini koyuvermesi, hiç bir otoriter unsur taşımaması mı gerekir? Elbette ki bu durum her şeyden önce pratikte mümkün değildir. Mamafih meşruiyetini halka dayandırabilmesi için bile belli ölçüde otoriterlik arz etmesi iktiza eder. Ancak bu otoritenin bel kemiği bilimsel metodolojidir.

14 Muhammed Ammara, **İslâm Devleti**, Endülüş Yay. İstanbul 1991, s.29.

Günümüzde din-devlet ilişkisinin tartışılma zemini daha ziyade demokrasi di tarif edilen toplumsal düzen dahilinde gerçekleşmektedir. Bizim açımızdan ise İslâmiyetin demokrasi çerçevesindeki konumu önem arz etmektedir. İslâm'da demokrasi var mı, yok mu, ya da İslâm demokrasiye muafakat eder mi gibi sorular yerine, demokrasi kavramıyla ifade edilmek istenen yapının İslâm'da mevcut olup olmadığını anlamak, araştırmak daha uygun olacağı kanaatindeyim. Hemen ifade etmeliyim ki insanımızın bir kısmının çeşitli nedenlere bağlı olarak, demokrasi kavramına karşı bir antipatiye yöneldiğini müşahede ediyoruz .Bu kavrama tekabül edecek ve bizim insanımızın benimseyebileceği bir kavramı henüz ortaya koyamadığımızıza göre bu kavramın kullanılması cihetine gideceğiz.

Demokrasinin tanımına baktığımızda; en belirgin hususun halkın hakimiyeti ve temsilcileri vasıtası ile kendisini yönetmesi olduğudur. Ne var ki demokrasi içerisinde dahi halkın iradesinin mutlak surette tezahürünü engelleyen olgular, başka süreçler de söz konusudur. Mesela ekonomik açıdan güçlü olan sosyal kesitlerin , imkanlarını kendi dünya görüşlerine uygun olanı öne çıkarmada kullanmaları suretiyle, halkın çoğunluğunun kanaatine aykırı bir durumun oluşmasına neden olabilmektedirler. Öyleyse mekanik açıdan demokrasi çok mükemmel bir yapıya sahip değildir. Onun mükemmelliği, fertlerin mükemmelliği ve yetişmişliği ile kaimdir. Esasen bütün sistemler, yapılar için bu geçerlidir. Bir din de ne kadar mükemmel olursa olsun inananları o din bağlamında iyi yetişmiş değiller ise din etkinlik noktasında kaosa sürüklenebilir. Dikkat edilirse Kuran , insan davranışlarına bir form bir organizasyon biçmekle birlikte önemle üzerinde durduğu husus, ruhi derinlikler ve davranışların arkasındaki saiklerin içselleştirilmesidir.¹⁵ Bir sistem-yapı ne kadar mükemmel olursa olsun insanlar onu bozabilmekte veya o yapıyı en kötü şekilde sokabilmektedirler. Eğer bir sistemin mekanik yapısındaki mükemmellik bizatihi yeterli olsaydı herkesin “mükemmel” diye tanımladığı hiç bir yapının bozulmaması gerekirdi. Mesela müslümanların en ideal toplumsal yapı diye yad ettikleri “asr-ı saadet” diye bilinen toplumsal organizasyon muhtevisiyatı itibariyle devam ederdi. Bu açıklamalardan sonra İslâm'da, demokrasi kavramıyla anlatılmak istenen hususlar var mı yok mu sorusunu irdelemeye çalışabiliriz.

İslâmiyetin temel prensiplerine makro seviyede göz attığımızda görülen o ki demokrasi ile kastedilen, halkın kendi kendini yönetmesi, insan hakları,düşünme

15 K.K; 107 /4,5.

16 K.K ; 2 / 170.

hürriyeti vs. ise bunlar İslâmiyette hiç şüphesiz var. Hatta bunlarında ötesinde, geleceği **atalar kültürü** ¹⁶ vasıtasıyla bugünden zincirlemeye, kayıt altına almaya bir baş kaldırış vardır. Problem bunların varlığı ve yokluğundan ziyade sınırları ve fertlerin bakış açısına göre değişkenlik arz etmesidir. ¹⁷ Bazılarına göre Kur'an-ı Kerimde her tür meselenin çözümü en ince ayrıntısına kadar mevcuttur. Oysa Kur'an insanların Allah'ın iradesine muvafık bir sosyal hayatı yaşamaları için temel ilkeler ve semsiye kalıplar vermiştir. Bu temellerin şekillenmesini mevcut çevre şartları dahilinde insanlara bırakmıştır. İslâm hukuku bu nevi işlemler bütünüdür. Bu noktada herkesin çok iyi bildiği bir tarihi örneği hatırlatmak isterim. Hz. Peygamber, Yemen'e vali olarak tayin ettiği Muaz B. Cebel'e ne ile hüküm vereceğini sorar. O da Kur'an ile cevabını verir. Kuran'da yok ise diye tekrarladığı soruya Muaz B. Cebel; sünnetle cevabını verir. Kur'an ve sünnette yoksa sorusuna, kendi reyimle cevabını verir. Elbette ki Hz. Peygamberin "Kur'an'da ve sünnette yoksa" sorusu abes değildi. Mamafih, Muaz B. Cebel; "o nasıl söz ya Rasulallah! Kur'an'da olmayan şey mi olur" dememiştir. Öyleyse, Kuran'da var mı, diye sorma yerine, Kuran'a aykırı mı, şeklinde sorma daha geniş bir yöntemdir. Aklın kabul ettiği, teorik ve pratik açıdan makul karşılandığı ve verimli olduğu halde **zahir** bir dini referansı yoktur diye bir yapılanmaya onay vermemek doğru olmasa gerektir. İslâm açısından, eşyada asıl olan ibahadır. Kutsal metinler tabii halde mevcut olan meşruyetleri silbaştan ihdas etmezler. Sözelimi aile kurumunu insanların hiç habersiz olduğu bir kurum olarak değerlendirek bildirimde bulunmaz ama tabii olarak mevcut olan bu kurumu takviye edici bildirimde bulunur. Kuran'ın, halkın egemenliğine, demokrasiye müsait olup olmadığı konusunda teorik analize girdiğimizde aşağıdaki ayetlerin verdiği bilgilere dikkatimizi yoğunlaştırabiliriz.

"İnsana yeryüzünde halife olma misyonu yüklenmiştir."¹⁸ (Halef kelimesinin selef kelimesini çağrıştırdığına ve ikisi arasındaki ilişkinin açılımına dikkat edilmesi ayetin anlaşılmasına önemli katkı sağlayacaktır.) "İnsan en mükemmel varlık olarak kimliklendirilmiştir."¹⁹ "Eğer Allah dileseydi yeryüzünde kim varsa, hepsi toptan iman ederlerdi. O halde mümin olsunlar diye, insanları sen mi zorlayacaksın."²⁰

17 Nur Vergin, *Din ve Demokrasi*, 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yay. Trabzon 1993, s.218.

18 K.K, 2/30.

19 K.K, 95/4.

20 K.K, 10 / 99.

“De ki; bu Rabbinizden gelen haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Çünkü biz zalimler için öyle bir ateş hazırladık ki, onun kalın duvarları kendilerini kuşatmaktadır.....”²¹ Keza Kuran ortaya koyduğu realitenin aksine görüş ve delil ileri sürenleri iddialarını ispata davet eder.²² Düşüncelerinden dolayı behemahal cezalandırılmalarını, yok edilmelerini talep etmez. “O küfürde yarışanlar, sana keder vermesin. Allah’a zarar verebilecek değillerdir. Allah onlara ahirette bir haz vermemeyi diliyor.”²³ Çeşitli inanç sahiplerinin doğru bildikleri yol üzerinde yürürken, başkalarının kendilerine zarar verebileceği tezinden hareketle bir karşıt tutum ve eylem içerisinde bulunmamasının gerekliliği hususunda Kuran-ı Kerimin, “Ey iman edenler! Nefislerinizi düzeltmek üzerinize borçtur. Siz düzeliş doğru yolda bulduktan sonra, yolunu şaşırırlar size zarar veremez...”²⁴ ya da “...sizin dininiz size benim dinim bana.”²⁵ şeklindeki ifadelerini dikkate alabiliriz.

İslâmi açıdan din-devlet ilişkisinin anlaşılmasında belki de en önemli husus; bütün insanların imanlı kılınmasının dini -metafizik- bir zorunluluk olup olmadığıdır. Şayet böyle bir zorunluluk varsa o zaman devletin, dini esaslara dayanması ve vatandaşlarının da -icbari de olsa- inançlı kılınması söz konusu olurdu. Oysa İslâm, inancın gerekliliği üzerinde durur fakat metafizik bir zorunluluk olarak görmez.²⁶ Hemen ifade etmeliyiz ki İslâm, teokrasi kavramıyla ifade edilen yapıyla bağdaşır değildir. Her şeyden önce teokraside dogmatiklik ve Allah adına hakimiyet kullanma karakteri hakimdir.²⁷ İslâmiyet ise dogmatik değildir. Belki , değişen şartlara uyumuna, verimliliğine binaen son tahlilde her şeyi kuşatıcı olduğu iddiasından dolayı o dogmatik bulunabilir. Fakat İslâmiyet, ana çerçeve ve gaye ortaya koyar. Bu gayeye ulaştıran vasıtaların değişkenliği esastır. Kur’an fertlerin, toplumların sahip oldukları şartlara müstenit olarak değerlendirileceklerini ifade etmektedir²⁸. Ne var ki tarihi süreç içerisinde müşahede ettiğimiz “vasıtaları” gaye edinme tutumu, belki de ortaya konan yeni vasıtaların eskisinden daha verimli olmadığına müşahade edilmesi sebebiyle bizim toplumumuzda sanki biraz daha öne çıkmış durumdadır. Günün şartlarına göre ortaya konmuş çözüm yolları bir sonraki zaman

21 K.K, 18 /29 .

22 K.K; 2 / 23.

23 K.K; 3 / 176.

24 K.K; 5 / 105.

25 K.K; 109 / 6.

26 K.K ; 2 /6.

27 Nevzat Kösoğlu, **Devlet**, İstanbul 1997, s.188-189.

28 K.K; 5 / 48.

dilimde gaye ve öz olarak algılanmaya, kabullenilmeye başlanmaktadır. Oysa bir önceki çözüm bir sonrası için çözüm olmayabilir. Kur'an-ı Kerim'in "Kerih gördüğünüz bir şey size hayır getirebilir, hayırlı, doğru zannettiğiniz bir şey de size şer olabilir."²⁹ anlamındaki ayetini yukarıdaki iddia çerçevesinde ele alabiliriz. Yani önceleri **hayırlı** bir çözüm bugün **kerih** olabilir. Mamafih dinin birinci veya asli fonksiyonlarından olmayan pek çok teknik unsur (yöntem değil) dine yüklenmiştir. Hatta asli fonksiyonlarını daha iyi icra edebilmesi için faydalıdır da. Siyaset dinin ferî (ikincil) bir işlevi değildir. Fakat siyasetin kendine has teknik vasıtaları dinin birinci dereceden fonksiyonu olmasa gerek. Çünkü din, değişmez evrensel prensipleri her daim talep eder. Ama bu evrensel prensiplerin gerçekleştirilmesi için gerekli usul ve tekniklerin belirlenmesini topluma bırakmaktadır.³⁰ Eğer bu teknikler bire bir dini muhteviyata sahip olsaydı, Kuran-ı Kerim bunların tek tek açıklamasını yapar ve talep ederdi. Hz. Peygamber de peygamberlik sıfatı gereği yönetim olgusunun organizasyon biçimini ortaya koyardı. Aksi takdirde tebliğin eksik kalması gibi bir durum söz konusu olurdu ki İslâmi inanca göre bu muhaldir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in, vefatından önce Kuran-ı Kerim'i Cibril'e iki kez arz etmesi,* "...dininizi tamamladım."³¹ ayeti ve benzer veriler vefatının yaklaştığını bildiğini göstermektedir. Nitekim kızı Hz. Fatıma'ya bunu söylemişti. Bu veriler bize, siyaset düzleminde geçerli İslâmi açıdan "olmazsa olmaz" kâbilinden umdelerin ihmal edilmiş olamayacağını gösterir.

Fizikî alem ile onun üzerinde yaşayan en mükemmel varlık olarak insanın bir-biri ile, tabiatları icabı mütenasip olduklarını dikkate almalıyız. Bunu dikkate alırsak, eşyanın insan tabiatına taban tabana zıt bir süreç içerisinde olmadığını görürüz. Bu sebeple, tabiri caiz ise, pasif özne olarak eşyanın insana dayatmaları, insanın eşyaya radikal karşı koymalarını gerektiren bir husus değildir. Kısacası eşya insanı etki altında bırakır ama, insan alet yapan ve kullanan bir varlık olarak meşruluk içerisinde eşyaya hakimdir.³² Ancak eşyayı tabiatının dışına çıkarma yetkinliğine sahip değildir. Kur'an-ı Kerim'in "hakk (realite) onların arzusuna uysaydı yer gök ve ikisi arasındakiler fesada uğrardı."³³ ayetini bu manada anlayabiliriz.

29 K. K.; 2 / 216.

30 K.K.; 3 / 159, 42 / 38.

* Arz: Kuran-Kerimin Hz. Peygamber tarafından her ramazan ayında o ana kadar inen ayetlerin, vahyi getiren Cibril'e ezberden okuması hadisesidir.

31 K.K., 5 / 3.

32 K. K.; 31/20.

33 K. K. ; 23 / 71.

Demokrasinin mükemmelliği ve evrensel ölçüleri konusunda tam bir mutabakat olmadığı³⁴ gözlemine veri olarak almakla birlikte demokrasi, insanın fitrî yapısına uygun olup olmama noktasında analize değerlidir. Şunu unutmamak lazım, insanlar ihtiyaç duydukları, problem edindikleri şeyleri gerek fert ve gerekse toplum olarak bizzat kendileri çözümlerler. Yönetim ise insanların ilk sosyal ihtiyacı ve ilk önce çözmeye kurumsallaştırmaya başladıkları yapılardan biridir. Bu noktada hemen hatırlamalıyız ki insan denen varlık, varlık hususiyetleri itibarıyla evrenseldir. Onun temel talepleri ve nitelikleri bölgelere göre değişmez. **Batıdaki insanın hürriyet, adalet, eşitlik talepleri olup da doğudakinin bunlara ihtiyaç duymaması söz konusu olamaz, bunlar insanın doğasında vardır. Öte yandan dinin kaynağını ilâhî kaynak kabul eden herkes, dinin insanın bu tabii taleplerini de göz önüne almış olmasını kabul etmiş olur.** Öyleyse İslâmiyet demokrasi kavramı ile ifade edilen bu talep ve yapıyı muhtevlidir. Çünkü İslâmiyetin en büyük iddiası bütün zaman ve mekânlarda, insanların gelişme ve değişimle birlikte ihtiyaç duydukları şeyleri çözümlenmelerinde bir ölçü olduğudur. Dinin insani üretime yön verici bir kurum olarak fonksiyon görmesi bu kurumun insanla barışıklığı ile mümkündür. Toplumsal değişme realitedir. Meşruiyetini topluma dayandırma durumunda olan devletin ve değişen şartlar boyunca verimlilik iddiasında olan dinin kendilerini sabitlemeleri söz konusu olamaz. İnsanın profanlaştırma temayülünü temsil eden yönüne -ki islâmî terminolojiyle nefsanileşme diyoruz- sınırlar koyan değerler kümesi olma ötesinde din, kültürel gelişmeye, değişmeye tehdit ve tahdit unsuru değildir. İnsanlığın limitlerinin yükselmesine paralel olarak İslâmiyetin limitleri de yükselmektedir. Bir başka ifade ile İslâmiyet insanlık limitlerini kuşatıcıdır. İslâmiyete göre, İslâmiyetten önceki dinlerin insanlar vasıtasıyla tahrif edilmişlikleri yanında, 'sosyal gelişme' sebebiyle tahrif olunmuşlukları söz konusu olmaktadır. İslâmiyetin en makbul ve en son din³⁵ oluşu ifadesi onun bu potansiyel limitine ve makuliyetine bağlı olsa gerektir. Problem, bir kısım insanların İslâmiyetin bu potansiyelini İslâm adına kısıtlamalarıdır. Bu kısıtlamanın mantığında iki husus göze çarpar. Birincisi ideolojileştirme tutumu ki çoğu kez devlet veya dinin ya da her hangi bir yapının doğasında mevcut saygınlık ve kutsallığın dışında sunî bir kutsallık ve fonksiyon izafe edilmesi şeklinde tezahür etmektedir. İkincisi bozuluruz, çö-

34 Bkz. Fehmi Başkan, *Demokrasi, Laiklik ve Teokrazi, ('Şeriatçılık') Üzerine Bir Derkenar, Türkiye Günlüğü*, S.46 (Yaz 1997), s.9.

35 K.K. 3 / 19.

zülürüz, hata ederiz kaygısıdır. Öyleyse gereksiz ideolojileştirmelere yönelmeden ve zikredilen kaygıları yabana atmadan, çözüm yollarını irdelemeliyiz. Zira inanç eksenli ısrarlı hatalar, toplumsal huzuru bozmada oldukça uygun zeminlerdendir. Ferdin maruz kaldığı veya maruz kaldığını zannettiği haksızlığı, yansıtma doğası, toplumsal kesitler için de geçerlidir. Bu çözümün teknik tarafını bir yana bırakarak biz sosyolojik temelden hareketle, demokrasi problemini çözmede önceliğin, sosyo-kültürel şahsiyet standardını oluşturmak olduğunu ifade edeceğiz. Bize göre bu şahsiyetin tasarımıdaki en önemli hususiyet; **eylemlerine sahip çıkan, kaderini boynunda (düşüncelerinde, davranışlarında) taşıyan**³⁶ bir sosyal aktör olmasını temin etmektir. Edilgen bir varlıkmiş gibi davranmasının insani özellikleri ile bağdaşamayacağının³⁷ şuurunda olan bu şahsiyetin oluşturulması, hem kendi hem de başkalarının fiillerini hürriyetçi perspektiften değerlendirmesi gerektiğinin³⁸ farkında olması itibariyle demokrasi kavramıyla ifade edilen yapı için en elzem beşeri alt yapıdır. Bu alt yapının en önemli fonksiyonu, şablon davranışlar yerine kendi alanı içerisinde sürdürülebilir dinamik bir kurumsallığa haiz olan iş, enerji, değer üreten; bir arada yaşama zarureti bakımından toplum adına subjektif, şahıslar adına ise objektif-ki şahısların objektifliğini toplum belirler - davranışların talep edildiği bir toplumsal zeminin ihdasıdır. Çok iyi bilinir ki tabiatın en acımasız olduğu alan, muhtaç olunan şeyden yoksun olma halidir. Öldürücü olduğu nokta ise, muhtaç olunanı temin etmede çaba sarf etmeyiştir. Böylesi bir çabanın hedefi ister istemez bir zihniyet dönüşümünü, şartları değiştirebilen ve değişen şartlarda verimli olabilen insan tipini deruhte edici olacaktır. Mamafih böyle bir sonuca ulaşma tesadüfen gerçekleşmeyeceğine göre, nasıl realize edileceğinin tartışılması bir başlangıçtır. Kime ne görev düşmektedir, kurumların görevleri nelerdir, dinin refakati nasıl sağlanabilir gibi sorulara verilecek cevapların doğruluğu, ihtiyaç duyduğumuz insan tipinin oluşmasında en önemli faktördür.

36 K.K. 17 /13.

37 K.K. 17 / 14.

38 Niyazi Usta, *Ahret İnancında Yabancılaşmanın İktisadi Zihniyete Yansımaları*, Akademik Araştırmalar Dergisi, Yıl 1, S. 2 (1996), s.152.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

Kelam İlmi'nin Yöntemi

Hasan HANEFİ *

Çeviren: Nadim MACİT **

Geleneksel dönemde kelamcılar, Kelam İlmi'nin yönteminden söz eden ayrı bir bölüm açmadılar, aksine yöntemi Kelam İlmi'nin tarifinin bir parçası yaptılar. O tarifte, dinî akidelerin doğruluğuna kesinlik ifade eden deliller getirmek, karşı tarafın delillerini çürütmek ve karşı gelenlerin şüphelerini reddetmektir. O zaman yöntem iki yönlüdür: Birincisi icâbidir, olumludur; bu da "dinî akidelerin doğruluğunu kesin deliller ile kanıtlamaktır." İkincisi ise selbidir, olumsuzdur; bu da "karşı tarafın delillerini çürütmek ve karşı gelenlerin şüphelerini reddetmektir."¹

I. İmânî Yöntem

Birinci yöntem, vahiy yoluyla gelmiş olan dinî akideleri peşin bir kabulle kabul etmeye dayalı saf imânî bir yöntemdir. Bu durumda aklın vazifesi sadece önceden kabul edilen akidelerin doğruluğu üzerine deliller getirmek olur. Bu yöntem,

* Bu çeviri Hasan Hanefi'nin, *et-Turâs ve 'l-Tecdid: Mine 'l-Akide İla's-Savra*, adlı telifinden yapılmıştır. *el- Mukaddimâtu'n-Nazariye*, diye adlandırdığı giriş bölümü, c.1/ss. 100-113 sayfalarını teşkil etmektedir. Müellifin kullandığı kaynaklar, telifde geçtiği gibi gösterilecektir. Bu çevirinin amacı, kelam ilmi ile ilgili olarak yapılan tartışmalara katkı sağlamaktır.

** Doç. Dr., Gazi Üniversitesi İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ *el-Mevâkıf*, 7; *Şerhu 'l-Mekâsıd*, 13; *İthâfu 'l-Murîd*, 25, *et-Tahkîku't-Tâm*, 2

Ortaçağ Avrupa'sında *akletmem için inanıyorum*² veya *aklı arayan imân* diye bilinen yöntemdir. Doğrusu islamî imânın içeriği; hristiyanlık imânının içeriğinden farklıdır, çünkü islamî imân doğruluğunu kendi içinden alır. Oysa hristiyanî imân; ulûhiyet, nübüvvet, mu'cize, irade, ilham veya sır gibi dışsal doğruluğa ihtiyaç duyar. Bu durum, taklidî imâna ait öncüllerde ve bu öncüllerin kelamcılarının başlangıç noktasını teşkil eden peşin hükümleri ifade edişlerinde açıkça görülür. İşte bunlar, doğruluğuna, Ehl-i Sünnet'in kendisi için değil, başkası için burhan getirdiği akidelerdir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in ulaştığı sonuçlar kendi koyduğu öncüller, ortaya koyduğu şeyler de ön kabulleri olacaktır. Sanki araştırılan konunun kendisi öncüllerle sonuçlar arasındaki boşlukları doldurmaktan ibarettir.

Ö zaman geleneksel dönemdeki kelamcılara göre Kelam İlmi'nin yöntemi peşin olarak kabul edilen akidelere imân edildikten sonra doğruluklarını kanıtlamak için yakini delilleri araştırmaya dayanır. Bu ise imân ile akıl arasında kısır döngüye düşmektir; akletmek için inanıyorum, sonra, imanımın kökleşmesi ve onun doğruluğunu başkalarına kanıtlamak için aklediyorum. Bu, önceden bir imân tasavvur etmeksizin mutlak bir akli ilke arayan felsefe ilimlerindeki yöntemin tersinedir. Her ne kadar akli formlar dini temizliği ve içsel takvayı ifade eder bir şekilde ortaya çıksa da. Öyleyse kelamî yöntem ilk olarak kabul ile başlar, daha sonra bu kabul edilen şeyin doğruluğunu kanıtlayacak delil ve burhanları araştırır. Kelam akli ilimden daha çok halis imânî ilimdir. Dolayısıyla Kelam İlmi, ilim olma şartlarına haiz değildir. Çünkü bilim, aklın kendi sınırlarını aşmaksızın ulaşacağı kesin bir başlangıç noktasını araştırmaktır. Bu imânın da aklın bir vazifesi olduğu anlamına gelmez. Çünkü imân bazen dolaysız bir sezgi veya şahsi bir tecrübe ya da yüce bir duygu veya ideal bir ilke şeklinde ortaya çıkar ki, bunların hepsi bilgi araçları ve algılama şartları kapsamındadır. Bazen de imân vakiayı anlamak için teorik bir varsayım olarak sunulur, alimin amacı da bu varsayımın doğruluğunu akli deliller ve burhan-ı hissi ile incelemek olur. Bazen de imân bütün varlığı açıklayan bir kuram olarak ortaya atılır, alimin amacı bu kuramı ferdi yapıya, sosyal düzene ve de tarih içinde bir harekete dönüştürme olur. Bunlardan sonra burhan ve delillerin imân dışındaki dini verilere de genelleştirilmesi mümkün olur, özellikle islamî vahiy; vahyin, Avrupa bilincinin sarıldığı önceki dönemlerdeki gibi türsel bir veri olmayıp, ideal bir veri olunca bu genelleme mümkündür.³

2 Bkz. Ortaçağda Hıristiyan Felsefesinden Örneklerde, Anselm'in " Akli Arayan İman" kitabına yazdığımız giriş, 106-109

3 *el-Mekâsîd*, 7, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 20-21, 28, *Eşrefu'l Mekâsîd*, 18; Ayrıca bkz. " Hikmetü'l-İşrâk ve'l Fenemonoloji", *Fi Dirâsâti'l-İslâmiyye*

II. Savunmacı Yöntem

Kelam İlmi'nin kullandığı ikinci yöntem akideyi savunmak, akideye inatla karşı çıkan ve onu iptal etmek isteyen hasımların ortaya attığı şüpheleri ondan uzaklaştırmaktır. Öyleyse kelam; eleştiricilerin hücumuna karşı savunmacı bir ilimdir.⁴

Aslında savunma ilmi bir yöntem değildir. O yalnız kendini övme, methetme, yüceltme, başkası için ise verme, hücum ve yaralamadır. İlimin vazifesi savunma veya hücum değildir; bunlar savunma vazifesini üstlenen kişilerin görevidir. Savunma ve hücumun her ikisi de taassup, heva ve menfaate dayanırlar ve ilimde, objektiflikte, yalınlıkta, arılıkta ve tarafsızlıkta noksanlığa delalet ederler. İlim; şekli veya maddî hakikatleri idrak için konuların akli bir tahlili veya fenomenlerin ilmi tanımlanmasıdır. Veya canlı tecrübeler içerisinde mahiyetleri görebilmektir. O bir görüşü savunmayı ve karşıtını yok etmeyi amaçlayan bir taassup veya arzu değildir. Savunma başka şey *akli temellendirme* başka şeydir. Savunmanın görevi karşı tarafın delillerini çürütmek ve onun için akli, doğru veya yanlış olarak kullanmaktır. Temellendirmenin görevi bilgiye ulaşmak için fikir inşâ etmeyi bilmektir. Savunma ve hücum her ikisi de havanda su dövmek ve gerçek mücadeleyi vakiadan fikre çevirmektir. Özellikle de cedel konuları; Kur'an'ın yaratılması, meleklerin varlığı, mizan, sırat ve havz konuları gibi insanların yaşadığı olayların akışına direkt bir etkiye bulunmuyorsa böyledir. Savunma, sahibinin zayıflığından kaynaklanan bir tutumdur. Hücum ise muarızın kuvvetini gösterir. Sonuçta, meydan okumada, muarazada ve kelamcıyı düşünme ve delil getirmeye mecbur etmede üstünlük karşı tarafa geçer. Karşı taraf kötü değildir, aksine o mütekellim usulcünün aklını kullanması için bir etken, sebep, muharrik ve teşvik edicidir. Bu yüzden karşı taraf yaptığı itirazlarla ilmi kuran kişidir, savunucu verdiği cevaplarla ilmi kuran kişi değildir.

Sadece din savunulmaz, dinin belli yorumu da savunulur. Sadece islami akideler değil, onun belirli bir tasavvuru da savunulur; bu da özel bir fırkanın mezhebi tasavvurudur. Bu fırka da çoğunlukla Ehl-i Sünnet fırkası olmuştur. Ehl-i Sünnet fırkası, lehine sonuçlanan yönetimi ele geçirme mücadelesinden sonra devletin resmi akidesini temsil etmeye başlamıştır. O; devletin resmi akidesini, Şia akideleri gibi gizli muhalefet kültürüne karşı veya Haricilerin teorileri gibi açıkça dışarıdan yapılan muhalefete karşı, keza Mu'tezile usûlü gibi açıkça içerden yapılan muhalefete karşı devletin akidelerini temsil etmiş ve savunmuştur. Çünkü Kelami Mezhep-

4 Şerhu'l-Mekâsıd, 13, İthâfu'l-Murîd, 25, et-Tahkîkû't-Tâm, 2

leri ve akaidini savunma dinin kendini savunmadan daha fazladır. Akaid kitaplarını teliften amaç Ehl-i Sünnet akidesini savunmaktır. Kelam İlmi'nin aynen bir fırkanın akaidi olmaktan çıkıp müstakil ilim haline geldiği Müteahhir Kelam İlmi'nde, ilim nazariyesi ile başlanılır, ikinci olarak varlık nazariyesi yer alır ve fırkaların inanç esasları kelam kitabının sonunda yer alan imamet konusu için ayrı bir zeyle dönüşür.⁵ O zaman kelam kitaplarının büyük bir kısmında "Sünni Eş'ari görüşü"-nün yer almasına şaşmamak gerekir. En az savunulan fırkada fırka-ı naciye'dir! Öyleyse akaidi savunma mezhebcilik savunusudur ve ister yönetim otoritesi olsun isterse muhalefet otoritesi olsun, otoriteye karşı dini fırkaları savunmadır. Mezhepçilik ve hizipçiliğin ikisi de taassup, bağnazlık ve ufuk darlığına düşmek ve insanların çıkarlarını, tepkisel kuruntular ve kişisel çıkar yüzünden zayi etmektir. Bunlar fikri mücadelelerin bırakılması anlamına gelmez. Çünkü fikri mücadeleler; tasdik ve delil için, fırkalar arasındaki diyalog yoluyla insanları bilinçlendirmek için, akılları harekete geçirecek genel bir kültürel atmosferin yaratılması ve zihinlerin zinde olması için zorunludur. Bütün bunların olabilmesi için önyargılı olarak her hangi bir mezhebe bağlanılmaması gerekir. İşte o zaman *dikotimelerden* uzaklaşılır ve aydınlanma başlar. Belli bir fırkanın yandaşı olmadan en uygun seçimin yapılabilmesi için çeşitli sorular ortaya atılır ve bunların alternatif cevapları ileri sürülür. Böylelikle vatan birliği çerçevesinde otorite kavgasından uzak olarak gelecek dönem için ümmet, ilk fitnedен bu yana kaybetmiş olduğu birlik ve bütünlüğüne yeniden kavuşmuş olur.⁶

Çoğunlukla savunma nefsi savunma olur, fikri savunma olmaz ve hücum şahsa olur fikre olmaz. Bunun bir sonucu olarak düşünce bağımsızlığını ve yaygınlığını kaybederek kişiler ve şahıslarla somutlaşmış bir düşünce halini alır. Düşüncelere karşı getirilen deliller de şahıslara karşı getirilmeye başlanır ki bu durum çağdaş kültür yaşantımızda oldukça yaygındır. Her fert özel bir çıkar veya bir cemaatin çıkarını temsil ettiği için Kelam İlmi çıkarlar ve arzular çatışmasını meydana çıkarır ve toplumsal güçleri ifade eden bir ilim haline gelir ve ilim yaralamaya dönüşür. Bu da kelam ilminin ismini "kelm" yani "yaralamak" yani yaralama haddine ulaşan kuvvetli etki anlamındaki mastardan almasının sebeplerinden biri olabilir. Bu yüz-

5 Bkz. Üçüncü bölüm, "Nazariyyetü'l-İlm", dördüncü bölüm, "Nazariyyetü'l-Vücûd"; Ayrıca bkz. Sonuç bölümü "Mîne'l-Fırkatil-Mezhebiyye ile'l-Vahdetil-Vataniyye"

6 *el-İnsâf*, 13, *el-Mekâsîd*, 8-11, *Usûli'd-Dîn*, 6; Ayrıca bkz. "et-Turâs ve't-Tecdîd", *İ'âdetü'l-İhtiyâr beyne'l-Bedâil*, 18-21

den rey ve fikir sahipleri üzerinde yaraların tesirini azaltmak, kusur ve eleştirileri hafifletmek için ayrı bir ilm, “Adab’un-Nazar ve Cedel” ilmini kurdular.⁷

Geleneksel dönemdeki kelimacılar bütün gayretlerini eski akaidi savunmaya yönelttiklerine göre biz de çabamızı onları yeniden kurmaya yöneltmeliyiz. Çünkü onlar hala alem hakkındaki tasavvurlarımıza yön vermekte ve çağdaş davranış biçimlerimizi yönlendiren bir unsur olarak çalışmaktadır. Bu akidelerin bir kısmı, çözüme ve geri kalmışlık sebeplerinden biri olabilir. Çözüme ve geri kalmışlık bu asrın iki krizidir. Kalkınma ve özgürleşme çabalarımıza engel olmaktadır. Yine bu akidelerden bir kısmı, çözüme ve geri kalmışlığa engel de olabilir, özgürleşme ve kalkınma çabalarımızı destekleye de bilir. Bununla birlikte anılan akideler, selefi güçlerin uygulanmasına engel olduğu ve seküler güçlerin görmezlikten geldiği potansiyel bir güç olarak kalmaya devam etmektedir. Eskiler akaidi çağlarının ihtiyaçlarına uygun olarak savunmuş olduklarına göre biz de psikolojik ve sosyolojik tesirlerini ve çağımızın gereklerine uygun olarak halkları harekete geçirme gücünü bilmek için fikirleri tahlil etmeliyiz. Yine, içinde bulunduğumuz vâkıayı tahlil ederek, güncel hayatta nelere ihtiyaç duyduğumuzu öğrenmek için yaşadığımız ortamın psikolojik ve mantıkî oluşumlarını tanımlamalıyız. Eskilerin yaptığı akideyi savunması, bugün fikirleri tahlil, vâkıayı tanımlama, toplumu geliştirme, toplumsal durumları değiştirme ve tarihi hareketi gelecek döneme daha gelişmiş bir şekilde taşımak olmalıdır. Akide harekete sevkedicidir. Değişime neden olabilmesine karşın kendi ayakları üzerinde durabilen bağımsız bir gerçek değildir. Yine o, vakıanın kendisini içerisinde daha kapsamlı, tam ve iyi bir surette bulduğu bir yapı tasavvurundan öteye geçemez. Gelişen toplumlarda akaid-kültürlü toplumlar oldukları için toplumsal değişim için bir yoldur ve milli hedeflerin gerçekleşmesi için bir araçtır.⁸

III. Cedel İlim midir?

Cedel ilim değildir. Aksine o ilim olmaktan daha çok san’ata yakındır. Çünkü cedel karşı tarafı susturmada beceri ve sırf ferdi çabaya dayanır. Felsefe mantığa dayandığı gibi o da söz söylemeye dayanan bir san’attır. Mantık ilimlerin aleti olduğu gibi kelam da akaidin aletidir. Bundan dolayı kelam ilmi *cedel ve tartışma san’atı*

7 *Hâşiyetü'l-İthâf*, 28; *el-Akâidü'n-Neseftiyye*, 11; *el-Me'âlim*, 3

8 Bkz. “et-Turâs ve'n-Nahdatü'l-Hadâriyye” ve “et-Turâs ve't-Tağayyürü'l-İçtima'î”, “et-Turâs ve 'Amelu's-Siyâsî”, “et-Tahtidü'l-Müstakbeli li'l-Fikri'l-İslâmî”, *fi Dirâsâtin Felsefiyyetin*. Kahire, 1978

tu diye adlandırılır.⁹ Cedelden amaç, karşı tarafı susturmak ve cevap veremez hale getirmektir. İki tarafı da aşan kesin bilgiye ulaşmak değildir. Gayesi salt, saf faydadır, ilmin nazari ilim olmasına karşın, nazariyye değildir. Gayesi başkalarını iknadır. İknanın burhan yoluyla olması zorunlu değildir. Yanıltma yoluyla, telkin üsluplarıyla ve farklı ikna yöntemleriyle de olabilir. Cedel, hitabet gibidir, ikisi de insanlar üzerinde etki bırakmayı hedefleyen san'attır. Birisi mücadelecî hasmın huzurunda diğeri insan topluluklarının huzurunda olur.¹⁰

Cedelin amacı gerçeğe ulaşmak olmayıp, haklı dahi olsa hasmı susturmak ve onu yenmek olduğu için, batıla da dayansa karşı tarafı yenmek için tüm ikna yöntemlerini kullanır. Çünkü amaç, hedefe ulaşmak için tüm araçları meşru kılar. Böylelikle cedel, salt mantığa dönüşür, ikna mantığı (cedel) ile burhan mantığı (kıyas) arasındaki fark ortadan kalkar. Mantuk ölçü ilmi olmaktan çıkar faydacı ilme dönüşür. Nitekim cedel saf etkileme düzeyinde gerçekleşir ve akli sadece anılan etkilemeyi destekleyecek delilleri bulmak için kullanır. Gerçekten ilim, nazariyyeye dönüşmedikçe ve saf akli temel üzerine kurulmadıkça ilim olmaz. Burada cedel, fikirlerin, tasavvurların veya tarihin cedeli, mücadelesi değildir, o iki taraf arasında sırf münakaşadır. O çeşitli bakış açıları arasındaki diyalogta ve fikri çatışmalarda fayda sağlayabilir, fakat ilme esas olamaz. Asgari fikri ittifaka ulaşmada nazari çabaları birleştirici olabilir. Gaye diyalogta bulunan iki kişiden birisinin bakış açısı ile diğeri ikna etmesi ve ona istediklerini kabul ettirmesi değil, aksine düşünce birliğinin temelini oluşturacak ortak yönlerinin bulunmasıdır. Keza ihtilaf yönlerinin bulunarak bunların mümkün olduğunca az bir ölçüde pratik durumlarda etkisi görülmeyen genel teori çerçevelerine işaret etmesinin sağlanmasıdır. Ancak onun dışında cedel sonuçta herhangi bir neticeye götürmez, çünkü galibi ve mağlubu yoktur, geriye sadece inat ve husûmet kalır. Ama cedelden gaye, sadece halkın veya sultanın övgü ve beğenisini kazanmak için cedelcinin gücünü ve karşı tarafın zayıflığını göstermektir.¹¹

9 *el-Mevâkıf*, 7; *Şerhü'l-Mekâsıd*, 12; *Eşrefü'l-Mekâsıd*, 3; *Şerhü't-Taftâzânî*, 11; *Hâşiyetü'l-İthâf*, 27, *et-Tahûku't-Tâm*, 2-3

10 "Ve Kâne's-Selefü Yünâzirünehüm Aleyha (es-Sıfat) La 'alâ Kanûnin Kelamiyyin bel 'alâ Kavlin İknâ'ıyyin", *el-Milel*, 1/44; "Lâ Yekünü Arzuğu (el-Mütekellim) İzhârü'l-Hakk"; *Şerhu'l-Fıkh*, 4; Ayrıca bkz. "et-Turâs ve't-Tecdîd", *en-Nez'atü'l-Hitâbiyye*, 108-123

11 "Cehaletin çoğu, hak ehlinin cahillerinden bir gurubun taassubu sonucu avâmın kalbinde derinleşir, onlar hakkı meydan okuma ve görüş serdetme şeklinde inatlaşma ve karşı çıkma aşığıladılar ve küçük gördüler. Bu nedenle karşıtların nefislerinde inatlaşma ve karşı çıkma temayülleri belirginleşti, kalplerinde batıl inançlar kökleşti, bu inançların fesadının ortaya çıkmasıyla birlikte ağır başlı, sağ-duyulu ulemanın bu olumsuzlarla mücadele etmeleri zor

Ayrıca cedel, hakta çekişmeye de götürür. Oysa nazari hakikatte çekişme olmaz. Cedel kısır düşünce veya heva veyahut çıkara dayanan ferdi bakış açılarını soyut genel gerçeğe üstün kılmaya götürür. Cedelin çoğalmasıyla, doğruluğu kabul edilen ilke ve apaçık bilgiler gibi hakikatlerin birliği bozularak çoğalır, fıkıhta ve hayatımızda olduğu gibi her şey hakkında iki görüş olur.¹² Cedel ile hak savunulamaz, aklen ve tecrübe ile akli ve tecrübi sebepler beyan edilerek ortaya konur ve tahlil edilir. Çünkü gerçek, kendisinde tartışma olmayan, doğruluğu herkes tarafından kabul edilen insani bir tecrübe veya hissi bir müşahadedir. Çoğu zaman cedel, tam bir hakaretleşmeye veya bazı şeyleri imaya dönüşür, birbirini anlamayan sağırlar arası diyalog olur. Kalamcılar konuşur, biri diğerinin dediğinin yarısını yanlışlar, kastetmediğini azaltır, kastettiğine ekler yapar, kendi dediğine getirinceye kadar münakaşa eder, sadece istediğini anlar ve karşı tarafı red için söyleyeceği sözü düşünür. Çoğu kez daha anlamadan reddeder, sonuçta cedel bir nevi kişiyi kendisi ile tartışmaya götürür, kişinin sözü ancak kendisi için işittiği ses olur veya o, ses çıkarıp ancak yankısıyla karşılaşan kimse gibi olur. Cedelin hedefi hasmı susturmak ve bidatları yok etmek olsa da, o, cedelciyi amacının tersine götürür.¹³ Çünkü bidatları red, onları yayma ve tanıtmaya olur, ondan sonra bidat kuvvetleşir, insanlar ona istek duyar. Bu yüzden bidatları yok etmek için ilk olarak hükümden uzak durulur, ikinci olarak ise kalam ilmine girilmez.

Önceki bilginlere göre cedel, yanlış genel kabuller ileri sürmektir. Çünkü cedelci önceden bir araştırma yapmadan ve doğruluğunu tespit etmeden düşünceleri-

oldu. Hatta o anda taassup, bir grubu şöyle bir inanca götürdü : bir hayat boyu hakkında sustukları harfler üzerinde düşündüler ve onların ezeli olduğuna itikad ettiler. Eğer şeytan onların kalplerini, taassup ve inat yoluyla kuşatmasaydı, böyle bir inancı, bırak bir akıllıyı bir deli bile benimsemezdi. İnat ve çekişme ilacı olmayan salt hastalıktır. Mütedeyyin kişi bütün gayretiyle bundan sakınsın ve kini terketsin. Allah'ın yaratıklarının tümüne şefkat gözüyle baksın. Bu ümmetten ayrılanı irşad etmede lutf ve yumuşaklıkla yardım dilesin. Dalalet faktörünü harekete geçiren nedenleri, unsurları anmaktan korunsun. Taassup ve inatta ısrar faktörünü harekete geçiren kişi kesin olarak bilsin ki bidatta ısrara yardım etmektedir ve kıyamette de bu yardımından sorgulanacaktır." *el-İktisâd*, 9

12 Ebu Hanife hak yolda cedeli çirkin görüyordu. Diyordu ki " dinde tartışma bidattır", *Şerhu'l-Fıkh*, 4 ; " Cedel, ilmlerin en ihtilaflı olanıdır", *Şerhu'l-Taftâzâni*, 11; Denilir ki Kalam İlmi; tarafların kendisinde çok söz (kalam) söylediği için kalam olarak adlandırılmıştır. *Hâşiyetü'l-İthaf*, 27

13 Ahmed b. Hanbel, el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî'yi züht ve takva sahibi olmasına karşın bidatçı guruba karşı reddiye olarak yazdığı kitabı yüzünden terketti. Ve ona; "Onların bidatlerini önce anlatıp sonra da reddetmiyor musun? Kitabınla insanları bidatleri okumaya ve şüphe konusunda onları düşünmeye sevketmiyor musun? Bu da onları reye, araştırmaya ve fitneye götürmüyor mu?" *Şerhu'l-Fıkh*, 5.

nin genel doğrular olduğunu savunur. Bu anlamda cedel taassup ve hevadır.¹⁴ Cedelcinin, hasmın öncüllerini kabul etmesinin zararı yoktur, onlar hatalı olsa bile, tartışmadan amaç hasmı susturmak veya onunla inatlaşmak olduktan sonra. İnatlaşma doğru da olsa hasmın kabullerini inkâr ile olur. Cedel, batılı hak göstermeye çalıştığı gibi hakkı da batıl gösterebilir. Bu yüzden çeşitli kelim firkaları heva ehli; firkalar tarihi de heva tarihi olarak adlandırılmıştır. Heva dalalete sürükler. Zaman zaman imâni öncüllerin bir kısmı kelamcının kullandığı konuları ortaya koyma, onları ispat etme ve onlar üzerine burhanlar getirmede cedeli yöntemlerin açıklanmasını içerebilir. O metodlar; mantık, usûl ve cedelin arasını birleştirir. En önemlileri şunlardır.

III.1. Sebr ve Taksim

Sebr ve taksim; eşyayı iki gruba hasretmektir, biri batıl olduğunda diğerinin sahih olması lazım gelir. Sebr ve taksim, zaman zaman Usûl-i Fıkh ilminde, illet araştırma yöntemlerinde de kullanılmıştır.¹⁵ Sebr ve taksim, saf zannî yöntemdir. Bazı sebeplerden dolayı kesin bilgiye ulaştırmaz.

Birincisi; hasmın tam olduğunun, eksik olmadığının teminatı nedir? Şeyleri iki kısımla sınırlayan sebep nedir, onlar üç ve dört kısma neden ayrılmaz? İkili taksim ancak hak ve batıl, hata ve doğru hususunda dini duygunun ifadesidir, sonra mütekellim doğru tarafı tutar, hasmı hatalı tarafa koyar. Bu ayırım, başka bir bilgiden elde edildi ise bu bilginin sihhati nedir? Bu öncüller nelerdir? O zaman bu öncüller, haklarında burhan, delil olmadan doğruluğu önceden kabul edilmiş faraziyelerdir.

İkincisi; öncüllerin özel bir şarta göre sıralanması ve istiğrak, kapsama şartının tam yerine gelmesi için fer'in aslın altına sokulması gerekir. Fer, asılda mevcut, mündemiç değilse sonuç çıkmaz ve sonucun varolması durumunda o, önceden öncüllerde içerilmiş olur ve istidlal (akıl yürütme, öncüller tertip etme) sonuç vermez.

Üçüncüsü; karşı tarafın, hasmın tezinin geçersizliğine delalet eden şey nedir? O zaman mütekellim bu tezin yanlışlığını ispat için başka yönteme muhtaçtır. Niçin önce hasmının iddiası, tezi geçersiz, mütekellimin iddiası doğru kabul edilir? Müte-

14 Gazzâlî, hasmın inançlarını; akıl, hissiyât, tevâtür, kıyas ve sem'ıyyâtla birlikte ilimlerin araçlarından bir parça olduğunu belirterek şöyle diyor: "asl, ön kabüllerle birlikte". Hasımınla ilgili bir delilimiz olmasa veya olsa bile hissi ve akli bir delil olmazsa da biz, hasmın o delili asl edinmesinden kıyasımızda faydalanırız ve artık onun kendi görüşünü yıkacak bir inkâra sapma imkânı kalmaz. (O asla bağlı kalması gerektiği için) Mezhebin ön kabüllerine gelince, onlar bu önkabülleri düşünene fayda vermez, ancak bu ön kabüllerle o mezhebe inanan kimseye fayda sağlar." *el- İktisâd*, 14-15.

15 *el-İktisad*, 11

kellimin tezi batıl, geçersiz, karşı tarafın tezi doğru olabilir, özellikle kelim ilmi akaid için akli esaslar bulmaya yönelik çabalar olduğu zaman onların hepsi içtihadî girişimlerdir, hatalı da olabilir, isabetli de olabilir. Hasımın tezi bir açıdan batıl bir açıdan hak olsa ne olur? Tezi ya hep doğru ya da hiç doğru değil diye ayırmanın sebebi nedir? Mütekellim, batılsa ve doğru olup olmadığını test etme imkânı yoksa hasımın tezine nasıl dayanabilir?¹⁶

Dördüncüsü; karşı tarafın tezinin yanlışlığı kelamcının tezinin doğruluğunu zarûri olarak göstermez. Çünkü bu bir şeyi karşıt tezin tersi ile ispattır. Olumsuzlama yoluyla ispat, ancak karşıt tezin olumsuzluğunu ispat eder, fakat ispatı kastedilen şeyi ispat etmez. Onun için *negatif teoloji* karşıt tezi olumsuzlama yoluyla *pozitif teolojiye* daha baskındır.

Beşincisi; aslın doğruluğunun sabit olması için hasımın fer'i kabul etmesi gerekiyor ve hasımda bunu kabul etmiyorsa ne olacak? Öyle ise sebr ve taksim cedeli bir yöntemdir, onun ile yakın, kesinlik sabit olmaz. Dolayısıyla onun ilmi bir yöntem olması mümkün değildir.

III.2. İki Aslın Getirilmesi İle Kesin Sonuca Ulaşmak

İki aslın getirilmesinden, sonuç lazım gelir, hasım iki öncülü kabul ettiği zaman sonucu kabul eder. Bu yöntem de bazı sebeplerden dolayı bir şey ispat etmez.

Birincisi; iki öncülün doğru olduğuna delil nedir? Burada kelim ilminin öncülleri ya önceden kabul edilmiş hükümler veya apaçık bilgiler gibi gözükmektedir. Önceden kabul edilmiş hükümleri ise hasım onları kolayca reddedebilir. Kelam ilmi önceden kabul edilmiş hükümler üzerine söz söylemeye devam ettiği müddetçe ilim olamaz. Onlar apaçık bilgiler ise bunlara karşı çıkan olmaz.

İkincisi; iki öncülden üçüncü olarak çıkan sonucu karşı taraf kabul ederse o sonuç olmaz, çünkü onu ya iki öncülden biri veya her ikisi içerir. Bu açıdan kelim ilmi sonuç çıkarıcı ilim olmaz, çünkü o sonuç vermeyici kıyaslar üzerine kurulmuştur. Böylelikle kelim sonuç vermez kıyaslar üzerine kurulu sonuç vermeyen bir ilim olur. O öncülleri karşı taraf reddederse, bu, kıyasın tümünün iknaya götürmediğine delalet eder.

Üçüncüsü; hasım aynı yöntemi kullanabilir çünkü hasım iki öncül ortaya koyar kelamcı onları kabul ettiği zaman onlardan kendine aykırı sonuç çıkar. O iki tarafı keskin kılınc gibidir, hak içinde batıl içinde kullanılabilir.

16 *el-İktisâd*, 11.

III.3. Karşıt Görüşün Muhal Olduğunu Kanıtlama

Hasmın tezinin muhale götürdüğünü ispatlamak, mütekellimin tezinin doğru olduğunu ispatlamaktır.¹⁷ Bu yöntem bir şeye götürmez, çünkü o öncelikle kendisiyle hasmın tezinin muhal olduğunun ispat edildiği başka bir yöntem üzerine dayanır. İkinci neden olarak hasım aynı yöntemi kullanarak mütekellimin tezinin muhal olduğunu kanıtlayarak kendi tezinin doğru olduğunu ispat edebilir ve sonuçta birbiriyle çelişik iki tez cedeli yolla ispatlanmış olur. Üçüncü olarak karşı tezin muhal olduğunun ispatı, diğer tezin mümkün olduğunu ispat etmez. Çünkü aksi tezi olumsuzlama ile ispat delil ile ispat değildir, o karşı tezin olumsuz olduğuna delildir, ispata delil değildir.

Kelam kitaplarının, özellikle onlardan cedel kitaplarının arasından yeni bir cedel yöntemi oluşturmak mümkündür.¹⁸ Bu, kelam ilminden daha çok kelam mantığına yakın olur. Kelam bilginleri kendilerini savunmak ve hasımların delillerini çürütmek için cedelci bir mantık tesis edebilmişlerdir, sonuçta kelamın hepsi cedel ilmi olmuştur. Kelam ilmi için konu olacak bir şey kalmazsa, en azından kelam ilminin şekli olan cedel mantığı kalır. Kelam alimleri tatbiki mümkün cedel kaideleri vazetmedikleri gibi kelam konularından müstakil olarak cedel hakkında risaleler de yazmadılar. Bununla birlikte cedel mantığını, kelam konuları içinde dağınık olarak buluruz, bu cedel mantığının kelam çalışmalarından çıkarılarak tasnifi, bir çeşit kelamî makale olacak şekilde tahlili ve söz kaidelerinden başlayarak bablara ayrılması mümkündür. Bu mantık babları üç ana bölüm içinde toplanabilir.¹⁹

Birincisi; nakil yöntemleri ve rivayet yolları. Bunların görevleri, nakledilen nasların tenkidi, özellikle hadisle ilgili olduğu zaman doğruluk derecesinin ve nispetinin, belirlenmesidir. Bu yöntemler şunlardır; rivayetin ve onun mütekellime nispetinin sıhhatının tenkidi, nassın ona eşit ve ondan daha kuvvetli diğer bir nass ile karşılaştırılması, nassa dayalı icmanın ona eşit veya ondan daha kuvvetli icma ile karşılaştırılması, muayyen bir nassa sığınmadan genel dini tasavvur ile ittifak, kasıtlı yalandan ve kıskançlıktan dolayı eksiltme, ilave veya manayı bozmak için lafızların naklinin tahrifi ve değiştirilmesi suretiyle mütekellimin rivayetinin, naklinin tahrifinin belirlenmesi.

17 *el-İktisâd*, 11.

18 Bu, *el-Hayyât*'ın İbn Râvendî'ye yazmış olduğu *el-İntisâr* adlı reddiyede açıkça görülür.

19 Bu üç kısımda cedel mantığı, *Les methodes d'Exégèse* adlı risalemeizde sunduğumuz gibi; tarihi, lugavî ve ilmi olmak üzere üç algı türüne göre tasnif edilmiştir.

İkincisi; rivayetlerin anlaşılması ve nassların te'vili. Çünkü anlama ve te'vil-den yoksun haber bulunmaz. Dolayısıyla karşı tarafın yanlış anlamasını düzeltme ve doğru anlamayı sağlama, parça ve bütünü birbirinden ayırma mümkün olur. Zira parça hakkında söylenen bütün hakkında söylenmediği gibi bütün hakkında söylenen de parça hakkında söylenmez. Yine tahlilin düzeyinin ilâhiyatla mı, tabiyatla mı yoksa insanlıkla mı alakalı olduğu belirlenebilir Keza iki mefhumun arasının ayrılması, sonra zorunluluk ve tabiat gibi aralarının birleştirilmesi de mümkün olur. Çünkü eşyaların kendi tabiatlarına göre hareket etmesi Tanrı'nın onları öyle hareket ettirmesinin zorunlu olduğu anlamına gelmez. Ve yine şahsi konumun mezhebin genel konumuna çevrilmesi, fikrin ispatı ve onun savunulması, bakış açılarının birbirine karşıt olarak bırakılması da mümkün olur.

Üçüncüsü; karşı tarafın konumlarını onun bilincini tahlilden hareketle çürütme, fikri nesnelliği onu söyleyenin zatına döndürme ve eleştirilen düşüncenin sahibinin düşüncessinden dönmüş olduğunu açıklama ve yine o görüşün kendi mezhebini temsil etmediğini ilan ederek mütekellime yeni bir fikri gelişme boyutu kazandırma ve söylemiş olduğu sözlerin kendisinin düşünce gelişim aşamalarını gözönüne alarak kendisine nispet edilmesini zorunlu görme, tenkidi ilmi bir eleştiri olmayıp aksine aşağılama diye reddetme, yani tenkidin nesnelliğini eleştiricinin şahsına çevirme, karşı tarafın tenkid etmesini ayarlama, mütekellimin inançlarını şahsi bir davranış biçimine, düşünce yapısına çevirerek, mütekellimin akidelerini amaçlar, hedefler, maksatlar ve yönlendirici faktörler alanına çekmektir.

Cedel, kesin ilim için yöntem olamaz, salt zanni ilim için bir yöntemdir, çünkü ancak zanna ulaştırır. Zira cedel, kesin bilgiye ulaştırmayan zanni bir yöntemdir. Onun için mantıkcılar onu safсата, hitabe ve şiirle birlikte zan için bir mantık olarak vazederek onu kesin mantıktan çıkardılar. Kalam İlmi, şüphelerin karanlığından ve kuruntuların ürettiği bilgisizliklerden uzak bir ilim olmadı, aksine ona giden her şey zan kabilinden oldu, zan ise gerçekten bir şey ifade etmez. İlim, yakini olmadıkça veya en azından sonuçlar açısından değil de yöntem açısından yakine ulaştırıran bir ilim olmadıkça ilim değildir. Bu anlamda tasavvuf ilimleri, ilim diye adlandırılmaya daha layıktır. Çünkü o- sufilerin tanımına göre-salt keşfe dayanan zevkî bir yakın dahi olsa yakine götürür. Bununla birlikte, eski kalamcılar kalam ilminin görevini imanı yakine çevirme ve tasdik için onun üzerine yakini deliller getirme olarak görürler. Daha doğrusu Kalam İlmi, en öncelikli konusu "kelam" olduğu için kelam olarak adlandırılmıştır. Çünkü Kalam İlmi'nin diğer konuları "kelam" kadar ilgi görmemiş,

daha alt düzeyde kalmış ve zanna daha yakındır.²⁰ Zan, eski kelimcılara göre muamelatta, yani fikihta olur, ama nazar, istidlal ancak yakın, kesin bilgi ifade eder. Aslında amel; yakine, nazardan daha yakındır. Nazar ise zanna amelden daha yakındır. Çünkü insanların bir amel, iş programı üzerinde birleşmeleri mümkün iken, nazari alanlarda birleşmeleri mümkün değildir. Doğal olarak en uygun olanı yakinin, eşit bir şekilde nazar ve amelde bulunmasıdır. Çünkü amelde yakın kaybolursa, nazarın kendinde de noksanlık olur. Zira yakini nazar zorunlu olarak yakini amele götürür. Amel sınırlı bir zaman ve mekân içinde belirli bir duruma bağlı olduğundan dolayı sonuçta amelde zan meydana gelir. Bundan dolayı tefsir ve içtihat gerekir, konunun belirlenmesi ve o alanda derinleşmek gerekir. Bu tabiidir, yakine aykırı değildir, fakat o, uygulamanın ve tarihin yakini, yoksa nazarın yakini değildir. Sonuçta cedel zanna götürüyor ise ve davranışlarda zan üzerine kuruluyorsa, kuşkusuz ki cedel zanni davranışa götürerek ahlakta yakini yokeder, ortadan kaldırır.²¹ Kalam İlmi'nin amacı akaidi yakın, kesin üzere tesis etmek ise o amacının aksini gerçekleştirmiş ve akaidi saf zan üzere tesis etmiştir. Hatta kalam ilminin severek karşı çıktığı bidat; Kalam'ın kendisine cevap vermektен aciz kaldığı veya zanni olarak cevap verdiği için yakine dönüşmüştür. Böylelikle kalam ilmi cedel yoluyla varmak istediğinin aksine götürür, kendi akaidini zanna, muhalifin akaidini de yakine dönüştürür.²² Amaç imanı yakın üzere tesis etmek olunca kalam ilmi onu sadece zan üzere değil taklid üzerede tesis etmeye giderek, bizzat Usûli'd-din ilminin örtaya koyduğu ilim nazariyesinin taklidi reddetmesine karşın bu konuda Ehl-i Sünnet'i taklide gitmiştir.²³ Kalam İlmi zan ve taklide götürmenin yanısıra ke-

20 Bkz. tanımı için bu bölümün geçen 2. Faslı.

21 "Hak üzere olsalar da onların mücadele ve münakaşaları, çoğu kere kötü durumlara ve bozuk ahlaka yol açan çatışmaya sürükler." *Şerhü'l-Fıkh*, 4. *el-Mevâkıf* 31 de, cedelin zemmine ilişkin başka öyküler de bulunmaktadır. Ayrıca bkz. Suyutî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fen-ni'l-Mantık ve'l-Kelam*. Yine bkz. el-Ğazâlî, *İlcâmü'l-'Avâm an 'Imi'l-Kelam*.

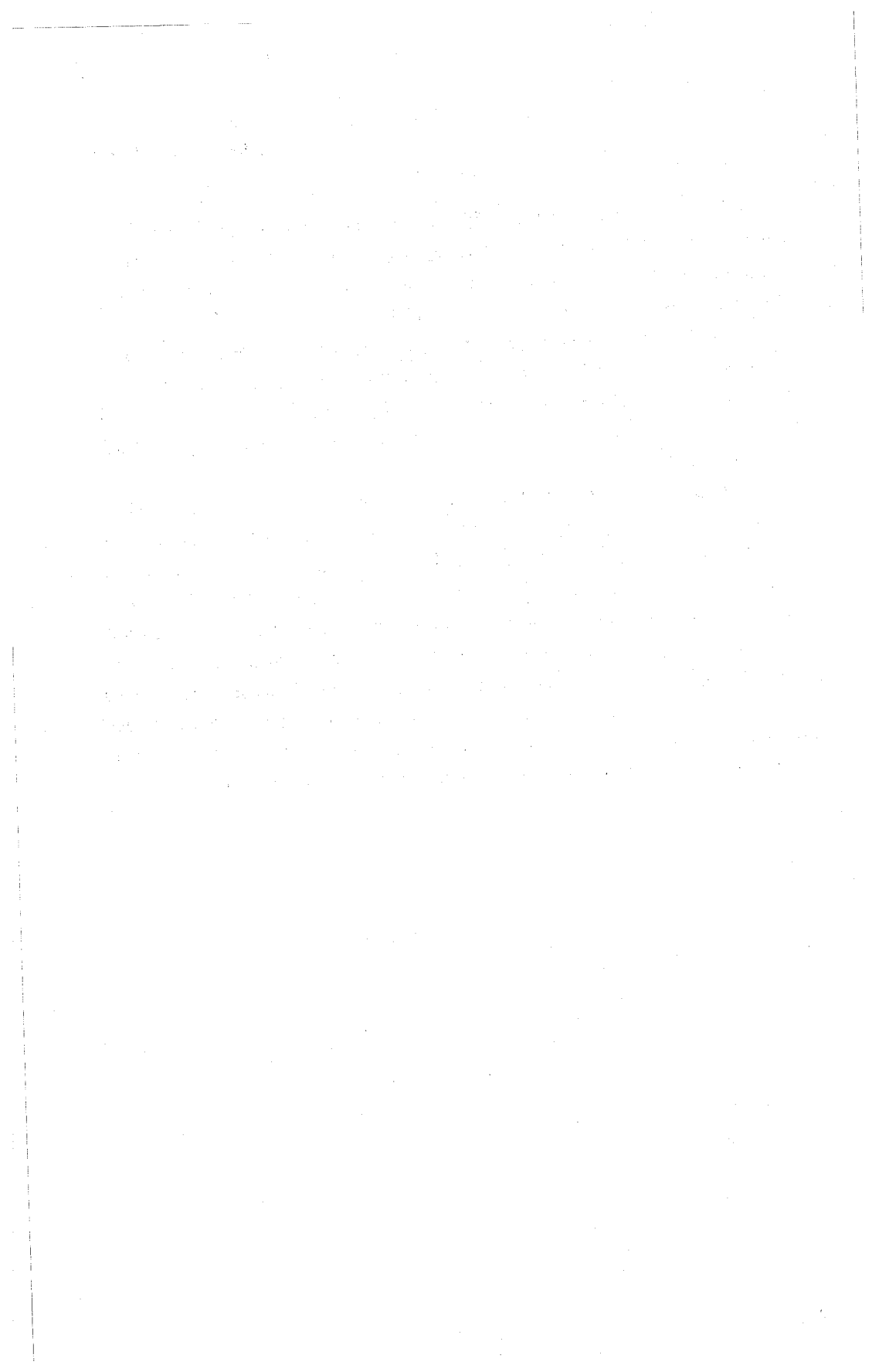
22 "Onun zararına gelince, şüpheler uyandırması ve akideleri sarsması, inançları kesinlik ve kararlılıktan koparmasıdır. Bu durum Kalam'ın şüpheli deliller ile işe başlaması ve onları kullanması nedeniyle meydana gelen hususlardandır. Onda insanlar farklı görüşlere sahiptirler. Bu haklının inancında bir zarürettir. Kalam İlmi'nin bidatçıların düşünce ve inanç dinamiklerine kaynaklık edecek ve kelamda ısrarlarını şiddetlendirecek bir tarzda inançlarını kalplerinde yerleştirmek ve güçlendirmek gibi bir zararı da vardır. Fakat bu zarar cedelde yoğunlaşan taassub vasıtasıyla olur. *Şerhu'l-Fıkh*, 4. "Sadık bir kul iken, onun zındık olmasına yol açan şek ve tereddüte götürmesi de cedelin diğer bir zararidir." *Şerhu'l-Fıkh*, 5.

23 *el-Mevâkıf*, 8; *Risâletü't-Tevhîd*, 23.

sin hüküm verme ve körükörüne bağlanma ile şüphe ve tereddüte de götürür ki bunlar birbirine zıttır. Çünkü şüphe ve tereddüt nazari yakini zayi eder, taassup ve katılık ise akli ve burhanı zayi eder. Sanki yakini araştırmak zan, taklid, şüphe ve taassup gibi yakinin zıtlarına götürmüştür.

Kelam İlmi'nin amacı akaidin nazari temellerini vermek olmasına karşın, bize, davranışımızı üzerine kuracağımız ittifak edilmiş tek bir temel dahi verememiştir. Yakini temeller nasıl birbiriyle çatışır, ayrışır, belli bir esas ile o esasın zıddını içerir? Esas ve amelin kendisi ile gerçekleştiği yakinde nasıl hata meydana gelir? Hata ile sabit olan hatadır.

Eski Kelamcılar kelam ilminin, kendi çağlarının ölçü ve şartlarına, kelam ilminin de ihtiyaçlarına uygun bir ilim olduğu konusunda ortak görüşte olmalarına karşın gerçekte kelam ilmi ne çağımızın ölçülerine göre bir ilim ne de kendi şart ve ihtiyaçlarına uygun bir ilimdir. Çünkü onlara göre nass hakkında her akıllı yürütme, nasla ilişkili her aklî faaliyet, ilim sınırlarını aşsa dahi vahye yapılan her gönderme bir ilimdir. Bize göre ise ilim, fenomenleri tanımlama ve tecrübeleri tahlil, nass ise bilgi ve marifet kaynaklarından biridir. Bilgi ise duygu ve düşüncenin sonucunda olguyu bilmedir. Nass ilme vesiledir, ilmin konusu değildir, ancak tefsir nazariyesinde ilme konudur. İlim, en azından kendisi için konu ve metot olduğu zaman ilimdir. Bu tanımlarımıza göre kelam ilminin konusu ve yöntemi yoktur.



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

Kelâmcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi

Mustafa SİNANOĞLU*

İslâm düşüncesinde peygamberlere nisbet edilen özellikler, onların dindeki konumları ve teşrî'deki rollerini belirlemek hatta nübüvvet müessesesinin temel özelliklerine de açıklık kazandırmak açısından önemle üzerinde durulan konulardan birini teşkil etmiştir. Bunlardan biri de peygamberlerin Allah tarafından korunmuşlukları anlamına gelen 'ismet' sıfatıdır. Peygamberin tebliğ ettiklerini uygulaması, onları yaşayarak etrafındakilere örnek olması gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda söz konusu korunmuşluğun boyut ve alanlarına açıklık kazandırmak gerekmektedir. Klâsik kelâm literatüründe bu konu bazen müstakil eserlerde¹ genel olarak da kelâm kitaplarının nübüvvet bahislerinde ele alınmış olmakla birlikte yaklaşım tarzını ilgili mezheplerin sistemlerine göre şekillendirilmiş olan nübüvvet anlayışlarının belirlediği görülmektedir. Bu makalede peygamberlerin korunmuşluğu Kur'an'daki veriler değerlendirilerek ortaya konulmaya çalışılacak ve bu arada farklı kelâm mezheplerinin telakkileri de Kur'anın yaklaşımı açısından gözden geçirilecektir. Daha sonra 'ismetin kapsamı ve bazı peygamberlerin günah işlediğini hissetti-

* Dr., TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul (Kelâm ve Mezhepler Tarihi).

1. Sâbüni, Ahmed B. Mahmûd, *el-Müntekâ min 'ismetü'l-enbiyâ* (nşr. Mehmet Bulut, öğretim üyeliği tezi), İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü, İzmir 1981; Fahreddin er-Râzî, *'İsmetü'l-Enbiyâ* (nşr. Muhammed Hicazî), Kahire I 406/ 1986.

rir mahiyette olan âyetler (itâb âyetleri) ele alınarak Kur'an açısından bir genel değerlendirmeye gidilecektir.

İslâm âlimleri tarafından 'ismet, "Peygamberlerin güçleri yetmekle beraber, günahlardan uzak kalma melekeleridir."², "Allah'ın, peygamberleri, önce kendilerine tahsis ettiği saf cevherlerle, sonra cismi ve nefsi üstünlüklerin en üstününe sahip kılmakla, sonra da sekînet indirmek ve kalplerini muhafaza etmekle ve tevfiğiyle korunmasıdır."³ ve "Peygamberlerin gerek sözlerinde, gerek fiillerinde kendilerini lekeleyecek ve kadr-ü kıymetten düşürecek hatalardan korunmuş olmalarıdır"⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Ancak nübüvvet için zaruri görülen bu sıfatın mahiyeti ve peygamberlerin hangi sahadaki fiil ve icraatlarını kapsayacağı konusunda farklı görüşler ileriye sürülmüştür.

Kur'an, öncelikle peygamberlerin de diğer insanlar gibi beşer⁵ olduklarını kabul etmekte, kendilerinin de başkalarına tebliğ ettiklerinden sorumlu olacakları⁶ ancak Allah Teâlâ'nın onları hidayete erdirerek⁷ peygamberlik görevine seçtiğini⁸ belirtmektedir. Kur'an'da peygamberlerin 'ismetini ifade ettiği kabul edilen bir takım âyetler vardır. İbrahim, İshâk ve Yâ'kub hakkında: "Biz onları özellikle âhîret yurdunu düşünen ihlâslı kimseler kıldık. Doğrusu onlar bizim katımızda seçkin iyi kimselerdendir."⁹ buyurulmuştur. Allah Teâlâ'nın onları risâlet ilmine vakıf kılmak için seçtiği, seçkinlerden kıldığı da belirtilmiştir.¹⁰ Fahreddin er-Râzi, Allah'ın mutlak anlamda peygamberlerin hayırlılığına hükmettiği, bunun da tüm hayır özelliklerini kapsadığı için söz konusu âyetlerin peygamberlerin 'ismetine delil olarak kullanıldığını haber vermiş¹¹

2 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1983/1403, "el-'isme" md.

3 Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs-Şerhu'l-Kâmûs*, Beyrut, ts., "asm" md.

4 Sâbûnî, *el-Bidâyetü usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 53.

5 bk. el-İsrâ 17/94-95; el-Enbiyâ 21/8; el-Hac 22/75; el-Furkân 25/20.

6 bk. el-A'râf 7/6-7; el-Ahzâb 33/7-8.

7 bk. el-En'âm 6/90; Meryem 19/58.

8 bk. Âl-i İmrân 3/74; el-En'âm 6/88; İbrâhim 14/11; en-Nahl 16/2.

9 Sâd 38/46-47.

10 Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 633a-633b; Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Beyrut 1366/1947, III, 331; Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. Hasan, *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Hâşim er-Restûl el-Mahallâti-Fazlullah et-Tabâtâbâi), Beyrut 1406/1986, VIII, 570.

11 Fahreddin er-Râzi, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1934-62, XXVI, 217.

kendisi de aktarılan âyetleri peygamberlerin korunmuşluğuna delil kabul ederek onların her işlerinde hayırlı ve seçkin olduklarına işaret edildiğini belirtmiştir¹².

Taif halkını oluşturan Sakîf oğulları Hz. Peygambere gelirler ve: “Putumuz Lât’ı terketmek için bize bir yıl daha mühlet ver, Mekke’yi mübarek kıldığın gibi bizim vadimizi de mübarek kıl” derler. Fakat Peygamberimiz kabul etmez. Bu defa: “Bizi Arap milletine üstün bir kabîle olarak tanı. Eğer Arapların: “Onlara verdiğin bu ayrıcalıkları bize vermedin” demelerinden endişe edersen: “Bunu bana Allah emretti” dersin şeklinde isteklerde de bulunurlar, Resûl-i Ekrem bunu da reddeder. Diğer bir rivayete göre de Mekke müşrikleri Hz. Peygamber: “Bizim tanrılarımız hakkında neden kötü konuşuyorsun? Bu eğer bir hak ise başkaları da bu hakkı pekâla elde edebilir” derler ve Resûlullah’ın kalbinde artık onların tanrıları hakkında bundan böyle kötü konuşmaktan vazgeçmek gibi bir kanaat oluşur. Üçüncü bir rivayete göre ise Peygamberimiz Hacerülesved’i selamlıyordu. Kureyş ileri gelenleri: “Bizim tanrılarımızı da selamlamadıkça Hacerülesved’i selamlamana izin vermeyeceğiz” der ve Peygamber istemeden de olsa bu teklife biraz meyleder¹³. Bunun üzerine şu ayet nâzil olur: “Müşrikler, sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnat etmen için seni, nerdeyse, sana vahyettiğimizden saptracaklar ve ancak o takdirde seni candan dost kabul edeceklerdi. Eğer seni sebatkâr kılmaysaydık, gerçekten, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin.”¹⁴

Söz konusu âyetler, kafirlerin çeşitli teklif ve ısrarlarına rağmen Allah’ın Peygamberimizi onlara uymak, yardımcı olmaktan koruduğuna delâlet eder¹⁵. Bu âyetlerden hareketle peygamberlerin korunmadıkları, neredeyse Hz. Peygamber’den Allah’a ilâhi vahiy dışında bir davranışta bulunmak gibi en büyük günahlardan sayılan bir mâsiyetin sadır olabileceği ihtimaline işaret edildiği görüşü ileri sürülmüşse de âyetten böyle bir sonucun çıkarılmaması gerektiği, Allah Teâlâ’nın engellemesi ve sebat vermesiyle Resûlullah’ın korunmuşluğunun açıkça ifade edildiği şeklindeki kanaat kabul görmüştür¹⁶.

12 Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 43-44.

13 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 20-21.

14 el-İsrâ 17/73-75.

15 Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 427a; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 370-371; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, VI, 665; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 20-21.

16 Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XXI, 22.

Peygamberlerin tebliğ ettikleri konularda yalan söylemekten ve gizlemekten korunduğuna dair ayetler de mevcuttur¹⁷. Bu ifadelerde, onların kendilerine vahyedilmeyen şeyleri Allah'a nisbet etmeyecekleri, böyle bir ihtimalde yalanlarının ortaya çıkarılacağı, ya da bu sözleri söyleyecek gücün kendilerinden alınmak suretiyle engellenecekleri ifade edilmiştir¹⁸. "Senden önce hiçbir resül ve nebî göndermemiştik ki o, (bir şey) arzu ettiği zaman şeytan onun arzusu içerisine mutlaka (onu dünya ile meşgul edecek bir düşünce) atmış olmasın. Fakat Allah, şeytanın attığını derhal iptal eder, sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırır"¹⁹ şeklindeki âyetin de peygamberlerin bilerek hata işlemekten korunmuş olsalar da yanılmaktan, şeytanın vesvesesinden korunmadıklarına, ancak şeytanın vesvesesinin onlardan uzaklaştırıldıklarına delâlet ettiği belirtilmiştir²⁰. Peygamberin bir takım temennilerde bulunduğu şeytanın buna müdahale ihtimaline karşı Allah'ın bunu bertaraf ettiği sonra da o âyetlerini sağlamlaştırdığı, dolayısıyla ictihadiyle hareket ettiğinde peygamberin yanılmasının mümkün olduğu ifade edilmiştir²¹.

Öte yandan Mâtürîdî, müminlerin ihtilaf ettikleri konularda Hz. Peygamber'i hakem yapıp onun verdiği hükme karşı içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olmayacaklarını²² ifade eden âyetten hareketle şâyet korunmuş olmasaydı, Resûlullah'ın hükmettiği konuda diğerlerinin burukluk hissetmelerinin caiz olacağını; Allah ve Resûl'ünün bir işte hüküm verdiği takdirde artık inanmış bir erkek ve kadın için o işi kendi isteklerine göre seçme hakkının olmadığını²³ dile getiren ayete binaen de Peygamber mâsum olmasaydı hükmettiği konuda diğerleri için muhayyerliğin söz konusu olacağını; Allah'a ve Resûl'üne eziyet edenlere Allah'ın dünya ve âhirette lanet etmiş²⁴ olduğunu belirten âyetten hareketle de mâsum olmayan birine eziyet edilmesi ve eziyet edenlerin de lanetlenmemesi gerektiğini söylemiştir²⁵.

17 el-Hâkka 69/44-47.

18 Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 821b; Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 137; Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XXX, 118-119.

19 el-Hac 22/52.

20 Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XXIII, 54-55.

21 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul 1979, V, 22.

22 bk. en-Nisâ 4/65.

23 bk. el-Ahzâb 33/36.

24 bk. el-Ahzâb 33/57.

25 Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 427a; ayrıca bk. Kemal Işık, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, s. 129-130.

Görünen o ki, Kur'an'dan peygamberlerin 'ismetine dair veriler elde etmek mümkün olmakla birlikte problem söz konusu mâsumiyetin kapsamını tesbit etmekte çıkmaktadır²⁶. Konuya Kur'an perspektifli yaklaşıldığında peygamberlerin tümüyle korunmuş olduklarını da, vahyin dışında hiçbir şekilde korunmuşluklarının söz konusu olmayacağını da iddia etmek tutarlı değildir. Birinci tavır onların beşeriliği ile çelişir, ikincisi ise tebliğ faaliyetlerini, inandırıcılıklarını ve takdim ettikleri dinin yaşanmasında örnek teşkil etme fonksiyonlarını tehlikeye sokardı.

Kur'an'da 'ismetin kapsamını tartışmadan önce farklı kelâm okullarının 'ismetin mahiyetiyle ilgili görüşlerini aktarmak, onların 'ismetin kapsamına dair görüşlerini Kur'an'a göre değerlendirmekte yardımcı olacaktır.

Mâtürîdîlere göre 'ismet, peygamberin iradesini devre dışı bırakmadan onu kötü fiillerden caydırıcı, hayırlı fiillere sevk edici bir sıfattır. Ayrıca 'ismet mihneti de izâle etmez²⁷. Peygamberin günahattan korunmuş olması, onu taate zorlamadığı gibi, günah işlemekten de aciz bırakmaz. Ne var ki, 'ismet, Allah'ın bir lütfü olup, peygamberi hayır yapmaya sevk eder, kötülükten de alıkor. Fakat ilâhi imtihanın gerçekleşmesi için peygamberde yine de irade mevcuttur²⁸.

26 Bu arada Kur'an'ın peygamberlere günahattan ma'sûm olma sıfatını vermediği, tam tersine, vahyin haricinde onların öteki insanlar gibi olduklarını vurguladığı (el-Kehf 18/110) ileri sürülmüş, Âdem'in yasak kılınan meyveden yemekle büyük günah işlediği (el-Bakara 2/35-37), Mûsâ'nın adam öldürdüğü (el-Kasas 28/14-17) gibi hususlar da buna örnek olarak gösterilmiştir. Neticede, "Peygamberlerin ma'sûmluğu, kendilerine gelir vahyin şeytan müdahalesinden korunmuş olduğu ve bu vahiylerin hiçbir değişikliğe uğramadan aynen durdurulduğu anlaşılmamıştır. Peygamberlerin kendilerine gelince, onlar da bu vahiy görevleri dışında birer insan oldukları için günah işlemeleri muhtemeldir. Fakat kendilerinden her hangi bir günah sadır olsa da onlar hemen Allah'a yönelir, tevbe eder ve Allah'ın affına mazhar olurlar." (Süleyman Ateş, "İslâm Araştırmalarında Yerleşik Bazı Terimlerin Sağlık Derecesi", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*, Samsun 1989, s. 207-210.) şeklindeki ifadeler de yer verilmiştir. Bu görüşte isabetli noktalar bulunmakla birlikte, Kur'an'daki bir takım verileri göz ardı ederek genelleyci bir tavır sergilediği ortadadır.

27 Sâbü'nî, *el-Bidâye*, s. 53-54; a.mlf., *el-Kifâye fi'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi, yüksek lisans tezi), Kahire Üniversitesi, Dârü'l-Ulûm Fakültesi, Kahire 1406/1986, I, 527-528; a.mlf., *el-Müntekâ min 'ismetil'-enbiyâ*, s. 11-12; Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949~ İstanbul, ts., s. 329; Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991, s. 27.

28 Sâbü'nî, *el-Bidâye*, s. 54. Mâtürîdîlere göre, peygamberden sorumluluk kaldırılmış değildir. Emir ve nehiy olmayınca 'ismetin bir anlamı olmaz, taat ve günah da gerçekleşmez. Çünkü taat emredileni, mâsiyet de nehyedileni yapmaktır. Taat ve mâsiyet olmayınca da 'ismet

Eş'arîlere göre 'ismet, Allah'ın peygamberde taatı yaratıp, mâsiyeti yaratmamasıdır²⁹. Ma'sûm, bedeninde veya nefsinde kötülöklere yönelmekten koruyacak bir hususiyet bulunan kimsedir³⁰.

Mu'tezileye göre 'ismet, şahsı günahlardan koruyan ve Allah Teâla'nın lütfu olan bir özelliktir. Sadece peygamberler için söz konusudur³¹. Ma'sûm peygamberin iradesi elinde olup mâsiyet işlemeye de taat etmeye de kadirdir³².

Sonuçta bütün kelâm mezhepleri, Kur'an'ın anlayışına paralel olarak, peygamberlerin korunmuşluğunu kabul etmişler fakat korunmuşluğun ('ismet) mahiyetinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda Mâtürîdiyye ve Mu'tezilenin görüşleri, peygamberin iradesini ve mâsiyete de taata da meyletmesinin imkanını kabul ettikleri için tutarlı görünmektedir. Fakat Eş'ariyyenin, 'ismetini şahsın nefsinde kötülöklere yönelmekten alıkoyan bir melekenin bulunması şeklindeki bir anlayışla açıklaması, Allah Teâlâ'nın emir ve nehiyelerini anlamsız hale getirmesi sebebiyle diğer mezheplerin tavırlarındaki tutarlılığı sergileyememektedir.

'İsmetin Kapsamı

'İsmetin kapsamıyla ilgili tartışmalarda ele alınması gereken ilk husus, peygamberlerin nübüvvetten önce de korunmuş olup olmadıklarıdır. Gerçi bu nokta peygamberin hangi konularda mâsum olduğu tartışmalarında bir ölçüde dile getirilecektir.

Kur'an'da peygamberlerin nübüvvet görevi verilmeden önce korunmuş olduklarını doğrudan ifade eden kısımlara rastlanmamakla birlikte nübüvvet

tahakkuk etmez. Peygamberlerin çokça günah işlemeleri, mâsiyete düşmeleri, yalan söylemeleri durumunda verdikleri haberlerin doğru olup olmadığı belli olmayacak, bu durumda Allah'ın hücceti olma özellikleri gölgelenecektir. Dolayısıyla Mâtürîdîlere göre, peygamberlerden mihneti kaldırmamakla birlikte 'ismet, onlar için gerekli bir sıfattır (Sâbüni, el-Kifâye, I, 531; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 329).

- 29 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, Usulü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 169; Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer, Şerhu'l-Makâsîd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 50; Adudüddin el-İcî, Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevâkıf-fi 'ilmi'l-keîâm, Kahire, ts. (Âlemü'l-kütüb), s. 366.
- 30 Adudüddin el-İcî, a.g.e., s. 366.
- 31 Kâdî Abdülcebbar, Ş'erhu'l-usûli'l-hamse, (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1384/1965. s. 780.
- 32 İbn Ebû'l-Hadîd, İzzeddin Abdulhamîd, Şerhu Nehci'l-belâğa (nşr. Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1960, VII, 8; Mehmet Bulut, a.g.e., s. 31.

öncesi hallerini tasvir edici bir takım bilgiler mevcuttur. Bu ifadelerden hareketle onların bi'set öncesi dönemde korunmuş olup olmadıklarına dair bir değerlendirilmeye gitmek mümkündür. Peygamberlerin görevlerine seçilmeleri kendilerine "hidayetın nasip olması" ile ifade edilmiştir.³³ İlgili ayetlerde bazı şahısların hidayete kavuşturulmalarından onlara nübüvvet görevinin verilmesinin kastedildiğini kabul eden âlimler vardır³⁴. Onlar bu göreve seçilmekle bir anlamda doğru yola iletilmişler, önceki hallerinden farklı bir konuma geçmişlerdir. "Biz, bu Kur'an'ı vahy etmekle sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Gerçek şu ki sen bundan önce bilmeyenlerden (gâfillerden) idin"³⁵ meâlindeki âyet Hz. Peygamber'in tamamen gaflette olduğu şeklinde değil de, "Kur'an'ın bahsettiği kıssalardan ve hatta ahkâmdan habersizdin, sana vahyedilmesi suretiyle bunlardan haberdar oldun" şeklinde anlamak daha isabetli olacaktır³⁶. Yine Peygamberimize: "İşte sana da böyle emrimizden bir ruh vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu bir nur yaptık, kullarımızdan dilediğimizi iletiriz"³⁷ şeklinde hitap edilmiştir. Âyetin delâlet ettiği mâna konusunda ihtilaf edilmiş olmasına rağmen, kitap ve imanın ne olduğunu bilmeyen şahısların, kendilerine kitap vahyedilerek hidayete erdirilmelerinden, onların daha önce tamamen küfürde oldukları sonucunun çıkarılmaması gerektiği savunulmuş, o kitap'tan Kur'an'ın, imandan da kulların mükellef tutulduğu her şeyin kastedilmiş olduğu, Peygamber'in bi'setinden önce bunların hepsini tabî olarak bilemeyeceği, bazılarını aklın delâleti ile çıkarabilse de diğerlerini ilâhî hitap vâki olmadan öğrenmesinin mümkün olmadığı belirtilmiştir³⁸. Şüphe yok ki peygamberler göreve çağırılmalarından itibaren önceki hallerine nisbetle hidayete erdirilmişlerdir, ancak bu geçmişlerinin isyan, şirk veya sapık fikirlerle dolu olduğu anlamına gelmez. Mu'tezilî ve Mâtürîdî gelenekte kendisine ilâhî tebliğ ulaşmayan herkes Allah'ın varlığı ve birliği anlayışına kendi aklı çabalarıyla varmak durumundadır. Aynı mezhebî telakkî burada da 'ismet görüşüne yansıtılmıştır. Fahreddin er-Râzî Eş'arî olmasına rağmen bu konuda aynı tavrı sergilemiştir.

33 bk. el-En'âm 6/84.

34 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 65.

35 *Yûsuf* 12/3.

36 Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XVIII, 85.

37 eş-Şûrâ 42/52.

38 Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 679b-680a; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 190-191.

Yine Kur'an'da aktarıldığına göre Mûsâ Firavun'a tebliğe gitmiş, Firavun ona kendisini çocukken yanlarına alıp aralarında büyüttüklerini, sonra da onun yapacağını yaptığını, nankörün biri olduğunu söylemiştir. Mûsâ da Firavun'a o vakitte bunu bilmeden yaptığını, korkunca kaçıp gittiğini ve Rabbinin kendisine hüküm verip onu peygamber yaptığını ifade eder³⁹. Firavun'un Mûsâ'ya hatırlattığı fiili onun bir Kıptiyi öldürmüş olmasıdır. O da bunu yaptığında cahillerden olduğunu belirtmiştir. Mûsâ'nın söz konusu hatayı işlerken işin ölümle sonuçlanacağını bilmediğine ve işledikten sonra "Bu şeytanın işindedir"⁴⁰ dediğine bakılırsa onun bu fiilinde kasıtlı olmadığını söylemek lâzımdır⁴¹. Tabersî, âyetin yorumuyla ilgili olarak, "Ben bunu işlerken nübüvvetten ve onun öldürülmesinin haram olduğundan habersizdim" şeklinde başka bir alternatif getirir⁴². Burada âyetle ilgili olarak ileri sürülen izahların üzerinde tek tek durulabilir. Fakat Mûsâ'nın peygamberlikten önce bazı şeyleri bilmediğini, şimdi peygamber olduğunu ifade ettiği ortadadır.

Bunun yanında peygamberlerin nübüvvetlerinden önce iyi hasletlerle donatılmış olduklarına işaret eden âyetler de mevcuttur. Hz. Sâlih nübüvvetle görevlendirilip kavmine gittiğinde onlar: "Ey Sâlih! Bundan önce aramızda kendisinden iyilik beklenen bir kimseydin; şimdi babalarımızın taptıklarına tapmaktan bizi engelliyor musun?"⁴³ demek suretiyle Salih'in kendi aralarında saygın ve güvenilir bir kişi olduğunu dile getirmişlerdir⁴⁴. Hemşehrileri arasında itimada şayan bir genç olarak telakki edilen Muhammed el-Emîn de, tebliğatına karşı tavır değiştiren hemşehrilerine şöyle hitap etmiştir: "De ki: "Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım, Allah da onu size bildirmezdi. Ben bundan önce bir ömür boyu içinizde durmuştum. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz."⁴⁵

Hz. Şuayb'ın kızlarının daha peygamber olmadan önce Mûsâ hakkında: "...Babacığım! Onu ücretle tut. Çünkü ücretle istihdam edebileceğin en iyi kimse, bu güçlü ve güvenilir adamdır..."⁴⁶ şeklindeki kanaatleri onun insanların nazarındaki iffet ve dürüstlüğüne işaret etmektedir.

39 bk. eş-Şu'arâ 26/18-21.

40 el-Kasas 28/15.

41 Mâtürîdî, a.g.e., vr. 522b; *Fahreddin er-Râzî*, a.g.e., XXIV, 125-126.

42 Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, VII, 292.

43 *Hüd* 11/62.

44 *Reşid Rızâ*, Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîrü'l-menâr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), XII, 122.

45 Yûnus 10/16.

46 *el-Kasas* 28/26.

Netice olarak Kur'an'da peygamberlerin göreve seçilmeden önce korunmuş olduklarını doğrudan ifade eden kısımlara rastlanmadığı, onların bazı hatalara düştüklerinin de belirtildiği görülmektedir. Ancak peygamberlerin içinde yaşadıkları topluma güven telkin eden, iffetli, dürüst insanlar oldukları da vurgulanmıştır. Onların hidayete erdirilmelerini belirten âyetler, kendilerine nübüvvet görevinin verilişinden önceki hayatlarına nisbetle daha aydınlık bir döneme girdiklerini belirtmiş, önceki dönemle ilgili olarak kullanılan dalâletten müştak kelimeler ise yollarını şaşırılmış oldukları için değil, nübüvvet nurundan mahrum olduklarını tasvir için kullanılmıştır. Dolayısıyla peygamberlerin, bi'setlerinden önce de yüksek ahlâk sahibi saygın insanlar oldukları, ileride tebliğ faaliyetlerini zora sokacak tarzda nefret oluşturacak, güvenilirliklerini zedeleyecek kötü huylarının bulunmadığı görülmektedir. Ancak onların henüz vahiy almamaları sebebiyle her hangi bir şekilde uyarılmaları söz konusu olamayacağından, peygamberlik dönemlerindeki gibi korunmuşluklarından söz etmek zor görünmektedir. Nitekim bazı hatalara düştükleri de mâlumdur. Kaldı ki, onların bu durumu Kur'an'ın sıkça dile getirdiği beşeriyetlerinin tabii bir neticesidir.

İmanda 'İsmet

Kur'an'da peygamberlerin Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine iman ettikleri, hiç bir şekilde küfre ve şirke düşmedikleri: "Sana ve senden öncekilere şöyle vahyedildi: "And olsun, eğer Allah'a ortak koşarsan amelin boşa çıkar ve ziyana uğrayanlardan olursun!"⁴⁷ meâlindeki âyetle bildirilmiştir. Allah ezeli ilmi ile peygamberlerinin şirke düşmeyeceklerini bildiği halde böyle bir uyarı niçin vâki olmuştur, sorusu ileri sürülmüş ve peygamberler hakkında böyle bir ifadenin bir varsayım olarak şirkin neticesini vurgulamak için sarfedildiği belirtilmiştir⁴⁸. Ayrıca ifadenin şarta bağlandığı, anlamının vâki olması gerekmediği ve sonuç olarak Allah elçilerinden şirk sadır olmayacağına göre amellerinin de boşa gitmeyeceği dile getirilmiştir⁴⁹. Öte yandan Tabersî âyetin Peygamberimiz için bir uyarı ve diğer insanlar için tehdit mesajı taşıdığını, Allah'ın zaten onu şirkten koruduğunu ve amellerinin boşa gitmesinin dile getirilme-

47 ez-Zümer 39/65.

48 Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 355.

49 Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XXVII, 13.

diğini belirtmiştir⁵⁰. “Senden önce hiç bir peygamber göndermedik ki ona: “Benden başka Tanrı yoktur, bana kulluk edin!” diye vahyetmiş olmayalım”⁵¹ meâlindeki âyet de peygamberlerin temel mesajını tevhid anlayışının teşkil ettiğini vurgulamaktadır⁵².

Yine Kur’an’da konumuzla ilgili olarak, Hz. İbrâhim’in babası Âzer’e: “Sen putları Tanrı mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni ve kavmini açık bir sapıklık içinde görüyorum”⁵³ şeklindeki ifadesi aktarılır. Kesin inananlardan olsun diye, ona göklerin ve yerin melekûtunun⁵⁴, yerin ve göğün tümüyle bir mülk ve saltanata tabî olduğu gerçeğinin ve onları idare eden rubûbiyyetin sırlarının ona gösterildiği belirtilir⁵⁵. Daha sonra Kur’an’da aktarıldığına göre İbrâhim gece basınca bir yıldız görmüş ve onun Rabbi olduğunu zannetmiş, yıldızın batması üzerine batanları sevmediğini, ifade etmiştir. Yine ayı görmüş bu kez onu Rabbi zannetmiş ve onun batışına şahit olunca “Rabbim beni hidayete erdirmeseydi, elbette sapan topluluktan olurum” demiştir. Nihayet İbrâhim güneşi doğarken görmüş ve öncekilerden daha büyük olduğunu düşünerek onu Rabbi zannetmiş, onun da battığını gördüğünde: “Ey kavmim ben sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben, yüzümü tamamen gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben O(na) ortak koşanlardan değilim!” demiştir. Bunun üzerine kavmi onunla tartışmaya girişmiş, o da onlara: “Beni doğru yola iletmiş iken Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben, sizin O’na ortak koştuğunuz şeylerden korkmam” demiştir. Bunun üzerine İbrâhim hakkında “İşte bunlar, kavmine karşı İbrâhim’e verdiğimiz hüccetlerimizdir. Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz...”⁵⁶ buyurulmuştur. Bilindiği üzere Hz. İbrâhim’in kavmi ilm-i nücûm ile meşguldü. Bu sebeple de gökyüzüne bakarak akli istidlaller yapmış ve batan yıldızın Tanrı olamayacağını, hareket ve değişikliğin yaratılmışlık, tesir altında kalma ve mahkûmiyet özellikleri olduğunu, Tanrı’nın ise bunlardan münezze bulunmasının gerektiğini

50 Tabersî, *Mecme’u l-beyân*, VIII, 790.

51 el-Enbiyâ 21/25.

52 *Bu konuda âyetler için ayrıca bk. el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/36; el-Mâide 5/72, 117; el-A’râf 7/59, 65, 73, 85; Hûd 11/50, 61, 84; en-Nahl 16/36; el-Hac 22/77; el-Mü’minûn 23/23, 32; en-Neml 27/45; el-Ankebût 29/16.*

53 el-En’âm 6/74.

54 el-En’âm 6/75.

55 M. Hamdi Yazır, a.g.e., III, 1966.

56 bk. el-En’âm 6/76-80, 83; ayrıca bk. el-Bakara 2/135.

vurgulamıştır. Yine ayın batması üzerine onun da Tanrı olamayacağını hatırlatmış ve kavmine “Rabbim beni hidayete erdirmeseydi, elbette sapan topluktan olurum” demek suretiyle îmalı bir uyarıda bulunmuştur. Hepsinden büyük olduğu halde güneşin battığını da görünce “Ben Rabbime ortak koştunuz şeylerden beriyim” diyerek onların sapıklık içinde olduklarını kendi kullanageldikleri vesilelerle ilân etmiştir. İbrâhim’in istidlal yoluyla Allah’ın varlığını bulmasının ilâhî vahiy gelmeden, çocukluk döneminde gerçekleştiğini iddia eden müfessirler de olmuştur. Ancak bu konu tartışmalıdır⁵⁷. Diğer taraftan Allah Teâlâ’nın bu hüccetleri ona verdiğini belirten ifadeler de ileri sürülerek, bu istidlallerin hepsini kavmi ile tartışma yaparken kullandığı, kavmini iknâya çalıştığı belirtilmiştir⁵⁸.

Kur’an’da peygamberlerin Allah’a iman ve O’na şirk koşmamak hususunda tam bir hassasiyet içinde oldukları görülmektedir. Hz. Muhammed’le birlikte diğer peygamberlerden bahseden âyetlerde de bu husus belirtilmiş olmakla birlikte, konumuzla ilgili olarak siyer kaynaklarında yer alan bir takım bilgiler mevcuttur. Hz. Peygambere “Ömründe hiç puta taptın mı?” diye sorulmuş o da “Hayır” şeklinde cevap vermiştir. “Hiç şarap içtin mi?” dediklerinde de “Hayır” deyip: “Daima onların dinlerinin küfür ve dalâlet olduğunu bilirdim. Halbuki Kitâb nedir bilmezdim, imanın (tafsilatının) ne olduğunu da bilmezdim” buyurmuştur⁵⁹. Hz. Peygamber küçükken amcası Ebû Talib’le Şam’a yaptığı bir seferde karşılaştıkları rahip Bahira, onun peygamber olacağını sezmiş ve ona Lât ve Menât adındaki putlara yemin ederek bazı şeyler sormak istemişti. Peygamberimiz: “Onlara yemin ederek bana bir şey sorma. Andolsun ki onlardan daha çok buğzettiğim hiç bir şey yoktur” diye karşılık vermiştir⁶⁰. Resûl-i Ekrem’in çocukluğunda, gençliğinde ve kendisine vahiy gelmeden önceki dönemlerde putlara tapınmadığına, onlar adına takdim edilen yiyeceklerden yemediğine dair pek çok rivâyet mevcuttur⁶¹. Zaten her hangi bir

57 Reşid Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VII, 557; el-Mevdûdî, Ebû’l A’lâ, Tefhîmu’l-Kur’an (trc. Komisyon), İstanbul 1986, I, 496; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, Safvetü’l-tefâsîr, Beyrut 1402/1981, I, 402; Süleyman Ateş, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsîri, İstanbul 1989, III, 175.

58 Fahreddin er-Râzî, Mefâihü’l-gayb, XIII, 47-49; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, Safvetü’l-tefâsîr, I, 402.

59 Kastallânî, Ebû’l-Abbas Ahmed b. Muhammed, el-Mevâhibü’l-ledünniyye Tercümesi Meâlimü’l-yakîn (trc. Abdülbâkî) İstanbul 1898, II, 121.

60 İbn Hişâm, Cemâleddin Abdülmelik b. Hişâm, es-Sîrefü’n-nebeviyye (nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhim el Ebyârî-Abdülhâfız Şiblî), Kahire 1375/1955, I, 181-182.

61 bk. msl. Buhârî, Menâkibu’l-Ensâr, 24; Ayrıca bk. İbn Hişâm, a.g.e., I, 183.

peygamber nübüvvetinden önce şirke düşseydi, kavmini tevhd inancına davet yolunda pek çok problemle karşılaşır, güvenilirliği ve etkinliği kalmazdı. Nitekim müşrikler Hz. Peygamber'e bu yönde bir tenkit getirememişlerdir.

Kur'an'da zikredilen âyetler ve kaynaklarda yer alan hadîslerdeki bilgiler ışığında peygamberlerin hayatlarında tevhd anlayışına bağlı kaldıkları ve insanları yalnızca Allah'a ibadet etmeye çağırdıkları görülmektedir. Onların nübüvvetten önce de sonra da küfür ve şirkten korunmuş olduklarında ulemâ arasında ittifak vardır⁶². İnsanlara hüccet teşkil eden, kendilerine her hangi bir uyarıcının gelmediği yönünde ileri sürülebilecek mazeretleri ortadan kaldıran peygamberlerden küfür ve şirkin sadır olması, insanların onlara uymalarını, tebliğ ettiklerini kabul etmelerini engeller, aksine kendilerinden nefret etmelerine sebep olurdu. Böyle bir sonuç ne Yaratan'ın hikmetine ne de yaratılmışların yararına uygundur⁶³.

Kelâmcıların, peygamberlerin bi'setten önce de sonra da küfür ve şirkten korunmuş oldukları hususunda görüş birliğinde olmalarına değişik bir açıdan da yaklaşılabilir. Bi'setten sonra her hangi bir peygamberden küfürün sadır olması düşünülemez. Bi'setten önceki dönemlerinde küfürden korunduklarına dair daha çok akılcı bir yaklaşım sergilendiği görülür.

Mu'tezile ve Mâtürîdiyye âlimleri ilâhî hitapla karşılaşmayan normal insanların dahi tevhd anlayışına varmaları gerektiğini kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu konuda her iki mezhebin de "hüsün-kubuh" telakkîlerinden bağımsız bir kanaate sahip olduklarını söylemek zordur⁶⁴. Diğer mezheplerin tavırlarını da Kur'an'dan bazı âyetlerin delâletleriyle⁶⁵ ve Hz. Peygamberin göreve seçilmeden önceki dönemlerine ait rivayetlerle temellendirmek mümkündür. Dolayısıyla Kelâmcılar konuya sadece ilgili naslarla değil, kendi kelâm sistemleri içinde oluşturdukları bir nübüvvet anlayışı bütünlüğünde yaklaşmışlardır.

62 Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl (nşr. *Tâhâ Hüseyin-İbrâhim Medkur* v. dğr.), Kahire 1382-85/1962-65, XV, 301-303; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, Ehl-i Sünnet Akaidi (trc. Şerafeddin Gölçük), İstanbul 1980, s. 247-248; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 54; a.mlf., el-Kifâye, I, 532, 537; a.mlf., el-Müntekâ, s. 12; Fahreddin er-Râzî, 'İsmetü'l-Enbiyâ, s. 39; Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, V, 49-50; Adudüddin el-İcî, el-Mevâkîf, s. 358-359; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 320; Muhammed Abduh, Risâletü'l-tevhîd (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1353, s. 89.

63 Daha geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, XV, 301-303.

64 Nitekim Zemahşerî: "Peygamberin, nazar ve istidlale muktedir (yani âkil) olduğunda Allah'a iman ve tevhdî konusunda hataya düşmesi caiz değildir." der (el-Keşşâf, III, 410).

Tebliğde 'İsmet

Peygamberler, Allah Teâlâ ile insanlar arasında elçi olmaları sebebiyle, O'ndan aldıkları hükümleri tebliğ ile görevlidirler⁶⁶. Bu vazifelerinde doğruluklarını ispat için onlara, yalnızca kendilerine hâs olan mucizeler de verilmiştir⁶⁷. İnsanlar da mucizelerle doğrulukları bir kat daha te'yyit edilen peygamberlere itaatla emrolunmuşlardır⁶⁸.

Kur'an'da: "Ey elçi, Rabbinden sana indirilene duyur. Eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini yapmamış olursun..."⁶⁹ buyurulmak suretiyle peygamberlerin tebliğ yükümlülüğü vurgulanmış; "Onlara açık açık âyetlerimiz okunduğu zaman, bize kavuşmayı ummayanlar: "Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir" dediler. De ki: "Onu kendi tarafımdan değiştirmek, benim için imkânsızdır. Ben sadece bana vahyolunana uyarım..."⁷⁰ meâlindeki âyetle de peygamberin kendisine ulaştırılan mesaja tümüyle uyması gerektiği, hiç bir değişiklik yapma yetkisinin bulunmadığı hususları üzerinde durulmuştur. Tebliğ faaliyetlerinde sadece Allah'tan korktukları, başkalarından çekinmedikleri de⁷¹ ayrıca belirtilmiştir. Bu konuda en dikkat çekici ifadeyi de: "Eğer o, bazı laflar uydurup bize nisbet etseydi, elbette ondan sağ elini (gücünü, kuvvetini) alırdık. Sonra can damarını keserdik. Sizden hiç kimse buna engel olamazdı"⁷² meâlindeki âyet teşkil etmektedir. Bu ifadelerde, peygamberlerin kendilerine vahyedilmeyen şeyleri Allah'a nisbet edemeyecekleri, böyle bir ihtimalde onların yalanlarının ortaya çıkarılacağı, ya da bu türlü sözleri söyleyecek gücün kendilerinden alınmak suretiyle engellenecekleri hususu dile getirilmiştir⁷³.

Hz. Âişe şöyle demiştir: "Kim sana, "Muhammed, Allah'ın indirdiğinden bazı şeyleri gizledi" derse, şüphesiz yalan söylemiştir"⁷⁴ ve "Kim, Resûlullah'ın, Allah'ın Kitâb'ından bir şey gizlediğini iddia ederse, şüphesiz Allah'a karşı büyük iftira etmiş olur."⁷⁵

65 bk. Âl-i İmrân 3/159; Sâd 38/47.

66 bk. en-Nahl 16/35; el-Ankebût 29/18; el-Ahzâb 33/7-8, 39.

67 bk. er-Ra'd 13/38; en-Nahl 16/44; el-Hadîd 57/25.

68 bk. en-Nisâ 4/64, 70; el-A'râf 7/35.

69 el-Mâide 5/67.

70 Yûnus 10/15.

71 bk. el-Ahzâb 33/39.

72 el-Hâkka 69/44-47.

73 Mâtürîdî, Te'vilât, vr. 821b; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 137.

74 Buhârî, Tevhîd, 46.

75 Müslim, İman, 287.

Doğrulukları bizzat Allah tarafından haber verilen peygamberlerin, tebliğ ettikleri konularda yalan söylemekten korunmuşluklarında ulemâ fikir birliği içindedir⁷⁶. Nübüvvet ve risâletin zarûretini ifade etmek, peygamberin kendisine vahyedilene tebliğde hatadan, tebdîl ve tahrîften korunmuş olmasını gerektirir. Peygamberlerin tebliğ ettikleri hususlarda yalan söylemeleri, Allah Teâlâ'nın bi'setle kastettiği hikmete ters düşer. Bu sebeple peygamberin, tebliğ ettiklerinin bir kısmını dahi gizlemesi caiz olmaz⁷⁷. Öte yandan, eğer yalan söylemeleri caiz olsaydı, onların yalanları kavimlerinin doğru yoldan sapmalarına sebep olurdu. Bu ise gönderiliş amacına ters düşen abes bir şeydir. Şunu da belirtmek gerekir ki yalancı olanın elinde hârikulâde bir şey izhar etmek halkı yanıltmaya sebep olur. Allah bir peygambere doğruluğunu onaylayacak mûcize verince, onun artık yalan söylemesi mümkün olmaz⁷⁸.

Peygamberlerin tebliğ konularında yalan, gizleme, tebdîl, tahrîf gibi hususlardan korunmuş oldukları hususunda ulemânın Kur'an'la paralel bir tavır sergiledikleri görülür. Bunun yanında kelâmcılar, tebliğdeki 'ismet'i aklî temellere de oturtmaya çalışmışlar ve bunda da Kur'an mantığına paralel bir yol izlemişlerdir.

Fiil ve Uygulamalarda 'İsmet

Hız. Şuayb: "Ben size menettiğim şeyin aksini yaparak aykırı davranmak istemiyorum. Sadece gücümün yettiği kadar ıslah etmek istiyorum"⁷⁹ şeklindeki ifadeleriyle kavminin temayüllerine uyararak Allah'ın emirlerine aykırı davranmak ve bir nevi çelişkiye düşmek istemediğini belirtmiştir⁸⁰. Peygamberler tebliğ ettiklerini öncelikle kendileri uygulayarak örnek teşkil etme bilincini

76 Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, XV, 281; Pezdevî, Ebû Yusr, a.g.e., s. 244; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 53; Fahrreddin er-Râzî, a.g.e., III, 7; a.m.f., 'İsmetü'l-Enbiyâ, s. 39; Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsid, V, 49-50; Adudüddin el-İcî, el-Mevâkif, s. 358; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 320; Muhammed Abduh, a.g.e., s. 89; Reşid Rızâ, Tefsîrû'l-menâr, VII, 140. Peygamberlerin kasden olmasa da sehven yalan söyleyebileceklerini belirtenler de olmuştur, ancak cumhûrun görüşü bu yönde değildir (bk. Adudüddin el-İcî, a.g.e., s. 358; İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid, Şerhu'l-Müsâyere, Kahire 1317-İstanbul 1979/1400, s. 199-200; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 320).

77 Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, XV, 281.

78 Daha geniş bilgi için bk. Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 440-441.

79 Hüd 11/88.

80 Fahrreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XVIII, 46.

taşımışlardır. Kur'an'da peygamberlerden: "Onlar hayır işlere koşarlar, umarak ve korkarak bize duâ ederlerdi ve bize derin saygı gösterirlerdi"⁸¹, "Onlar bizim yanımızda seçkinlerden, hayırlılardandı"⁸² cümleleriyle bahsedilir⁸³.

Öte yandan Kur'an'da peygamberler için çok sık olmasa da adam öldürmek, dış görünüşüyle yalan kabul edilebilecek ifadelerde bulunmak, Allah'ın iradesine uygun düşmeyen bazı küçük tasarruflarda bulunmak gibi⁸⁴ hususlardan söz edilmiştir. Onların günah işlediğini îmâ ettiren bu tür ifadeleri değerlendirmeden önce İslâm geleneğinde peygamber-günah ilişkisinin nasıl çözüldüğüne göz atmak, geçen söz konusu âyetlerin değerlendirilmesinde ileri sürülen telakkîlerin ne derece Kur'anî olduğunun ortaya çıkması açısından yararlı olacaktır.

Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre peygamberlerin 'ismetî bi'setten itibaren başlar. Dolayısıyla onların nübüvvetten önce günah işlemeleri caizdir⁸⁵. Hatta bunun büyük günah olması dahi aklen mühal değildir, bu konuda naklî bir delil de yoktur⁸⁶. Her ne kadar mucize peygamberin doğruluğuna delâlet ediyorsa da bu delâletin nübüvvetten öncesine teşmil edilmesi mümkün görülmemiştir⁸⁷. Bu dönemlerinde nadiren günah işledikleri takdirde hemen iyiye ve doğruya yöneldikleri, sözlerine itimad edilir insanlar haline geldikleri belirtilmiş, zaten bi'setten önceki sözlerinin delil teşkil etmediği, diğer insanların da o dönemdeki sözlerine tâbi olmalarının gerekmediği ifade edilmiştir⁸⁸. Öte yandan bütün âlimler peygamberin nübüvvetten sonra kasten büyük günah işlemekten korunmuş olduğu hususunda ittifak halindedirler⁸⁹. İslâm âlimlerinin

81 el-Enbiyâ 21/90.

82 Sâd 38/47; ayrıca bk. *el-Bakara* 2/130; Âl-i İmrân 3/33.

83 bk. Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 41-47.

84 bk. *el-Bakara* 2/35-37; *el-Kasas* 28/15-16; *el-Enbiyâ* 21/63, 87-88; *el-Enfâl* 8/67-68.

85 *İbn Fûrek*, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü makâlâti ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), *Beyrut 1987*, s. 176; Pezdevî, Ebû Yusr, a.g.e., s. 241; *Sâbûnî*, el-Kifâye, I, 538-539; *Fahreddin er-Râzî*, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 40.

86 Adudüddin el-İcî, a.g.e., s. 359; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf (tsh. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî), *Kahire 1325/1907~Kum 1991*, VIII, 265.

87 Cürcânî, a.g.e., VIII, 264.

88 Sâbûnî, el-Kifâye, I, 539-540.

89 Kâdî *Abdülcebbar*, *el-Muğnî*, XV, 304; a.mlf., Şerhu'l-usûli'l-hamse, s. 573; Bağdâdî, *Abdülkâhir*, *Usûlü'd-dîn*, s. 167-168; Pezdevî, *Ebû Yusr*, a.g.e., s. 240; Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz, eş-Şifâ' bi-ta'rîfi husûsî'l-Mustafâ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), *Kahire 1977*, II, 784-785; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 54; a.mlf., el-Kifâye, I, 538; a.mlf., el-Müntekâ, s. 12; Fahreddin er-Râzî, 'İsmetü'l-Enbiyâ, s. 40; *Teftâzânî*, Şerhu'l-Makâsîd, V, 51; Adudüddin el-İcî, a.g.e., s. 359; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 319; Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 89.

çoğu peygamberlerin yanılarak da olsa bi'setten sonra büyük günah işlemelerini caiz görmemişlerdir⁹⁰. Küçük günahlara gelince, bunlar nefret edilen (bir anlamda yüz kızartıcı) ve edilmeyen günahlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri nübüvvetten önce ve sonra peygamberlerin kasten veya sehven nefret uyandıran küçük günahlardan da korunmuş olduklarında görüş birliğindedir⁹¹. Peygamberlerin katı kalplilikten, nefret edilen her türlü meslekten, haffi meşreplilikten, yüz kızartıcı ve küçük düşürücü fiiller işlemekten uzak olmaları gerekmektedir⁹². Bu tür günahlar küçük sayılsa bile, peygamberlerin tebliğlerini, toplum içindeki güvenilirliklerini ve saygınlıklarını zedeleyerek onların faaliyetlerini güçleştirecektir. Diğer küçük günahlara gelince, peygamberlerin bunları kasten değil ancak unutarak veya yanılarak işlemeleri caiz görülmüştür⁹³.

Mu'tezile âlimleri, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra korunmuş olduklarını ileri sürer. Dolayısıyla onlar peygamberlikten önce ve sonra kasten veya sehven büyük günah işlemiş olmazlar. Çünkü onlardan büyük günahların sadır olması halk tarafından kabullenilmelerini engelleyecek ve ilâhî hikmete de ters düşecektir⁹⁴. Mu'tezilenin bu konudaki tavrı daha çok kendi kelâm sistemlerinin perspektifinden hareketle temellendirilmiştir. Peygamberlerden büyük günah sadır olması gönderilmelerinde gözetilen maslahata uygun düşmez, diğer taraftan da halkı kendilerinden nefret etmeye sevkeder. Bunun yanında salah-aslah, hüsün-kubuh ve el-menzile beyne'l-menziileteyn anlayışlarının bu konuyla ilgili görüşlerinin oluşumunda tesirli olmadıklarını iddia etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Mu'tezile olaya tamamen aklı yaklaşmıştır⁹⁵. Peygamberlerin, halkın gözünde nefreti gerektirmeyen küçük günahları sehven işlemelerini ise caiz görmüşlerdir⁹⁶.

-
- 90 Bağdâdî, Abdülkâhir, a.g.e., s. 167-168; Teftâzânî, a.g.e., V, 51; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 319.
 91 Kâdî İyâz, a.g.e., II, 787; Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik, el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-İtikâd (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1405/1985, s., 298; Teftâzânî, a.g.e., V, 51; Adudüddin el-İcî, a.g.e., s. 359; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 319.
 92 Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, V, 50-51; Adudüddin el-İcî, a.g.e., s. 359; İbnü'l-Hümâm, Şerhu'l-Müsâyere, s. 194-195.
 93 Bağdâdî, Abdülkâhir, Usûlü'd-dîn, s. 167-168; Pezdevî, Ebû Yusr, a.g.e., s. 240; Kâdî İyâz, eş-Şifâ, II, 787-789; Fahreddin er-Râzî, 'İsmetü'l-, Enbiyâ, s. 40; Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, V, 51; Adudüddin el-İcî, a.g.e., s. 359; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 319.
 94 Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn (nşr. Helmut Ritter) Wisebaden 1382/1963, 272; Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, XV, 304; a.m.lf., Şerhu'l-usûli'l-hamse, s. 573.

Meselâ, Kur'an'da Hz. Âdem hakkında "Biz: "Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden olursunuz."⁹⁷ buyurulmakta, diğer bir âyet de şeytanın, Âdem'in kendisine ve eşine düşman olduğunu, onları cennetten çıkarmaması için dikkatli olmalarını, sonra yorulup sıkıntı çekeceklerini bildirmektedir⁹⁸. Nihayet şeytan "Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî kalanlar statüsüne girersiniz diye yasakladı. Ben gerçekten size öğüt verenlerdenim" diye yemin etti⁹⁹ ve onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) çıkardı¹⁰⁰. (Bu suretle) Âdem, Rabbine âsî olup yolunu şaşırdı¹⁰¹. Allah "Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?"¹⁰². "Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır"¹⁰³ şeklinde hitap etti. (Âdem ile eşi): "Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz"¹⁰⁴. dediler. Daha sonra, Âdem Rabbinden bir takım kelimeler aldı ve derhal tevbe etti¹⁰⁵. Rabbi onu seçkin kıldı; tevbesini kabul etti ve doğru yola yöneltti¹⁰⁶.

Yukarıdaki âyetlerle ilgili olarak Mâtürîdî, Âdem ile Havvâ'nın bu işi karıştırdıklarını, nehyin ne tür bir nehy olduğunu bilmediklerini belirtmiş, "Eğer bilselerdi böyle bir işi yapmazlardı" demiştir¹⁰⁷. Onların sadece ağaçtan yemek fiilinde arzu ve hevesleri doğrultusunda şeytana uyduklarını, yoksa onu tamamen kabullenmediklerini, bu işte şeytanı tasdik etmiş olsalardı durumlarının daha kötü olacağını bildirmişti¹⁰⁸. Âdem bilâhere isyanından dönüp,

95 *Kâdî Abdülcebbar*, el-Muğnî, XV, 304; a.mlf., Şerhu'l-usûli'l-hamse, s. 573.

96 a.mlf., Şerhu'l-usûli'l-hamse, s. 575.

97 *el-Bakara* 2/35.

98 *Tâhâ* 20/ 117.

99 *el-A'râf* 7/20-21.

100 *el-Bakara* 2/36.

101 *Tâhâ* 20/121.

102 *el-A'râf*7/22.

103 *el-Bakara* 2/36.

104 *el-A'râf*7/23.

105 *el-Bakara* 2/37.

106 *Tâhâ* 20/122.

107 *Mâtürîdî*, *Te'vilât*, vr. 10b.

108 *Mâtürîdî*, a.g.e., vr. 11b; ayrıca bk. a.mlf, a.g.e., 10 b.

Rabbinden aldığı kelimelerle tövbe etmiş ve tövbesi de kabule şayan görülmüştür¹⁰⁹. İbn Fûrek'in nakline göre İmam Eş'arî peygamberlik öncesi zelle mâsiyetlerini caiz görmüş fakat nübüvvetten sonra bunun cevazı hakkında bir nassın bulunmadığını söylemiştir. Buna göre Âdem'in mâsiyetini nübüvvetten önceki döneme ait olarak değerlendirmelidir¹¹⁰. Zemahşerî ise, Âdem'in yasak ağaçtan yemesini şeytanın vesvesesi ve onların da yanılmasına (zelle) bağlamış ve tövbesinin de Allah tarafından kabul edildiğini söylemiştir¹¹¹. Dolayısıyla işlenen fiil küçük bir yanılma, sürçme şeklinde değerlendirilmiştir. Zemahşerî burada Mu'tezilî öğretilere paralel bir izah getirmiştir.

Neticede Âdem'in yasaklanan ağaçtan yemek suretiyle Allah'ın emrine muhalif davranması, pişman olup tövbe etmesi, tövbesinin kabul edilip Allah tarafından seçilmesi olayını müfessirler ve diğer kelâmcılar, bir yanılma, ictihadda hataya düşme şeklinde değerlendirme eğilimini göstermişlerdir. Mu'tezilenin böyle bir tavır sergilemesi peygamberlerin nübüvvetten önce de sonra da büyük günahlardan korunmuş oldukları şeklindeki görüşleriyle de uyusmaktadır. Ehl-i Sünnet 'ismet-i bi'setten itibaren başladığı halde, Kur'an'da açık ifadelerle verilen bu hadiseyi bir yanılma, ictihadî hata olarak görmekle bu konudaki anlayışlarını aşan bir hassasiyet göstermiştir.

Hz. Nûh'la ilgili "Nûh seslendi: "Rabbim, dedi, oğlum benim ailemdendir. Senin sözün elbette haklıdır ve Sen hâkimlerin hâkimisin! Allah: "Ey Nûh, dedi, o senin aileden değildir. O(nun yaptığı) yaramaz işidir. Bilmediğin bir şeyi benden isteme. Sana cahillerden olmamanı öğütlerim! Nûh dedi ki, "Rabbim, bilmediğim bir şeyi Senden istemektan sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz, bana acımazsan ziyâna uğrayanlardan olurum!"¹¹² meâlindeki âyetler onun bundan sonra izin verilmeyen konularda bir şey sormaktan nehyolunduğuna işaret edilmektedir. Cahillerden olmadığını bildiği halde Allah'ın ona böyle hitap etmesi, nasîhati mesabesinde, şeklinde bir görüş ileri sürülmüştür¹¹³.

109 *Mâtürîdî*, a.g.e., vr. 12a.

110 *İbn Fûrek*, a.g.e., s. 176. *Ebû Yusr Pezdevî*, *Eş'arîlere göre peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan ma'sûm olduklarını, onların nübüvvetten önce günahları olabileceğini kabull ettiklerini ve Âdem'in söz konusu fiilini de aynı şekilde değerlendirdiklerini belirtmiştir* (*Pezdevî*, *Ebû Yusr*, a.g.e., s. 241).

111 *Zemahşerî*, *el-Keşşâf*, I, 63-64.

112 *Hüd* 11/45-47.

113 *Mâtürîdî*, a.g.e., vr. 340a.

Bu görüşte cehalet genel anlamda ele alınmıştır. Bir peygamber olması sebebiyle Nûh'un cahillerden olmadığı bellidir. Ancak onun bu konuyla ilgili bilgisi sınırlı olabilir. Allah da pekâla onu bu konuda uyarabilir. Nitekim Zemahşerî'ye göre Nûh'un bu ifadeye muhatap olması, normal anlamdaki cehaletten değil oğlunun boğulacağından üzülmesi sebebiyle künhüne vâkif olmadığı bir şeyi hafif şaşkınlıkla sormuş olmasından dolayıdır¹¹⁴. Mâtürîdî, zaten 'ismetin bir şeyden nehyedilmeye engel olmadığını, nehiy olmasa 'ismetin de olmayacağını belirtmiştir¹¹⁵. Nitekim kendisinden sadır olan bu zelleğe karşı Nûh: "Rabbim, hakkında bilgi sahibi olmadığım şeyi sormaktan sana sığırım. Eğer beni bağışlamaz, bana acımazsan ziyâna uğrayanlardan olurum"¹¹⁶ demiş, bu ifadenin de muhtemelen 'ismetle beni tekrar ona dönmekten korumasızan hüsrana uğrayanlardan olurum, anlamında kullanıldığı ileri sürülmüştür¹¹⁷.

Kur'an'da Hz. Yûsuf'la ilgili olarak: "Evinde bulunduğu kadın, onun nefisinden murat almak istedi, kapıları iyice kapattı ve "Haydi gel!" dedi. O da "(Hâşâ) Allah'a sığırım! Zira kocanız benim velinimetimdir, bana güzel davrandı. Gerçek şu ki, zalimler iflah olmaz!" dedi. Andolsun ki kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyletmişti. İşte böylece biz, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için (delilimizi gösterdik). Şüphesiz o ihlâslı kullarımızdandı."¹¹⁸ buyurulmuştur.

Âyet-i kerîmelerde kadının Yûsuf'a karşı istekli olduğu belirtilmekte ve Rabbinden bir işaret ve ikaz göremeseydi Yûsuf'un da onu isteyeceği ifade edilmektedir. Âyetin muhtevasında kadının istediği şeyin olması için bütün sebep ve şartların bulunduğu ve Allah'a saygıdan başka hiç bir engelin mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Yûsuf'un 'ismet ve nezâheti o anda bile Rabbinin burhanını görecekt derecede yüksek olmuş, haramın çirkinliğini bütün gerçekliğiyle ayne'1-yakîn müşahede edebilmiştir¹¹⁹. Yûsuf, beşerî yaratılışının tabii bir sonucu başta kadına karşı istek duymuş olabilir. Ancak Allah Teâlâ, burhanıyla onu günahahtan korumuştur. Kaldı ki, bir kötülüğe karşı her an içinde

114 Zemahşerî, a.g.e., II, 219-220.

115 Mâtürîdî, a.g.e., vr. 340a.

116 Hüd 11/47.

117 Mâtürîdî, a.g.e., vr. 340a.

118 Yûsuf 12/23-24.

119 M. Hamdi Yazır, a.g.e., IV, 2855-2856.

meyil duymak onu fiilen yapmış olma anlamına gelmez. Sonuç olarak söz konusu âyetler Yûsuf'un günahını değil, 'ismetini ifade etmiştir'¹²⁰.

Hız. Mûsâ'yla ilgili: "Mûsâ, ahâlisinin habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada, biri kendi tarafından, diğeri düşman tarafından olan iki adamı birbiriyle döğüşür buldu. Kendi tarafından olanı, düşmana karşı ondan yardım diledi. Mûsâ da ötekine bir yumruk vurup ölümüne sebep oldu. (Bunun üzerine:) "Bu şeytan işidir, o gerçekten saptırıcı, apaçık bir düşmandır" dedi."¹²¹ meâlindeki âyetlerde buyurulduğu gibi Mûsâ'nın söz konusu fiilde hareket noktasının ve maksadının kesinlikle Kıptîyi öldürmek olmadığı ortadadır¹²². Nitekim onun sonraki ifadeleri bunu kanıtlar niteliktedir. Çünkü Mûsâ yumruğu attıktan sonra: "Bu, şeytanın işindedir, o gerçekten apaçık saptırıcı bir düşmandır. Rabbim, ben nefsimi zulmettim, beni bağışla" demiştir¹²³. Bu âyetlerle ilgili birtakım izahlar getirilmiştir. "Bu şeytanın işidir" demesinin, kalbini Allah'tan başkasından korkma duygusuyla meşgul etmesi ve kısas sonucu hayatını kaybetmesinden korkması şeklinde şeytanın kendisine iki türlü vesvese vermesinden kaynaklandığı söylenmiştir¹²⁴. Ayrıca öldürme işinde acele etmesi sebebiyle mendubu terkettiği, onun için "Şeytanın işindedir" dediği de belirtilmiştir¹²⁵. Diğer taraftan, cezalandırma işleminde acele ettiği, Allah Teâlâ'dan öldürme emri gelmeden önce bunu yaptığı için zulümden bahsettiği, fiilini Allah'ın dinini izhar ve ona yardım etmek için değil kendi dostuna yardım etmek için işlediği bu sebeple de onu zulm olarak isimlendirdiği veya yardım isteyen şahsın gerçekte zalim olduğu kendisine bildirildi de bunun üzerine "Rabbim bana lütfettiğin nimetler hakkı için, artık bir daha suçlulara ark olmayacağım"¹²⁶ dediği rivayet edilir¹²⁷.

Mûsâ Firavun'a tebliğ gittiğinde aralarında: "Firavun Mûsâ'ya: "Biz seni çocukken yanımıza alıp büyütmedik mi? Hayatının bir çok yıllarını aramızda

120 *Sâbûnî*, a.g.e., s. 39-40; *Fahreddin er-Râzî*, 'İsmetü'l-Enbiyâ, s. 88-89; *M. Hamdi Yazır*, a.g.e., IV, 2856.

121 *el-Kasas* 28/15.

122 *Mâtürîdî*, *Te'vilât*, vr. 542a; *Fahreddin er-Râzî*, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIV, 234.

123 *el-Kasas* 28/15-16.

124 *Sâbûnî*, *el-Müntekâ*, s. 52.

125 *Tabersî*, *Mecme'u'l-beyân*, VII, 224; *Fahreddin er-Râzî*, a.g.e., XXIV, 234; a.mlf., *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 101.

126 *el-Kasas* 28/17.

127 *Sâbûnî*, a.g.e., s. 51.

geçirmedin mi? Sonunda yapacağını yaptın. Sen nankörün birisin” dedi. Mûsâ: “Ben bunu o vakit bilmezlerden olarak yaptım. Sizden korkunca da hemen sizden ayrılıp kaçtım. Nihayet Rabbim bana bir hüküm verdi ve beni peygamberlerden yaptı”¹²⁸ şeklinde cereyan eden bir konuşma aktarılır. Firavun’un Mûsâ’ya hatırlattığı fiili onun söz konusu Kıptîyi öldürmüş olmasıdır. O da bunu yaptığında cahillerden olduğunu belirtmiştir. Onun bu fiili işlerken hata ettiği, yaptığı işin ölümle sonuçlanacağını bilmediği, kaldı ki, işledikten sonra “Bu şeytanın işindendir”¹²⁹ dediği aktarılarak, fiilinde kasıtlı olmadığı üzerinde durulmuştur¹³⁰. Tabersî, bu izahları getirdikten sonra, “Ben bunu işlerken nübüvvetten habersizdim. Onun öldürülmesinin haram olduğu da bana vahyolunmamıştı” şeklinde başka bir alternatif de getirir¹³¹ ki bu, en isabetli yorum olarak göze çarpmaktadır.

Hz. Muhammed’le ilgili “(Peygamber) âmânın kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve başka tarafa döndü. (Resûlüm! Onun halini) sana kim bildirdi ki! Belki o temizlenecek, yahut öğüt alacak da o öğüt ona fayda verecektir. Kendini (sana) muhtaç görmeyene gelince, sen ona yöneliyorsun. Oysa ki onun temizlenip arınmamasından sen sorumlu değilsin. Fakat koşarak ve (Allah’tan) korkarak sana gelenle de ilgilenmiyorsun.”¹³² meâlindeki âyetler kelâmcılar tarafından konumuzla bağlantılı olarak ele alınmıştır.

Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, kafirlerin ileri gelenlerini İslâm’a davet ederken, Abdullah b. Ümmü Mektûm (ö. 23/643) adlı bir âmâ sahâbî yanına gelmiş yanında kimlerin olduğunu bilmeden “Yâ Resûlallah, Allah’ın sana öğrettiğini bana öğret” demiştir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem suratını asmış ve Kureyşlilerle ilgilenmek için ona sırtını dönmüş. Âmânın surat asma-yı ve sırt dönmeyi göremeyeceğini ve bunun ona eziyet vermeyeceğini düşünmüştü¹³³. Şüphe yok ki Hz. Peygamber’in İbn Ümmü Mektûm’a iltifat etmeyişi ondan hoşlanmaması sebebiyle değil, yürütmekte olduğu önemli bir müzakereyi kesmesinin münasip düşmeyeceği yolundaki kanaati yüzünden olmuş-

128 eş-Şu’arâ 26/18-21.

129 el-Kasas 28/15.

130 Mâtürîdî, Te’vilât, vr. 522b; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XXIV, 125-126.

131 Tabersî, Mecme’u’l-beyân, VII, 292.

132 Abese 80/1-10.

133 Zemahşerî, a.g.e., IV, 184-185; Sâbûnî, el-Müntekâ, s. 144-145; İbn Kesîr, Tefsîrû’l-Kur’ân, IV, 501.

tur. Çünkü Resûlullah o arada Mekke ileri gelenlerinin müslüman olmaları yolunda gayret sarfediyordu. Şayet onlara İslâm'ı kabul ettirebilirse taraftarlarının da tümünün müslüman olacaklarını umuyor ve İslâmiyet'in büyük güç kazanacağını bekliyordu¹³⁴. Aksi takdirde müslümanların onlardan ezâ ve cefa göreceklerinden korkuyordu¹³⁵.

Fakat Allah nezdinde fazîletli olan, Peygamberimizin İbn Ümmü Mektûm'a yüzünü döndürmesi ve kavminin imandan kaçmasına aldırması idi. Bu sebeple o, daha fazîletli olanı terketmekle azarlanmıştı, yoksa mahzurlu olanı işlemesi sebebiyle değil¹³⁶.

Yine rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Bedir savaşından sonra elde edilen esirler hakkında ashâbıyla istişarede bulunmuş, Hz. Ömer esirlerin öldürülmesi, Hz. Ebû Bekir de fidye karşılığı serbest bırakılması yönünde fikir beyan etmiş, Hz. Peygamber de Ebû Bekir'in görüşünü tercih ederek esirlerden fidye alınmasını kararlaştırmıştır¹³⁷. Bunun üzerine "Yeryüzünde ağır bas- (ıp küfrün belini iyice kır)ıncaya kadar hiç bir peygambere esirler sahibi olmak yakışmaz. Siz, geçici dünya malını istiyorsunuz, Allah ise sizin için âhireti istiyor. Allah daima üstündür, hikmet sahibidir. Eğer Allah'tan bir yazı geçmemiş olsaydı, aldığınız fidyeden dolayı size mutlaka büyük bir azab dokunurdu."¹³⁸ meâlindeki şu âyetler nâzil olmuştur. Fidyeye almaları sebebiyle ilâhî itâbın vâki olduğunda müfessirler ittifak halindedir¹³⁹. Ancak "Eğer Allah'tan bir yazı geçmemiş olsaydı, aldığınız fidyeden dolayı size mutlaka büyük bir azab dokunurdu" cümlesindeki "yazı" hakkında farklı rivayetler vardır. Bazıları bunu yanılarak verilen hükümlerden ötürü azabetmemek şeklinde anlamış, bazıları da Allah'tan gelen yazıyı, ganîmet almanın cevazı yönünde yorumlamışlardır. Bir diğer grup ta âyeti, ganîmet aldıkları için tövbe ettiklerinde tövbelelerinin kabul olduğuna dair yazı şeklinde açıklamışlardır¹⁴⁰. Fahreddin er-Râzî, Allah'tan gelen yazının ganîmet almanın cevazını belirttiği yönündeki

134 *Mâtürîdî*, a.g.e., vr. 865b.

135 *Mâtürîdî*, a.g.e., vr. 865b; *Sâbûnî*, a.g.e., s. 144-145.

136 *Mâtürîdî*, a.g.e., vr. 865b; *Sâbûnî*, a.g.e., s. 144-145; Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s.154.

137 *İbn Kesîr*, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II, 338.

138 *el-Enfâl*, 8/67-68.

139 *Mâtürîdî*, *Te'vilât*, vr. 292a-292b; *Zemahşerî*, *el-Keşşâf*, II, 134; Fahreddin er-Râzî, a.g.e., s.148-149; *İbn Kesîr*, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II, 338; *Reşîd Rızâ*, *Tefsîrü'l-menâr*, X, 95-98.

140 *Mâtürîdî*, *Te'vilât*, vr. 292a.

açıklamayı uygun görmüş, burada Allah'ın emrine muhalif davranılmadığını, ganimet almak muhalif bir davranış olsaydı, "Artık elde ettiğiniz ganimetten helal ve temiz olarak yeyin ve Allah'tan korkun..."¹⁴¹ âyetinin inzâl olunmamasını söylemiştir. Bu durumda da Peygamberimizin, hakkında hüküm bulunan bir konuda niçin ashabıyla istişareye ihtiyaç duyduğu sorusu akla gelebilir. Öyle görünüyor ki o anda fidye almak tercih edilmesi gereken tek yol değildi. Kafirlerin hepsi ölünceye kadar savaşmak da mümkündü. Zaten itâb savaşmak, küfrün belini kırmak varken fidyenin tercih edilmesi gibi daha faziletli olanın terki mahiyetinde bir ictihad hatası sebebiyle vâki olmuştur¹⁴².

Yine rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, Hafsa'nın evinde ve onun gününde Mâriye ile beraber olmuş, Hafsa bundan haberdar olunca sitem etmiş, Resûlullah da "Eğer razı değilsen onu kendime haram ettim, fakat bundan kimseye bahsetme" demiştir. Ne var ki Hafsa çok iyi geçindikleri için olayı Âişe'ye haber vermiştir¹⁴³. Diğer bir rivayete göre de Hz. Peygamber Zeynep b. Cahş'ın evinde bal içmiş, Âişe ile Hafsa aralarında anlaşarak ona "Biz senden kötü bir koku hissettik" demişler, kötü kokmaktan hoşlanmayan Resûlullah balı kendine haram ettiğini, söylemiş¹⁴⁴, bunun üzerine: "Ey nebî, eşlerinin rızasını elde etmek amacıyla Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan çok esirgeyendir"¹⁴⁵ meâlindeki âyet nâzil olmuştur. İlgili âyetten hareketle Hz. Peygamber hakkında, Allah'ın helal kıldığı şeyi haram kıldığını düşünmenin doğru bir şey olmayacağı açıktır. Gerçekte o, helal kılınan bir şeyi tamamen haram kılmaya niyetlenmemiş, sadece şahsen faydalanmaktan uzak kalmaya karar vermiştir. Dolayısıyla olay, şer'an helal olanı haram, haram olanı helal saymak şeklinde cereyan etmemiştir. Burada helal oluşuna inanmakla birlikte nefsin bir şeyden menedilmesi bahis konusudur¹⁴⁶.

141 el-Enfâl 8/69.

142 Fahreddin er-Râzî, 'İsmetü'l-Enbiyâ, s. 149-150; Adudüddin el-İcî, el-Mevâkıf, s. 364-365.

143 İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur'ân, IV, 412-413.

144 Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XXX, 41.

145 et-Tahrîm 66/1.

146 Mâtürîdî, Te'vilât, vr. 797a; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 113-114.

Peygamberimize yönelik söz konusu ifadelerin itâb olduğu kabul edildiği takdirde bile onun vahiy gelmeyen bir konuda daha faziletli olanı terketmek suretiyle yanıldığı ve bu sebeple Allah Teâlâ tarafından uyarıldığı görülmektedir¹⁴⁷.

Sonuç

Konunun bütünüyle ilgili bir genel değerlendirme yapılacak olursa, Kur'an açısından bakıldığında peygamberlerin korunmuş oldukları ortaya çıkmaktadır. Ancak Kur'an'da onların kendilerine nübüvvet görevi verilmeden önce korunmuş olduklarını belirten ifadelere rastlanmamaktadır. Bu dönemle ilgili olarak peygamberler hakkında Kur'an'ın üzerinde durduğu husus, onların yaşadıkları toplumda güvenilir ve saygın insanlar olduklarıdır¹⁴⁸. Başka bir ifadeyle Kur'an, kendilerine görev tevdi edildiğinde ilâhî vahyi tebliğ etmekte kendi kişiliklerinden kaynaklanacak olumsuz durumlarla karşılaşmayacak bir insan modeli çizmektedir. Bu insan bazan hata yapmış, zaman zaman gelenekte günah sayılacak fiiller de işlemiştir. Peygamberler yaptıkları bazı işlerin iyi olmadığını anladıklarında hemen pişman olup tövbe etmişler ve Allah da onların tövbelerini kabul etmiştir. Kur'an'dan öğrendiğimiz kadarıyla bu tür fiilleri çok fazla cereyan etmemiştir. Kelâm mezheplerinin bu dönemle ilgili olarak peygamberlerin korunmuşluğuna dair görüşlerinde aşırı hassas davrandıkları gözlenmektedir. Meselâ, Mu'tezilenin nübüvvetten önce peygamberi mutlak olarak büyük ve küçük günahlardan korunmuş saymasını, Kur'an'daki veriler-

147 Sâbûnî, el-Müntekâ, s. 12; Fahreddin er-Râzî, 'İsmetü'l-Enbiyâ, s.150. Diğer peygamberlerle ilgili âyetler ve izahları için bk. Hz. İbrâhim: el-Bakara 2/260 (Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 158-159; Sâbûnî, el-Müntekâ, s. 31; Fahreddin er-Râzî, a.g.e., VII, 39); el-Enbiyâ 21/57-63 (Mâtürîdî, Te'vilât, vr. 417b; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 15; Fahreddin er-Râzî, 'İsmetü'l-Enbiyâ, s. 69); es-Sâffât 37/88-90 (Mâtürîdî, a.g.e., vr. 620b; İbn Kesîr, a.g.e., IV, 15); Hz. Lût: Hüd 11/77-80 (Mâtürîdî, Te'vilât, vr. 343b"344a; Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 226; Tabersî, Mecme'u'l-beyân, V, 279; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XVII, 32-33); Hz. Yûnus: el-Enbiyâ 21/87-88 (Mâtürîdî, a.g.e., vr. 473b; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 19; Sâbûnî, el-Müntekâ, s. 108-109; Fahreddin er-Râzî, 'İsmetü'l-Enbiyâ, s. 129); Hz. Dâvûd: Sâd 38/21-25 (Mâtürîdî, Te'vilât, vr. 628b; Sâbûnî, el-Müntekâ, s. 87; Fahreddin er-Râzî, 'İsmetü'l-Enbiyâ, s.117-118); Hz. Süleyman: Sâd 38/31-35 (Mâtürîdî, Te'vilât, vr. 630a-630b; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur'ân, IV, 36-37; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XXVI, 205-207).

148 bk. Yûnus 10/16; Hüd 11/62; el-Kasas 28/26.

den ziyade kendi kelâm sistemlerinin gereği olarak görmek lâzımdır. Onlar nübüvvet öncesi dönemde dahi peygamberlerin günah işlemelerini, gönderilmelerindeki hikmet ve amaca ters düşmesi ve tebliğlerine muhatap olacak insanların nefret etmelerine sebep teşkil etmesi açısından uygun görmemişler, hatta bu anlayışlarında Kur'an'daki ölçülere oranla aşırı gitmişlerdir. Bu noktada Ehl-i sünnetin korunmuşluğu bi'setle başlatması daha tutarlı görünmektedir.

Nübüvvetten sonra Kur'an'ın öncelikle üzerinde durduğu hususlar, peygamberlerin tebliğiyle yükümlü oldukları konularda hilâf-ı hakikat beyanlarda bulunmaktan, vahyi gizlemekten¹⁴⁹ ve tevhîd anlayışından sapıp şirke düşmekten¹⁵⁰ kesinlikle korunmuş olduklarıdır. Bunların ötesinde yine onların güvenilirliklerini zedeleyecek özelliklerden ve tebliğ ettikleri ile çelişkiye düşerek muhataplarının tevccühlerini kaybetmelerine sebep olacak fiillerden de uzak oldukları görülmektedir¹⁵¹. Bu anlamda itikâdî mezheplerin, peygamberlerin tebliğ ve iman konularında korunmuşlukları ile ilgili görüşleri Kur'an açısından da tutarlıdır. Fakat mezheplerin, peygamberlerin büyük, küçük ve nefret ettirici küçük günahlardan mâsumiyetlerine dair geliştirdikleri görüşlerinin daha çok gelenekle ve kendi kelâm sistemlerinin genel yapısıyla uyumlu olacak tarzda şekillendiği görülür. Kendi 'ismet anlayışlarını belirledikten sonra Kur'an'daki bir takım âyetlerin yorumlanmasında oluşan anlayışlarının da ötesinde bir hassasiyet sergilemişlerdir. Bunda mezheplerin sahip oldukları nübüvvet anlayışının genel karakteri ile içinde yaşadıkları toplumun telakkilerinin etkin rol oynadığı düşünülebilir. Meselâ, Ehl-i Sünnet peygamberin korunmuşluğunu bi'setten itibaren başlattığı halde Mûsâ'nın katli fiilini olanca gayretiyle gayri irâdî olarak değerlendirmiştir. Aynı olayı, tutarlı olup olmaması bir tarafa, Mu'tezilenin aynı şekilde değerlendirmesi kendi 'ismet anlayışı açısından tutarlı görülebilir. Bu konuda Ehl-i sünnet 'ismet anlayışlarıyla uyumlu olarak daha rahat bir tavır sergileyebilirdi. Üstelik Kur'an'da peygamberlerin nehyedileni yapmak veya emredileni terketmek anlamında fiilleri çok azdır. Dolayısıyla onun sunduğu korunmuşluk ('ismet) anlayışı itikâdî mezheplerin geliştirdiği tarzda karmaşık ve girift değildir. Kur'an'da peygamberlerin tevhîd konu-

149 bk. el-Mâide 5/67; Yûnus 10/15; el-Ahzâb 33/39; el-Hâkka 69/44-47.

150 bk. el-Enbiyâ 21/25; ez-Zümer 39/65.

151 bk. Hûd 11/88.

sundaki mâsumluklarını zaten belirtmeye gerek olmamakla birlikte tebliğde korunmuşluklarının iyice vurgulandığı, fiil ve davranışlarında ise hataya düşüklerinde o şekilde terkedilmeyip Allah tarafından uyarıldıkları ve doğru yola iletildikleri görülür. Peygamberlerin uyarıldığını gösteren âyetlerin çoğu da onların bazı ictihadî hatalara düşüklerini ve daha sonra Allah tarafından daha iyiye doğru yöneltildiklerini ortaya koymaktadır.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

Kur'an'da Din Ahlâkı

*Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Din ve Dindarın
Özellikleri-Bir Kavram Denemesi*

*Müfit Selim SARUHAN **

Kur'an'da Din Ahlâkı başlıklı bu makalemizde ele alacağımız husus ahlâkın dinî temeli meselesi olmayacaktır¹. Bu başlıkta yer alan “din ahlâkı” ifadesi ilk bakışta dinî ahlâktan söz edeceğimizi çağırıtırsa da temas edeceğimiz konu bu çağırışında olmayacaktır².

Çok iyi bilindiği üzere ahlâk, insanın yaratılışına, doğasına, özüne, vicdanına uygun davranışlar bütünüdür genel ismidir³.

Ahlâkı en içsel anlamıyla insanın eylemlerinde ne kendisine ve ne de kendi dışındaki bir varlığa ruhsal ve fiziksel bir sıkıntı, eziyet vermemesi, iç hazzı engellememe ve perdelememe durumu olarak değerlendirebiliriz.

Dilbilgisi dili, mantık düşünmenin kurallarını düzenleyip, kurala bağladığı gibi, ahlâk da insan davranışlarının ideal ölçüsünü ve durumunu düzenleyen bir unsur olarak görülebilir.

* *Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Bu konu ile ilgili bkz. Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara 1992.

2 Hourani, George, “Ethical Presuppositions of the Qur'an”, *Muslim World*, LXXI, (1980), s. 1-28; Donaldson, Dwight, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, s. 14; Draz, A, *Kur'an Ahlâkı*, çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İstanbul 1993.

3 Ahmet Emin, *Kitabu'l Ahlâk*, Kahire 1925; Çağrıci, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.

İnsanın çeşitli uğraşı alanları vardır. İnsan ekonomiyle uğraşır. Ekonomi ilminin önüne ahlâk kelimesini yerleştirip *iktisat ahlâkı* dediğimizde bu terkinin, insanın iktisadî faaliyetlerinde üretim ve tüketim sürecinde alın terinin değerini, aldatmamayı, üretici ve tüketici haklarını nitelediği anlaşılır. İletişim, siyaset ve tıp kelimesinin önüne ahlâk kelimelerini yerleştirdiğimizde vurgulamaya çalıştığımız konu, yine iletişim, siyaset ve tıbbi faaliyet süreçlerinde insanlar arasındaki ilişkilerin aklî, vicdanî zeminlerini tasvir ve tespite yönelmekteyiz. Sözünü etmeye çalıştığımız hususlarda bir meslek ahlâkını ön plana çıkarıyoruz⁴.

İşte biz de bu makalede bir meslek ahlâkı içeriğinde bir din ahlâkı mefhumunu belirginleştirmeye çalışacağız. Gidilen, tutulan, izlenen bir sülûk olması itibarıyla din de bir yoldur. Acaba Kur'an'da tıbbî ahlâkın çağrıştırdığı anlam bağlamında bir din ahlâkı tespit edebilir miyiz? Bizim önerisinde bulunduğumuz Kur'an'da din ahlâkı tabirimiz şu konu ve soruları içeriyor:

- İdeal bir dinden anlaşılın nedir? (Bu soru ideal ahlâkın soruşturmasıyla ayniyet arzeder.) İdeal bir dinin özellikleri nelerdir?
- Dindar insan nasıl olmalıdır? İdeal dindar portresi nasıldır?
- Dinî yaşayışlar, tezahürler ne ölçüde ahlâkîdirler?
- Dinin gayesi nedir? Dinin mutluluğa katkısı nelerdir?
- Eksiklik ve Aşırılık (İfrat ve Tefrit) açısından Kur'an dinî yaşayış hakkında aşırılıklar hakkında uyarılar yapar. Acaba Kur'an'ın uyarıda bulunduğu dinde aşırıya gitmek, ahlâksızlıkla özdeş görülebilir mi?

Kanaatimizce, din ahlâkı tabiri, din hakkında felsefi bir araştırma olan din felsefesi ile de ilişkilidir. Bizce kavram olarak önermeye çalıştığımız din ahlâkı, din felsefesinden ayrı olarak ideal bir din ve dindarın özelliklerini araştırmayı hedef edinen bir disiplin olarak anlaşılmalıdır. Kur'an'ın dinî yaşayışın ideal ölçüsünü nasıl belirlediğini tespitte çalışırken Kur'an'daki din ve dindar ahlâkını ortaya çıkarmış olacağız.

Din, yaşam tarzı ve düzeni anlamlarını içeren bir kelimedir. Bu kelimenin kökenine baktığımızda görürüz ki, çok farklı anlamları barındırmaktadır. Ödül, ceza, davranış, boyun eğme, emirlere uyma, kıyamet ve borç bu anlamdan bazılarıdır⁵.

4 Durkheim, E., *Meslek Ahlakı*, çev. M. Karasan, M.E.B. Yay., Ankara 1949.

5 *Küçük-Tümer; Dinler Tarihi, Ankara 1993, II. Baskı, s. 2 vd; Cürcanî, Seyid Şerif, et-Tarifat, İstanbul 1253, s. 72.*

Özelde, Kur'an'dan hareketle konumuzu işlemeye çalışalım. Kur'an okunulan, toplanılan, bir araya getirilen ilâhî bilgiler topluluğudur. Kur'an, insanın anlam arayışında sora geldiği soruları cevaplamakla birlikte, insanın bu anlam arayışı yolculuğunda yol alabilmesi için sorular da sorar⁶. Aslında sorular bu sorular insanın benliğinde ve dış dünyasında kalbî ve zihnî açılımlarını sağlamayı hedeflemektedir. İnsanın kaynak⁷, kimlik⁸, hedef⁹, görev¹⁰ ve anlam¹¹ arayışında gerek sorular, gerek benzetmeler önem kazanmaktadır. Din ahlâkı açısından Kur'an'dan şu ilkeleri çıkarabiliriz:

1. *Din, insanın mutluluğunu sağlar. İnsanın akli ve ruhî sağlığına uymayan her şey din ahlâkı açısından kabul edilemezdir.*

2. *Din, insanların farklılıklarını ayırma ve farklılaşma unsuru görmez. İyilik ve güzellikte yarışmayı esas edinir.*

3. *Kur'an'daki din ahlâkı açısından din, zorlamayı, baskıyı kabullenmez. Dinde gönüllülük esastır. Zorlama ve baskı din ahlâkı ile uzlaşmazdır.*

4. *Din insan özgürlüğünü akli sınırlar içinde öngörür. Güvence altına alır.*

5. *Din her alandaki aşırılıklara karşı çıktığı gibi, dinî aşırılıklara da karşı çıkar.*

6. *Din insana yaşama sevinci sunar. İnsanı hayattan ve çalışmadan küstüren bir anlayış din ahlâkı ile uyumsuzdur.*

7. *Din insana bir hayat felsefesi sunar.*

8. *Din insanların Allah ve din adına ve her türlü sebeple kandırılıp sömürülmesine karşı çıkar.*

9. *Dinde içtenlik temeldir. Gösteriş dinin ruhuyla bağdaşmaz. Din ahlâkı açısından ikiyüzlülük kabul edilmezdir.*

Bu dokuz ilkeyi ana hatları ile açıklamaya çalışalım:

1. Din insanın mutluluğunu sağlar. İnsanın akli ve ruhî sağlığına uymayan herşey din ahlâkı açısından kabul edilemezdir.

Kur'an'da din ahlâkı açısından bakılacak olursa, insanın mutluluğuna engel olan bir din, yaşam tarzı kabul edilemezdir. İdeal din, insanın iç ve dış dünyasında mutluluğunu öngörür. İslâm düşünce tarihinde din tanımlarını in-

6 Bazı ayetler için bkz. Mülk, 3, 16, 19, 22, 28; Hucurat, 12; Maun, 1, Rahman, 13; Zariyat, 21.

7 Hicr, 99; Zariyat, 56-57; Mülk, 2; Bakara, 28, 30; Nahl, 4, 72; Lokman, 34.

8 En'am, 165; Yunus, 12, 14, 73; Hud, 9-11; Enbiyâ, 37; Adiyat, 6-8.

9 Cin, 16-17; Hicr, 99.

10 Hicr, 99; Zariyat, 56-57; Mülk, 2; Bakara, 3; Nahl, 30; İnsan, 7.

celediğimizde görürüz ki, dünya ve ahirette mutluluğu sağlayan kurallar bütünü'nün genel ismi dindir¹². Dünyadaki mutluluğu hiçe sayıp, insanın ruh ve beden dengesini bozan bir anlayış din ahlâkı ile bağdaşmaz. Kur'an açısından gerçek bir mutluluk ancak, varlığın nasıl meydana geldiğini, işleyişini, sebepleri ile tefekkürle gerçekleşir. Mutluluk bir kemâl ve yetkinliği ifade eder¹³.

Din ahlâkı açısından bakacak olursak, Kur'an, insanın mutluluğunu engelleyecek unsurları ortadan kaldırmaya çalışır. Helal ve haramlara birer ilâhî emir olmalarının yanısıra, insanın ruh ve beden mutluluğunu ve sürekliliğini sağlayan unsurlar olarak da bakmak gerekir.

İnsanın anlam arayışı, hayatı ve içeriğini keşfe çalışması da önemli bir süreçtir. İşte Kur'an, insanın kaynağını ve görevini ayetlerle gözler önüne sererek, bireyin evrende, boşlukta ve gayesizlikte bulunmasına da engel olmaya çalışır¹⁴. İnsanın korkularının temellerine işaret ederek; sarsılmaz bir iradenin ve kişiliğin ipuçlarını ve ilkelerini açıklamaya yönelir. İnsan duygulu bir varlıktır. Duygulu bir varlık olması itibarıyla evrende her zaman yeni tepkiler ortaya koyabilmektedir. Yaşadığı olaylar karşısında dayanacağı, güveneceği bir dayanak arar. İşte insanı başıboş ve sorumsuz bir gaflette bırakmak Kur'an'daki din ahlâkı ile bağdaşmaz.

Kur'an, vahiy, insanlığı karanlıktan, yani bilgisizlik, düzensizlik ve zulümden aydınlığa, düzene anlama ve adâlete yöneltir¹⁵. Ölüm, insanın en temel korkularından biri olmakla birlikte Kur'an'daki din ahlâkı, insanı ölüme ve sonrasına bilinçli ve dirençli bir bilgilendirmeye hazırlar. Ölümün bilinmezliği ve henüz tecrübe edilmemezliği ile insanı kandıran, şaşırtan dinlere, görüşlere karşı çıkar. Kur'an'daki din ahlâkı, kalıcı mutluluklara önem verir.

2. Din insanların farklılıklarını ayırma ve farklılaşma unsuru olarak görmez. İyilik ve güzellikte yarışmayı esas edinir.

11 Tövbe, 29, 33, 36; Şura, 24; Hucurat, 13.

12 Akseki, A.H. İslâm, İstanbul 1943, s. 1-6

13 Attas, Naquib Muhammed, Prolegomena to Metaphysics of Islam, Kuala Lumpur, 1995, s. 91-94; Encyclopedia of Islam, "Saade", 8. Cilt, s. 262; Farâbî, Tahsilu's-Saâde, 78 İhyânu's-Safâ, Resâil, III, 185, 285; İbn Sinâ, Risâle fi's Saâde, 2; Gazzâli, Mizanu'l-Amel, 3-4; İhyâ, IV, 260-261.

14 Bakara, 145; Nisâ, 36-40; Rum, 38; En'am 151-153; Nahl, 90; Yasîn, 62-68; Haşr, 14; Mülk, 10

15 Yunus, 5; Furkan, 4; Yasîn, 37-40; Zuhrûf, 12; Tâhâ, 53; Zümer, 9; Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, "İlm-i Ledun Açısından Karanlık ve Aydınlık", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, İstanbul 1998, S. 5, s. 19-56

Kur'an-ı Kerim açısından esas olan şey güzel davranış, söz ve eylem tutarlılığıdır¹⁶. Kişi, doğru bildiğini yapacak, yaptığını şuurlu bir şekilde yerine getirecektir. İnsanların farklı toplumsal gruplar içinde var kılınışlarının temel gayesi, tanışmak, bilgi alışverişinde bulunmaktır. İnsanları ötekenden belirgin ve üstün kılan unsur sorumluluk bilincidir¹⁷.

Kendine, çevresine ve tüm evrene karşı sorumluluğunun bilincinde olan ve bunun gereklerini yerine getiren kişi en erdemlidir. (Ekrem)¹⁸ Dünyasal planda herkesin yöneldiği, koşuşturduğu, ilke edindiği bir yön ve tuttuğu bir program vardır. Yüce Yaratıcı tüm yönleri kuşatıp, kapsayandır. Yüzümüzü nereye çevirirsek çevirelim O'nun kuşatıcılığını bulacağımızı¹⁹, bize Kur'an vurgular. Birey, iyilik ve güzellikte yarışır. Kendini inşa etmekle meşguldür. Başkasını imhâ ve iptalle değil.

Kur'an'daki din ahlâkı, dinlerin çeşitliliğinden birliğe ulaşmamızı öngörür. Yine Kur'an'daki din ahlâkı bize öğretir ki, şu veya bu din mensupları hakikat üzere değildirler, diye beyanda bulunmak doğru değildir. Asıl yargıyı, hükmü verecek olan Allah'tır. Kur'an'ın öğrettiği din ahlâkı birey için en doğru davranış şeklinin, ötekinin inancına saygı duymak olduğunu gösterir. İnsanları bölen, parçalayan, kurtuluşu sadece kendi çatısı altında gören bir anlayış ve inanç Kur'an'ın din ahlâkıyla bağdaşmaz.

3. Kur'an'daki din ahlâkı açısından, din zorlamayı ve baskıyı kabullenmez. Dinde gönüllülük esastır. Zorlama ve baskı din ahlâkı ile uzlaşmazdır.

Kur'an'ın ortaya koyduğu din ahlâkı, dinde zorlamayı, baskıyı kabullenmez. Bireyin ve toplumun bir başka toplum ya da bireye bir inancı dayatması, zorlaması kabul görür bir davranış değildir²⁰. Birey, hür iradesi, seçme gücü ve aklı yetisiyle, iyiyi kötüden ayırt edecek bir donanımdadır. Kişinin teslimiyeti "ikrah"la değil "iştahla" olmalıdır.²¹ Din, ikrahı ve ona dayalı, temelsiz bir zorlama ve benimsemeyi hoşgörmez. Kur'an dileyen inansın, dileyen inanmasın²²

16 Tevbe, 119; Ahzab, 70; Al-i İmran, 161; Fussilet, 32; Şûra, 15,

17 Hucurat, 13; Mâide, 3, 9, 45; Bakara, 256.

18 Hucurat, 13.

19 Bakara, 144.

20 Tekvir, 28; İnsan, 29; En'am, 107; Yunus, 99; Kehf, 29.

21 Bakara, 256

22 Kehf, 29.

ilkesiyle, insanlara inanmama hürriyetini de sağlar. İnsanları zorlayan, baskı altına alan tek tip bir çizgiye çekmeyi gaye edinen bir inanç ve görüş, Kur'an'la uzlaşmazdır. Kur'an'a göre dinin öğretmeni ve elçisi olan peygamber, insanlar üzerinde zorlayıcı, baskıcı, dayatıcı ve bekçi değildir²³. Onun görevi sadece ilkeleri, sağduyuyu ve onun öngördüğü şeyleri insanların dikkatine sunmak, aktarmak yani "belağ"tır. İnsanların iyiliğine, bedensel ve ruhsal mutluluklarına uygun olan şeyi hatırlatmak ve öneride bulunmaktır²⁴. İşte, insanı zorlayan, baskı altına alan bir din, inanç ve görüş, Kur'an'ın öngördüğü din ahlâkı ile bağdaşmazdır.

4. Din insan özgürlüğünü aklı sınırlar içinde öngörür. Güvence altına alır.

Kur'an'da insanın beden ve ruh sağlığının ideal bir çizgide yer alması için çeşitli emir ve yasaklar bulunmaktadır. Bu emir ve yasaklar, kişinin mutluluğu için gözetmesi ve aşmaması gereken sınırları teşkil etmektedir. İnsan, sorumlu kılınmıştır²⁵.

İnsanın sorumlu görülmesi, onun hür bir varlık olduğunun göstergesidir. Yap ve yapma diye emirlerle muhatap olan insan, yapıp yapmamakta özgürdür. Din ahlâkı açısından emir ve yasaklar, insanın özgürlüğünü kısıtlamaktan öte, insanı, vicdanî ve aklî sınırlar içinde bir hürriyet sahasında bulundurmaya hedeflemektedir. Kişi bunları gözetmediği ölçüde sadece O'ndan yardım isteyip, O'na kulluk ettiği ölçüde özgür kalır. Bunları ihmal ettiği ölçüde özgürlüğünden olur. Bundan dolayı din ahlâkı açısından, Kuran'ın öngördüğü din, insanın özgürlüğünü korur, geliştirir. Bireyin ifade, düşünme ve eylem hürriyetini teşvik eder. Ahlâkî emirlere ve yasaklara bu açıdan bakmak gerekir.

Kişinin kendisine, ailesine, çevresine karşı yapması gereken uygun ve makûl davranışlar kişinin hürriyetinin güvencesidir. Kişinin hürriyetinin sürekliliği mutluluğa dayalıdır. En yüksek iyiyi, hayrı bilen, arzulayan ve uygulayan kişi mutlu olur²⁶. Düşünen, kâinatı okumaya çalışan, evrendeki tabiat kuvvetlerinin ve işleyişinin farkında olan kişi, gücünü ve sınırlılıklarını bil-

23 Maide, 99; En'am, 50, 66, 104.

24 Kâf, 45; Gâsiye, 21-22.

25 Nisâ, 112; En'am, 164; Yunus, 41; Ankebut, 12; Fâtır, 18; Zümer, 7; Şûra, 15; Necm, 38.

26 Müddesir, 55-56; Tekvir, 28-29; İnfitar, 7; Ra'd, 22; Enfâl 53.

mek zorundadır²⁷. İnsan doğumunun ve ölümünün yerine, zamanına, şekline müdahale edecek bir hürriyete sahip değildir²⁸. İnsanın mutlak bir bilgi hürriyeti yoktur. Aklî sınırlar içinde, makûl olanı isteme hürriyetinde olan insan, tabiatın zorunluluğunu da anlamıştır.

5. Din her alandaki aşırılıklara karşı çıktığı gibi, dinî yaşayıştaki aşırılıklara da karşı çıkar.

Kur'an'daki din ahlâki, insanlara orta yolu tutturmayı öngörür²⁹. İfrat ve tefritten, yani ortayol çizgisinden uzak olan, gerek eksiklik ve gerekse aşırılıktan kaçınmayı ister. İnce eleyip sık dokuyan, bilmediğinin ardına düşen³⁰, dinî yaşayışı ideal çizgiden saptıran anlayışlara karşıdır. Özü anlayıp yaşamayı öngörür, aıntılara boğulmaya karşı çıkar. Kişinin kendisiyle, çevresiyle ilişkilerini anlamlı, düzenli bir çizgiye yerleştiren, dinde esas olan, Allah'ın sevgisini kazanmak ve bu sevgiye kimseyi ortak etmemektir.

Dinde aşırıya kaçanlar gerektiği gibi düşünemeyen, gözlemleyemeyen kimselerdir. Peygamberler aşırıya kaçanları sürekli uyarmış, makul olan dini bir yaşantıyı örneklendirmiş ve özendirmişlerdir. Dini yaşayış, davranışların en güzel ölçüsü olan ortayol ilkesine dayanmalıdır. İnanan kimse aşırıya kaçmak için helalleri haram kılmayacak, helal dairesinin daha geniş olduğunu bilecektir.

6. Din, insana yaşama sevinci sunar. İnsanı hayattan ve çalışmadan küstüren bir anlayış din ahlaki ile uyuşmaz.

Kur'an'daki din ahlâki, görünen dünya ile öteki ahiret dünyası arasında dengeli bir yaklaşım kazandırır. Dünyada olandan da payın unutulmamasını öngörür.³¹ Dünya bir oyun ve oyalanma yeridir. Bir sahnedir. Bu dünyada varoluşun ve "ölümün ve hayatın" yaratılışının gayesi güzel işlerde yarışmaları denemektir. Yüce Yaratıcı, ölümün bir son değil bir başlangıç olduğunu bizlere ilham ettirmek için, önce ölümü sonra hayatı belirtmektedir³². Böylece anlıyoruz ki, geçici olan ölümdür, kalıcı olan hayattır. O ölüden diri çıkarır. Karan-

27 Müddesir, 55-56; Tekvir, 28-29.

28 Al-i İmrân, 185; Enbiya, 34-35; Ankebut, 57; Cuma, 6-8.

29 Ra'd, 8; Lokman, 43; Bakara, 33; Furkan, 6; Neml, 65; Cin, 10, 26

30 Maide, 105; Nisâ, 171; Maide, 84

31 Kasas, 88.

32 Hanginizin daha iyi işler işlediğini belirtmek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur. (Mülk, 2)

lığı aydınlığa çevirir. Emir ve yasakları ile insanların gerçek mutluluğunu güvence altına alır. İntihara karşı çıkar³³. Ölüm gelinceye kadar Allah'a kulluğu ve O'na giden yol olan insanlığa hizmeti öngörür.

Allah'ın emrettiği ibadetlerin, hem bireysel ve hem de toplumsal mutluluğa katkıları söz konusudur. Dünyayı küçümseyen, bireyin çalışmasını hor gören, bir din anlayışı Kur'an'ın din ahlâkıyla bağdaşmaz. Çünkü Kur'an'a göre insanın değerini belirleyen yegane unsur, çalışmasıdır³⁴. Bu çalışma farklılıklar gösterse de, insana düşen görev gerek yaratıcısına olan manevî ulaşım çalışmasında ve gerekse gündüzü maaş³⁵, günlük kazanç kılan maddî çalışmasında bir an için geri kalmamaktır.

İnanan her gün ibadetinde, yaratıcısından "sapıtanlardan ve öfkeyi üzerlerine çekenlerden"³⁶ olmamayı, yani mutluluğu hak edenlerden olmayı diler. Bu mutluluk ve coşkuyla iyiliklerde yarışmayı hedef edinir. Dünyayı, yüksek imkânlar dünyasına ulaşmak için vasıta edinir. Onunla beraber, kendini ölüme hazırlar. Fakat kalbiyle, zihniyle onda bulunmaz. Vasıtayı gaye edinmez. İnsanı karamsarlığa, ümitsizliğe, tembelliğe sevk eden ve öğüt veren bir din, Kur'an'ın din ahlâkıyla bağdaşmaz.

7. Din, insana bir hayat felsefesi sunar.

Kur'an, her fırsatta hayatın bir gayesi olduğunu, insanın sorumlu bir varlık olarak tesadüfen varolmadığı gibi, başıboş yaşamayacağını sık sık dile getirir. Nereden gelip nereye gitmekte olduğunu, evrenin sistematik işleyişini ve nedenini merak eden, ne yapması, nasıl davranması gerektiğini, yani ideal bir hayat tarzını merak eden bir kimse tüm bu soruların cevaplarını Kur'an'ın öngördüğü şekilde öğrenebilir³⁷.

İnsan hayatını anlamlandırıp, kendisini anlamsızlıktan, kaostan, bilinmezlikten aydınlığa, anlama ve bilgiye kavuşturabilir. İnsanı başıboş, sorumsuz, kayıtsız, bilgisiz, anlamsız bırakan bir din, Kur'an'ın öngördüğü din ahlâkıyla uzlaşır ve bağdaşır değildir.

33 En'am, 131, 141; İsrâ, 143

34 Al-i İmran, 36;

35 İsrâ, 6; Lokman, 28; Hadid, 27; Nebe, 8-11

36 Fatıha, 6-7

37 Ankebut, 2-3; En'am, 32; Muhammed, 36; Hadid, 20; Al-i İmran, 153; Hud, 7.

8. Din insanların Allah ve din adına ve her türlü sebeple kandırılıp, sömürülmesine karşı çıkar.

Tarih içinde zaman zaman din adına ortaya çıkan bir kısım rahipler, hahamlar, din adamları, insanların emeklerini, mallarını, üretimlerini sömürebilmiş ve kötüye kullanabilmişlerdir³⁸. Kur'an, insanlığı bu açıdan da uyarmaktadır. Din ahlâkı, hiçbir bireyin, ne sebeple olursa olsun ötekini aldatmasını, emeğini, düşüncesini, çabasını çalmasını, kötüye kullanmasını kabul etmez. İnsanlar zaman zaman hem kendilerini ve hem de diğer insanları kandırabildikleri gibi, Allah'ı bile kandırmaya yeltenebilmektedirler. Üstelik, Allah'ın adını olur olmaz kendi çıkarılan için ötekileri etkilemek, kandırmak için boş yere ağızlarına alabilmektedirler³⁹. Böylesi bir tutum, Kur'an'ın içerdiği din ahlâkı açısından ahlâksız bir tutumdur.

Din, insanın onurunu, kişiliğini, bireysel ve kamu haklarını koruyup kollamaktadır. Her türlü kötü kullanımın karşısındadır. Çoğu kez insanlar, kendi görüş ve düşüncelerinin benimsenmesi için, kendi uydurmalarını Allah'a atfetmeye ve bu Allah'tandır demeye kadar gitmektedirler⁴⁰. Kendi elleriyle yazıp Allah adına insanları kandırmanın yolunu bulmaya çalışmaktadırlar. Oysa Allah'tan olan kapsayıcıdır, birleştiricidir, yapıcıdır. Zaten bütün peygamberleri birer din ahlâkçısı olarak da görebiliriz. Dini olanın aklî, vicdanî ve sezgisel düzeyde anlaşılması için çalışmışlardır.

9. Dinde içtenlik temeldir. Gösteriş dinin ruhuyla bağdaşmazdır. Din ahlâkı açısından ikiyüzlülük kabul edilmezdir.

Birey, gerek ibadetleri yerine getirirken ve gerekse dini kimliğini ön plana çıkarırken içtenlikli olmalıdır. Gösterişten uzak samimi davranmalıdır. İbadetleri gaflet ve gösteriş içinde uygulayan kişilerin kınandığını görmekteyiz. İbadetler görev şuuru içinde Allah'ın rızasını kazanmak için yapılmalıdır. İçtenlikten uzak yapılan, tutarsız ve çıkarıcı niyetler içeren davranışlar kabul görmez. Kişi neyse öyle olmalıdır. Kişilikli, yaptıkları ile sözleri arasında uyumlu olmalıdır. Dini kuralları koruyup gözetirken çevresindeki insanlarca erdemli kişi olarak anılmak, beğenilmek, takdir edilmek hisleri taşımak ahlâkî bir tutum değildir⁴¹. Dindar, görev ahlâkı şuuruyla davranışlar sergilemelidir.

38 Şuara, 181-183; Hadid 27.

39 Bakara, 224; Mâide, 89; Nahl, 91

40 En'am, 115; Arâf, 54; A'la, 2-3

41 Leyl, 18-21; Al-i İmran, 172, 188; Tevbe, 121; Bakara, 63-64, 167; Nisâ, 38 81; Muhammed 11.

Gerçek dindar, yeryüzünde yürürken sevgiyle, alçakgönüllülükle tüm canlıları kucaklar⁴². Bozgunculuk yapmaz. Neye inanıyorsa onu sergiler. Kendi inancının içtenlikle yaşayarı ve sergileyeni olur. İnanmadığı değerlere ve inançlara inanıyormuş gibi sahip çıkmaz.

Farklı inanç sahiplerini olduğu gibi kabullenir. Herkesi olduğu gibi kabul eder. İkiyüzlü davranmaz. Yalnızlıkta ve kalabalıkta dürüstlüğünü korur. İnananlarla inanır, inanmazlarla inanmaz görünmez. Neyse odur. Kur'an açısından din ahlâkı, içtenliğe dayanır. Doğruluk, dürüstlük ve tutarlılık en önde gelen ilkelerdir. İnanan ve inanmayanlar tutarlı bir karakter sergilerken, inanmayanların yanında inanıp, inanmayanların yanında da inanmayan görünen ikiyüzlü, gösteriş sahibi kişiler en çok yerilenlerdir. İnsanı ikiyüzlülüğe, gösterişe, yalana özendiren, teşvik eden hiçbir görüş, din, Kur'an'ın sunduğu din ahlâkıyla bağdaşmaz.⁴³

KAYNAKÇA

- Abdülbaki, Muhammed Fuad, el Mucemu'l Müfehres, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990.
 Ahmet Emin, *Kitabu'l Ahlâk*, 1966.
 Akseki, A.H., *İslâm*, İstanbul 1943.
 Attas, Naquib Muhammed, *Prolegomona ta Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur 1995.
 Bergson, Henry, Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı, Çeviren M. Karasan, Ankara 1949.
 Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, "İlm-i Ledûn Açısından Karanlık ve Aydınlik", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, İstanbul 1988, s. 5.
 Cürcani, *Tarifât*, 1357.
 Donaldson, Dwight, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953.
 Draz, A., *Kur'an Ahlâkı*, çev. E. Yüksel-Ü. Günay, İstanbul 1993.
 Durkheim, E., *Meslek Ahlâkı*, M.E.B. Yay., Ankara 1949.
 Encyclopedia of Islam. 8. cilt, "Soado" maddesi, s. 657.
 Fârâbî, *Tahsilu's-Saâde*, neşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1983.
 Gazzâlî, *İhya-u Ulûmu'd-Dîn*, Kahire 1962.
 Gazzâlî, *Mizanu'l Amel*, 1328.
 Hourani, George, "Ethical Presuppositions of the Qur'an", *Muslim World*, LXXI, (1980).
 Isfehâni, Ragîb, *el Müfredat*, Kahire 1381.
 İbn Sinâ, *Risâle fi Saâde*, Haydarabad 1933.
 İhvân-ı Safâ, *Resâil*, IV cilt, Beyrut 1987.
 Kılıç, Recep, *Ahlâkan Dinî Temeli*, Ankara 1992.
 Küçük-Tümer, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, (II. Baskı).
 Tahânevi, Keşşafî İstilahat-ı Fûnün, İstanbul 1318.

42 İsrâ, 38; Lokman, 18.

43 Tevbe, 68, 101; Ahzab, 83; Fetih, 6; Enfal, 49; Tevbe, 64; Nisa, 61; Munafikun, 1-9; Ankebut, 11.

Tasavvufî Düşüncenin Felsefî Yönü

*Neşet TOKU**

Türk-İslam düşünce geleneğini ana hatlarıyla kategorize etmek gerekirse, bu kategorilerden ikisinin *felsefe* ve *tasavvuf* olduğunu söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Bir anlamda bu iki düşünce biçiminden her biri, bir bütün olarak varlığı ve hayatı insanî ölçülerde kavrama faaliyetinin iki farklı yöntemle gerçekleştirilmeye çalışılmasını ifade eder. Bir başka deyişle felsefe ve tasavvuf, varlığın ve hayatın hakikatinin araştırılmasında takip edilen iki farklı yoldur. Elbette ki her iki araştırma biçiminin farklı başlangıç noktaları ve farklı parametreleri de vardır. Ancak, bütün bu farklılıklarına rağmen, aşağıda görüleceği üzere, belli noktalarda müşterek özellikler taşıdıklarını söylemek de mümkündür. Türk-İslam düşünce geleneği deyiminden kastımız, şüphesiz niteliği İslâmî olan bir gelenek değil, tarihi ve kültürel bir fenomen olan düşünsel gelenektir.

Bu yazıda yapmaya çalışacağımız şey, tasavvufî düşüncenin felsefî yönünü tartışmaktır. Daha doğrusu tasavvufî düşüncede felsefî bir yönün bulunup bulunmadığını, eğer bulunuyorsa onun hangi felsefî meselelerle ilişkili olduğunu ve neticede de onun genel felsefe içerisinde herhangi bir yere oturtulup oturtulamayacağını sorgulamaktır. Böyle bir deneme için gerekli olan şey, öncelikle hem felsefenin ne oldu-

* *Yrd. Doç. Dr.*, Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

ğunun yani felsefeden ne anlaşıldığının ortaya konması hem de tasavvufun mahiyetinin belirlenmesidir. Dolayısıyla biz de evvela felsefeden ne anladığımızı belirtecek, sonra tasavvufun entelektüel karakteristiğini tespite uğraşacak ve neticede de bu iki düşünce biçiminin hangi özellikler açısından benzeştiğini yani tasavvufun nasıl olup da felsefi bir nitelik kazandığını göstermeğe çalışacağız.

Felsefe hakkında kesin bir tanım yapmak, elbette ki güçtür. Çünkü felsefeyle ilgili her tanımda, onu tanımlayan kişinin kendi kültüründen kaynaklanan bireysel ve sınırlı bir anlayışın ifadesi saklıdır. Dolayısıyla herhangi bir tanım yapılacaksa onun, yani tanımın insanların felsefe yaparken ne yaptıklarının ve bu yaptıkları şeyin bilim, din ve sanat gibi diğer kültürel çabalara girişirken yaptıkları şeyden nasıl ayrılması gerektiğinin incelenmesinden çıkarılması gerekir.¹ Şüphesiz bu ifadeler, felsefeye dair genel bir çerçevenin çizilemeyeceği anlamına da gelmez. Burada kastedilen felsefenin, tanımların dar çerçevelerine sıkıştırılamayacak ölçülerde geniş bir hareket alanının var olduğudur. İşte bu tespiti yapabilmek için de felsefeyi, insanın diğer kültürel faaliyet alanları olan bilim, din ve sanat alanlarıyla kaynak ve kriter açısından mukayese etmek gerekir.

Konumuzun sınırlarını aşmamak için ana hatlarıyla belirtecek olursak: Bilimin kaynağı ve kriteri nesnel dünya, gerçeklik alanı iken, felsefe gerçekliğe aykırı düşme de kendisini gerçeklik alanıyla sınırlandırmak zorunda değildir. Dinin kaynağı ve kriteri kutsal ya da kutsal olduğuna inanılan şey iken, felsefe herhangi bir inancı kaynak veya kriter olarak görmek mecburiyetinde de değildir. Sanat, estetik beğeniyi, kişisel duyguyu kaynak ve kriter olarak kabul ederken, felsefe, kendisini böyle bir ölçüyle tahdit etmek durumunda da değildir. Birer kültürel faaliyet alanı olarak gerek bilim, gerek din gerekse sanat, insana özgü olmak noktasında felsefeyle kesişen özelliklere belli noktalarda sahip iseler de felsefeyi onlardan ayıran temel fark, kendisini hiçbir hususta sınırlandırmaması, daha doğrusu hiçbir şeyin ona sınır koyamaması ve felsefenin esas itibarıyla kendisini mantıksal, yani rasyonel zeminde var kılmasıdır. İ. Kant'ın tabiriyle, "kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında bir zihinsel etkinlik" olmasıdır. Kant'a ait bu tasvir, felsefeyi felsefe yapan ve her türlü tanım farklılığına rağmen, bütün felsefi düşünme biçimlerinde müşterek olan bir noktayı açıklıkla ortaya koymaktadır. Akla dayanan nedenler denilince, bireyin her türlü tecrübesini ve onlara dayana

1 J.H.Randal Jr. - Justus Buchler, Felsefeye Giriş, Çev. Ahmet Arslan, Ege T.Uni. S.B.F. Yay., İzmir, 1982, s. 1-7.

her türlü akıl yürütmelerini ve sezgilerini anlamak, meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasından ise herhangi bir yargıda bulunulduğunda, o yargıyı ileri sürmeyi mümkün kılan gerekçelerle onu ortaya koymayı anlamak gerekir.²

Şüphe yok ki felsefe, insan kültürünün kökenlerinde yer alan, onunla beraber ortaya çıkmış bir fenomen de değildir. Esasında o, oldukça geç doğmuş ve insan kültürüne sonradan katılmış bir fenomendir. Yani, insan kültürünün belli bir zamanında ve zemininde, varlığı ve hayatı anlamlandırmak için duyduğu ihtiyacı karşılamak üzere başvurulan bir düşünme ve refleksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bu nokta aynı zamanda onun hem temel niteliğini hem de tarihsel kökenini belirlememizi sağlayan ana faktördür. Felsefenin belli bir tarihten itibaren Antik Yunan toplumunda tezahür ettiğini dikkate alırsak, bunun asıl gerekçesinin, o toplumun insanların varlığı ve hayatı anlamlandırma ihtiyacı duymalarında yattığını söyleyebiliriz.

Felsefe insanın, varlığı ve hatı sorgulamadan sürdürdüğü beşerî varoluşu karşısında her zaman az ya da çok farkında olunamayan bir fenomen olarak kendisini gösterirse de ona ait sorular, problemler ve çözüm önerileri sadece ve sadece refleksiyon zemininde, yani beşerden bireye, daha doğrusu ünsiyet eden insandan, tahkik eden insana ulaşıldığında ortaya çıkar. Felsefenin Antik Yunan'da ortaya çıkışının gerekçelerini izah ederken Platon, bu noktaya şöyle işaret eder: İnsanı felsefe yapmaya iten şey, onun kendisini bir ara-durum içerisinde görmüş olmasıdır. İnsan, kendi altındaki hayvan ile kendisini aşan Tanrı arasında kalmıştır. Tanrı felsefe yapmaz, çünkü o hakikate zaten kendinde sahiptir. Hayvan ise felsefe yapamaz, çünkü o, ne düşünebilir ne de sorgu kabiliyeti vardır. Sadece ve sadece insan kendi durumunu sorgulayabilir.³

İnsanın bu ara-durumda kalmışlığı, Platon ve Aristoteles'ten beri hep bir sorgu konusu olmuş ve bu durumdan hareketle, pek çok felsefî iddia ortaya atılmıştır. Yani, işte o tarihten itibaren insan rasyonel zeminde olmak kaydıyla bir taraftan varlığı, evreni, dünyayı sorgularken, bir taraftan da kendisini, kendi hayatını sorgulamaya başlamıştır. Özet olarak, eğer felsefe hakkında bir tanım yapmak gerekcekse, felsefenin, varlığın ve hayatın rasyonel zeminde sorgulanması ve anlamlandırılması olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle felsefe, hayatla içiçe olmak mecburiyeti-

2 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay. 1996, ss. 14 -15.

3 A Diemer, "Felsefe", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çev. D. Özlem, Ara Yay. İstanbul, 1990, ss. 14 - 28.

tindedir. Aksi taktirde Nietzsche'nin "akademik gevezelik" suçlamasına⁴ maruz kalmayı hak edecektir.

Varlığı ve hayatı rasyonel zeminde anlamlandırma ve sorgulama girişimi, yani felsefe Miladi VIII. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında görülmeye başlanmıştır. Kuşkusuz bu durumu felsefenin tarihi kökenlerini bulduğumuz Antik Yunan dünyası için bizatihi pozitif bir durum ve İslam dünyası için işe negatif bir durum, bir eksiklik olarak değerlendirmek gerekmemektedir. Çünkü, yukarıda da ifade edildiği gibi, böyle bir faaliyet, yani hayatı ve varlığı anlamlı kılama girişimi sadece felsefe tarafından yapılmamakta, başka parametreler ve başka yöntemlerle hareket eden din, bilim ve sanat olarak nitelendirdiğimiz diğer insani, kültürel etkinlik biçimleri tarafından da yapılmaktadır. Özellikle, bu faaliyetin Antik Yunan ve Roma dönemlerinin birkaç yüzyıllık belli ölçülerdeki istisnası dışında, Batı Orta Çağın sonlarına kadar din tarafından yapıldığına da şüphe yoktur. Kaldı ki, bir öğreti olarak diğer dinlerle mukayese edildiğinde, İslam'ın daha rasyonel olduğu da pek alimleri sürülebilir. Kısacası, felsefenin Miladi VIII. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında görülmeye başlanmasını bir zaaf olarak görmek yerine, bu durumu, varlığın ve hayatın anlamlandırılması hususunda onların, felsefeden farklı bakış açılarına sahip oldukları şeklinde izah etmek daha isabetli olacaktır.

İslam dünyasının, kendisinde mevcut olmayan bir bakış açısını, yani felsefeyi niçin benimsediği sorulacak olursa; bunun cevabı, İslam dünyasının fetihler yoluyla farklı kültürlerle karşılaşması, daha doğrusu Antik Yunan kültürüyle karşı karşıya gelmesi ve Antik Yunan düşüncesinden kendisine yönelik bir takım sorgulamalarla muhatap olması sonucu bu sorgu tarzına aynı tarzda cevap verme ya da bulma zorunluluğunu hissetmesidir, denilebilir. Haddizatında iptidai bir durumdan medeniyet durumuna geçmiş olan İslam toplumunun her sahada gelişmek mecburiyeti de vardı. Askeri fetihler devamlılık için tek başına yeterli değildi. Dolayısıyla İslam dünyası için askeri fetihlere paralel olarak ilim ve düşünce sahalarını da fethetmek gerekiyordu.

Güzel bir tesadüftür ki, İslam dünyasınca fethedilen topraklarda diğer medeniyetlerin ilme ve düşünceye ait eserleri mebzul miktarda mevcut idi. Mesela, o günkü Suriye ve dolaylarında yaşayan Hıristiyan Süryaniler, felsefî düşüncenin İslam dünyasında doğuşunda önemli rol oynamışlardır. Yine, İslam dünyasını en çok etki-

4 Takıyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 11.

lemiş olan Antik Yunan filozofu Aristoteles'in öğrencisi *Makedonya Kralı İskender* tarafından Mısır'da kurulan ve Antik Yunan düşüncesinin İslam dünyasına aktarıldığı merkez, İskenderiye şehri, zengin kütüphane ve okullarıyla aynı fonksiyonu görmüştür. Bunun gibi, Suriye ve Mezopotamya bölgelerindeki birçok felsefe okulu -ki hepsinde Antik Yunan felsefesi öğretiliyordu- para karşılığında felsefe kitaplarını Arapça'ya çevirmişlerdir. Bu tercüme faaliyetleri sırasında Aristoteles'in eserleri en başta geliyordu. Nitekim, İslam felsefesi işte bu tercüme faaliyetleri sayesinde oluşmuştur. Antik Yunan felsefesini kendi bünyelerine uydurmak suretiyle yeniden ele alan *Kindi, Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd* gibi İslam filozofları felsefeyi esaslı bir şekilde işleyerek nispeten daha mükemmel bir şekle sokmuş⁵ ve XII. Yüzyılın sonlarına kadar da onun tek temsilcisi olmuşlardır.

VIII. Yüzyılda başlayıp X. Yüzyıla kadar hızlı bir tempoyla sürdürülen iki yüzyıllık bir tercüme faaliyeti sayesinde İslam dünyası felsefi düşüncenin merkezi haline gelmiştir. Bu tercüme faaliyetleri sırasında hilafet merkezi olan Bağdat'a gelen Süryani Hıristiyan mütercimler Grekçe bir çok ilmî ve felsefi eseri Arapça'ya nakletmişlerdir. Asıl felsefi araştırmalar 832 senesinde *Halife Me'mun* tarafından kurulan *Dar'ul - Hikme* adlı okulda yapılmıştır. Öyle ki Grekçe bir çok eser Bizans'tan getirilerek tercüme edilmiş ve bu faaliyetler sonucu muazzam bir kütüphane kurulmuştur. Bu tercüme faaliyetlerinin başarısının başlıca sebebi şüphesiz halifelerin her türlü fedakarlığı yapmaları ve hangi dinden olursa olsun çalıştırdıkları mütercimleri hiçbir fark gözetmeksizin hadsiz derecede imkanlara kavuşturmış olmalarıdır.⁶

Kuşkusuz, karşılıklı tesirler kompleksine karışan her yeni unsur, onu daha geniş, daha organik bir hale getirir. Tesirler ne kadar kuvvetli ise yeni oluşumun aksülameli de o kadar derin, ürünleri de o kadar büyüktür. Kendi içine kapanan ve her şeyi yalnızca kendinde arayan toplumların yeni şeyler yaratmalarına yeni oluşumlara katkıda bulunmalarına imkan yoktur. Her türlü tesire kapısını genişçe açamayan toplumlar yeni şeyler yaratamazlar. Hakiki yaratışlar, bütün tesirlere açık olmakla mümkündür. Yeni mahsul, yeni eser, bu unsurların sadece yan yana gelmesi veya terkibi olmayacak, onların çatışmasından doğan yepyeni bir eser, yani eskisinden daha büyük ve daha evrensel olan bir yapı olacaktır.⁷ İslam felsefesinin oluşumu da bu şekilde cereyan etmiştir.

5 Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi*, Cilt 1-2, İstanbul Üni. Ed Fak. Yay., İstanbul, 1969-70, ss.8-9.

6 Keklik, a.g.e., ss.,38-42.

7 H. Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul, 1997, ss. 11-13.

Antik Yunan dünyasında felsefenin uğraştığı temel problemler ne idiye, VIII. Yüzyıldan itibaren İslam dünyasında tezahür eden felsefenin uğraştığı temel problemler de şöyle ya da böyle ayarıydı. Çünkü, felsefenin temel problemleri çoğu kez eski olan, fakat daima yeni baştan ve yeni bir biçimde ortaya çıkan problemlerdir. Bu problemler, insan düşüncesini sürekli kendisine çekerler. Çünkü onlar; hem bilmek isteyen, hem ümit eden, hem de eylemde bulunmak durumunda olan insanın varoluşuyla iç içedirler.⁸ Felsefenin bu temel problemlerini kısaca belirtecek olursak; bir bütün olarak evrenin varlığı ya da oluşu ve ona dair bilgi ilk sırayı almaktadır. Evrenin aslı nedir, yaratılmış mıdır, yoksa bizatihi bir varlık mıdır? Hareket veya sükun asıl olabilir mi? Ona yönelik bilgi mümkün müdür? Şeklindeki sorular ilk planda karşılaşılan sorulardır. Felsefenin doğuşunu başlatan “İyonya ekolü”⁹ “Elea ekolü”, Heraklitos, Demokritos gibi filozoflar böylesi soruları cevaplandırmaya uğraşmışlardır. Metafiziki ve epistemolojik problemler diyebileceğimiz bu alana, Sofistler denilen filozoflar ve onların karşısındaki Sokrates’le birlikte, insana yani ahlaka, hukuka, siyasete kısacası hayata yönelik pratik değerdeki ikinci sıra problemler eklenmiştir.⁹ İşte bu teorik ve pratik problemler Eftatun ve Aristoteles’ten itibaren felsefenin genel çerçevesini oluşturmuş ve bu çerçeveye de İslam dünyasına intikal etmiştir.¹⁰ İslam filozoflarının da aynı sorularla uğraştıklarına ve nevi şahsını münhasır bir tarzda cevaplar ileri sürdüklerine birer örnek vermek gerekirse; Farabi’nin temsilciliğini yaptığı Meşşâî ekolün metafizığe yönelik “Sudur nazariyesi”ni ve Mutezili ekolün “Atom nazariye”sini teorik felsefe için; yine Farabi’nin “Medinet’ul fazıla”sını ve İhvan’us Safa’nın “Risaleler”ini pratik felsefe için ileri sürmek, kanaatimizce yeterli olacaktır.¹¹

Varlığın ve hayatın farklı parametrelerden hareketle anlamlandırılmaya çalışıldığı tasavvufi düşünceye gelince; temelde bir ahlak doktrini almakla birlikte onun aynı zamanda hem bir bilgi doktrini hem de bir metafiziki doktrin olduğu hususunda şüphe yoktur. Tasavvuf, sufiler taifesince tutulan yol anlamına gelmektedir. Sufi, “suf”tan, yünden yapılmış kıyafet giyenlere verilen isimdir. VIII. yüzyıldan itibaren medenileşmenin gereği olarak dünyaya yönelme tavrı İslam toplumunda yay-

8 Heinz Heimsoeth, Felsefenin Temel Disiplinleri, Çev., T. Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, ss.8-9.

9 A. Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. V. Eralp, Devlet Basımevi, İstanbul 1938.

10 Y. Kumeyr, İslam Felsefesinin Kaynakları, Çev. F. Olguner, Dergah Yay., İstanbul, 1992, ss. 73-75.

11 Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Ülken Yay. İstanbul, 1967.

gınlaşınca; kendilerini bundan uzak tutmak isteyen, sadece Tanrı'ya ibadete yönelen, dünyanın alayışından ve ziyetinden yüz çeviren, halkın ekseriyatının yöneldiği maddi lezzet, mal ve mevki hususunda isteksiz olan ve zahidane, eskatolojik, mistik bir hayat yaşamak isteyen insanlar zuhur etti ki, o tarihten itibaren böylesi insanlara sufi ya da mutasavvıfa ismi verilmektedir.¹²

Tasavvufi düşüncenin üç kaynaktan beslendiğini söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, bedevi-çöl hayatıdır. Şehre ve lüks hayata karşı duyulan hoşnutsuzluk ve sade bir hayat sürdürme azmi, dünyevi faaliyetlere karşı böylesi bir reaksiyon meydana getirmiştir. Sufi dindarlığı bu yüzden daha çok bedevi bir hayatı içermektedir. İkincisi; Musevilik ve Hıristiyanlığa nüfuz eden Pitagoras Hellenizmi ve İskenderiye gnostisizmidir. İslam'ın doğuşundan önceki bin yıl boyunca aynı coğrafyada yaşayan bu düşünceler, İslamlaşma sürecinde şüphesiz Müslümanların düşüncelerine naklolunmuşlardır. Pitagoryen Hellenizmi, işrak yolu ile (mistisizm-eskatoloji) hakikate ulaşma doktrinini sufizme aktarırken; Gnostisizm, fazilet ve tefekkür yoluyla sade bir hayat izleyen ruhun Tanrı'yla yeniden birleşmeyi arzulasını ve bunun ihtimalini öğretmiştir. Üçüncüsü de Müslümanların fethettikleri Asya topraklarından Budizm'in ve Şamanizm'in bu dünyayı kınama, tefekkür ve münzevi bir hayat için dünyadan el-etek çekme yaklaşımlarını öğrenmeleridir. İşte bu üç etkinin birleşmesi ve yeni bir formasyona sokulması tasavvuf nehrini oluşturmuştur. Bu üç kaynaktan ilki, tasavvufi anlayışa bedevi çöl sadeliğini; tamamiyle Tanrı'ya adanmayı, şiirsel-menkibevî anlatımı kazandırırken; ikincisi doğru-kesin bilgi olarak irfanı, ruhun yüceltilmesi ve maddenin aşağılanması, teslimiyet sonucu elde edildiği söylenen tefekkür dolu hayatı; üçüncüsü de nefsi köreltme anlayışını, dünyanın yerilmesini ve toplumdan kaçışı kazandırmıştır. Bahsi geçen bu üç kolun birleştikleri noktada sistematize edilen sufi fikirleri, sadece tasavvufi ahlaki pratik olarak kalmamış, sistematik bir doktrin olarak bilgi ve metafizik kategorilerine de dönüşmüştür.

VIII. yüzyılda Hasan el Basri (ö.728) ile temsil edilmeye başlanan tasavvufi düşünce, Gazali (ö.1111), M. İbni Arabi (ö.1240), Mevlana Celaleddini Rumi (ö.1273) gibi düşünürlerle zirve noktalarda doktrine edilmiş ise de bilahare dejenerasyona da yüz tutmuştur. Bozulmanın tohumları tasavvuf sisteminin içerisindeydi ve zamanla büyümüştür. Şöyle ki, şeyhin vaziyet etmesi, uluhiyet anlayışına; batılilik, idrake; münzevilik ve bireycilik cemaate; hurafe menkibeler, mantığa; kutsal

12 İbni Haldun, Mukaddime, Çev. S. Uludağ, C.2, Dergah Yay., İstanbul, 1983, ss. 1113-1139.

kabul edilen kişilerin aracılığı, tevhide ve sözde tefekkür pratiğe hakim olmaya başlayınca bozulma da kaçınılmaz olmuştur.¹³ Asıl amacımız tasavvufi düşüncenin felsefi yönünü tartışmak olduğu için, dejenerasyon konusunu bir tarafa bırakarak, tasavvufun yeni bir pratik şeklinde, ahlaktan başlayıp bilgi ve metafizik kategorilere nasıl dönüştüğüne bakmak yerinde olacaktır.

Sufi adabı da denilen sufi ahlak anlayışına göre, tasavvufa adım atan bir sufi, ilk önce bir mürid ya da eğitilmekte olan bir adaydır. Sonra bir salık, yani yoldaş, daha sonra tasavvuf yoluna cezbedilmiş bir meczup ve ardından da bir mütedarek, yani dünyanın kötülüklerinden korunmuş biri olur. Günlerin ve gecelerin büyük bir bölümünü ibadetle, dua ve zikirle geçirmek, az yemek, az uyumak, az konuşmak, dünyevi varlıkların bütün bağlarından uzak durmak, sözünde sadık, vaadinde sağlam, vefalı ve biat ahdinde metin olmak, manevi derecesi üstün olana, şeyhe itaat etmek sufi olan herkesin uyması gereken kaideler, edep kurallarındır.

Tasavvufta edebe riayet eden bir sufünün hayatı, gittikçe yükselen makamlarla bir sefere benzetilir. Bu makamlar da yedi tanedir: Tövbe, huşu (vera), çile (zühd), fakirlik (fakr), sabır, tevekkül ve kanaat (rida). Sufünün bu makamlardan sonra kazanacağı haller, vasıflar da sırasıyla; yakınlık (kurb), sevgi (muhabbet), endişe (havf), ümit (reca), arzulamak (şevk), şahit olma (müşahede) ve neticede ulaşılabilecek olan bilgi-inançtır (yakîn).¹⁴ Fuad Köprülü'nün anlatımıyla, "tarikat şehristanının akamı altı olup sırasıyla; marifet-i Hak, sahavet-i mutlak, sıdk-ı muhakkak, yakîn-i müsteğrak, tevekkül-i rızk-ı muallak ve tefekkür-i müdekkaktır."¹⁵

Sufilerin uzlet ve riyazet yoluyla yaşamaya çalıştıkları ahlaki pratiğin varmayı hedeflediği nokta, yukarıda da işaret edildiği gibi, bir takım mertebelerden, hallerden geçmek, suretiyle elde edilecek olan yakın, yani mistik bilgi irfandır. Bu bilgi, sufi literatüründe "hakka'l yakîn" diye adlandırılan, varlığın ve hayatın hakikatine yönelik açık-seçik bilgidir. Onu elde etmenin yöntemi de rasyonalizasyon, yani akıl yürütme değil, işrak, yani içe doğuştur. Dikkat edilirse sufilerin ahlaki pratiği, esas itibarıyla ulaşılmak istenen bilginin aynı zamanda yöntemini teşkil etmektedir. Sufilerin bu yöntemi, Antikçağ sonlarında, Helenistik felsefenin son temsilciliğinin yapıldığı İskenderiye okulunun gnostisizm öğretisinin ileri sürdüğü yöntemin bir

13 İsmail Raci el Faruki - Luis Lamia. el Faruki, İslam Kültür Atlası İnkılap Yay., İstanbul, 1999, ss.323-332.

14 Faruki, a.g.e. ss. 323-332.

15 Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, D.LB. Yay., Ankara, 1976, ss. 98-99.

benzeridir. Gnostisizm, tasavvuf gibi mistik bir akım olup, adını “gnosis” sözcüğünden almaktadır. Gnosis, tanrısal bilgi, kendisine yönelmiş olan insana Tanrı tarafından bahşedilen bir esin, tanrısal bir ilham anlamına gelmektedir.¹⁶ Gnostikler için gnosis ulaşmanın yolu da yine sufizmde olduğu gibi uzlet ve riyazet hayatı yaşamak şeklindedir.

Tasavvufun, ahlaktan başlayarak ulaşıldığını ileri sürdüğü yakın, bilgi bilahare mutasavvıf M. İbni Arabi tarafından sistemleştirilen ve “vahdet-i vücud” olarak ifade edilen, metafiziki varlık öğretisinden başkası değildir. Vahdet-i vücud, etimolojik anlamda varlığın birliği manasına gelirken, doktrin olarak da varlığın çoklukta birliği manasına gelmektedir. Bu ifadeleri daha iyi anlatabilmek için öncelikle vücut ve mevcut kelimeleri arasındaki farkı ortaya koyacak olursak; “vücut”, Tanrı anlamına gelen yönüyle “bir”dir. Onda çokluk yoktur. “Mevcut”, kendi üzerine vücut vaki olan şey demektir ki Tanrı’nın dışındaki şeyler için, yani alem için geçerlidir. Bu da çokluk ve çeşitlilik manasındadır. İşte bu noktadan hareketle yalnızca Tanrı vardır, ondan başka bir şey var değildir, yani vücut sahibi değildir denilmektedir.¹⁷ Varlık (vücut) yalnızca Tanrı’dan ibarettir ifadesinden kasıt, duyusal ve rasyonel olan her şeyin Tanrı olduğu değil, varlık adının izafe edileceği tek şeyin Tanrı olduğudur. Burada eşyadan nefyedilmek istenen varlık (vücut) Tanrı’dan bağımsız ve eşyada “bizatihi” imiş gibi sanılan varlıktır. Tasavvufa göre, gerek rasyonel gerekse duyusal, mevcut olan her şeye varlık fikrini izafe eden Tanrı’dır.¹⁸ Mevcut olan eşya “yoktan varolamayacağı cihetle” Tanrı’nın isim ve sıfatlarının yansımalarından ibarettir,¹⁹ yani alemde mevcut olan her şeyin hakikatinin kaynağı Tanrı’nın ezeli olan bilgisindeki suretlerdir. Bu suretlere de tasavvuf literatüründe “ayan-ı sabite” denir.²⁰ Tanrı’nın isim ve sıfatlarının suretleri olan “ayan-ı sabite”nin mümkün olan alemde, yani hariçte varlıkları yoktur. Onlar yokluk üzerine sabittirler. Onlara ezeli hakikatler denmesi Tanrı’ya olan nispetleriyle dir.²¹

Vahdet-i vücud öğretisine göre, varlık her ne kadar bir ise de o varlığın zahiri ve batni yönleri vardır. Batni yön, nurdan ibaret olan alemin ruhudur. Alemde

16 Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 143.

17 İsmail Fenni, Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin-i Arabi, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s.6.

18 Ferit Kam, Vahdet-i Vücut, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, ss.123-125.

19 İsmail Fenni, a.g.e., s.84.

20 İsmail Fenni a.g.e., s.5.

21 İsmail Fenni a.g.e., s.14.

görülen şeyler bu ruhun tezahürleridir.²² Bir olan varlığın bilinebilmesi için, yani bilgi açısından (epistemolojik) beş merteye halinde telakkisi zorunludur. Bu zorunluluk sadece varlığın bilinebilmesi içindir. Epistemolojik zorunluluk ortadan kalktığı anda, farklı mertebeler de ortadan kalkar. Bahsi geçen mertebeler de şunlardır: 1-Ahadiyyet mertebesi. 2-Vahidiyyet mertebesi. 3-Ruhlar mertebesi. 4-Misal mertebesi. 5-Şahadet mertebesi.²³

Ahadiyyet mertebesi: Mutlak varlık bu mertebede hiçbir isim, sıfat veya fiil ile kayıt altına alınmış değildir. Daha sonra görünecek olan eşya (taayyünat) bu mertebede zatin ayındır. Eşyanın hakikati olan “ayan-ı sabite”den itibaren misal mertebesine kadar inen mertebeler, ahadiyyet mertebesinde gayb-ı mutlaktır. Ne harici tasavvurları ne de ilmi tasavvurları vardır.²⁴

Vahidiyyet mertebesi: Mutlak varlığın isim ve sıfatlarının külli ve cüzi manalarının suretlerinin birbirinden ayrıldığı mertebedir. Eşyanın hakikatının kaynağı olan bu suretlerin varlıkları henüz ilmi bir mahiyettedir. Varlık bu ilmi suretler sebebiyle çokluğa dönüşür. Diğer bir ifadeyle bu ilmi suretler mutlak varlığın yaratacağı şeylerin illetini teşkil eder. Tasavvuf literatüründe “ayan-ı sabite” denilince kastedilen işte bu suretlerdir ki filozoflar onlara mahiyet demektedirler. Şahadet alemindeki şeyler, yokluk üzerine sabit olan “ayan-ı sabite”nin yansımaları, akisleridir.²⁵

Ruhlar mertebesi: Bu mertebede ilmi suretlerden, yani “ayan-ı sabite”den her biri, basit birer cevher olarak belirir, taayyün eder. Basit cevherlerin şekil ve rengi olmadığı gibi, onlar zaman ve mekanla da bağlı, muttasif değildirler. Çünkü zaman ve mekan cisme ait ona terettüp eden itibari şeylerdir. Ruhani cevherler cisim olmadıklarından bölünme ve parçalanma da kabul etmezler. Duyularla vukufun mümkün olmadığı bu merteye “zat”ın, yani mahiyetin haricindeki zuhurundan ibarettir. Ruhani cevherler bu anlamda bizatihi kaim olduklarından, beka hususunda cisme muhtaç değildirler. Tedbir ve tasarruf cihetinden ise cisme ihtiyaç duyarlar. Cisim, şahadet alemindeki ruhun sureti ve tezahürüdür. Bu itibarla ruh ve cisim arasında bir mugayerat, farklılık yoktur. Yaratılmış olan her şey ruhun neticesidir. Tanrı, ruhu herhangi bir vasıtayla değil, doğrudan, eşyayı ise ruh vasıtasıyla yaratmış, izhar etmiştir. Eşyanın yoktan var edilişinin anlamı da budur.²⁶

22 Kam, a.g.e., s.81.

23 Muhyiddin-i Arabi, Füsüs’ul Hikem, Çev. N. Gençosman, İstanbul, Dergah Yay., 1987, ss.4-5.

24 Ahmet Avni Konuk, Füsüs’ul Hikem Tercüme ve Şerhi, C. L, İstanbul, Dergah Yay., 1987, ss. 4-5.

25 Konuk, a.g.e., ss. 13-15.

26 Konuk, a.g.e., ss. 24-26.

Misal mertebesi: Ruhlar aleminde ortaya çıkan, zahir olan her cevheri ferдин cismiler aleminde görüneceği surete benzer bir şekilde taayyün ettiği mertebedir. Varlık burada latif, fakat mürekkep bir hale dönüştüğünden, misal mertebesi, ruhlar ve şahadet mertebeleri arasında bir vasıta aşaması olmaktadır.²⁷

Şahadet mertebesi: Bu mertebe varlığın, hariçte, duyular dünyasında cisim suretinde tezahür ettiği mertebe olup, duygularla algılanabildiğinden ona “kevn-ü fesat”; oluş ve yok oluş alemi de denir. Çünkü, “kevn” bir suretin var oluşundan, “fesad” da bir suretin yok oluşundan ibarettir. Bu iki olay da şahadet mertebesinde, yani duyusal dünyada gerçekleşmektedir. Mesela, su kaynatılınca buhar olur ve onun sıvılığı yok olur ki bu durum fena ve fesadı ifade eder. Ancak ondan gaz halinde başka bir madde oluşur ki bu da kevn’i ifade eder. Kısacası şahadet mertebesi kevn-ü fesattan, yani oluş ve yok oluştan başka bir şey değildir.²⁸

Vahdet-i vücud öğretisi açısından varlığın mertebeler halinde bölümlenmesi, ontolojik değil, varlığın izahı için yalnızca epistemolojik bir bölümlenmedir. Böyle bir bölümlenmenin sebebi de Tanrı ve alem münasebetinde vahdet-i vücud doktrininin eşyanın yoktan var edildiği yaklaşımını izahı mümkün olmayan bir şey olarak görmesi ve eşyanın, yani alemin varlığını izah edebilmek için de ona ontolojik bir temel bulma zorunluluğunu keşfetmiş olmasıdır.

Tasavvufi bir varlık doktrini olan vahdet-i vücud, felsefi bir varlık doktrini olan monist-objektif spiritüalizmin hemen hemen aynıdır. Spiritüalizm, nihai realitenin ya da realitenin temelini yahut da alemdeki aktivitenin, düzenin ve idarenin yegane kaynağının ruh olduğunu benimseyen doktrindir.²⁹ Objektif spiritüalizm de vahdet-i vücud gibi varlığın illetinin yalnızca ruh olduğunu, ruh ve madde ayrımının izafiliğini, hakiki varlığın ruh olup, maddenin ise nihai noktada ruha irca edilebileceğini benimser.³⁰ Varlıkta düaliteyi reddeden bu anlayışa göre, yer kaplayan maddi bir cevher eşyayı izah edemez. Madde, aslında gayri maddi asıldandır. Yani varlık yalnızca, ruhani cevherlerden müteşekkildir. Ruhani cevherlerin çokluğunu birliğe dönüştüren prensip de Tanrı’nın anları “ezeli ahenk” içerisinde ve “benzer” özellikler de yaratmış olmasıdır. Madde ve ruh, biri ötekini dışlayan ve birarada bulunmayan cevherler değil aynı cevherin farklı sıfatlarıdır. Ruhani cevherlerin yaratıcısı olan Tanrı, yalnızca bilfiil eşyanın kaynağı değil, bilkuvve eşyanın da kaynağıdır.

27 Konuk, a.g.e., ss. 33.

28 Konuk, a.g.e.,s.36.

29 Peter A Angeles, ADictionary of Philosophy, London, Harper-Row-Publisher, 1981, s.273.

30 Emil Boirac, Metafizik, Çev. Ferit Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343, s.73.

Çünkü Tanrı'nın bilgisi ilksiz gerçeklerin ve onlara bağlı olan her türlü düşüncenin mahallidir. Bu bilgi olmasaydı imkan alanında hiçbir gerçek bulunamayacağı gibi gerek fiil gerekse bilkuvve mümkün olan hiçbir şey de var olmayacaktı.³¹

Felsefi terminolojide spiritüalizm, genellikle maddenin tek realite ve hatta insanın ruhi hayatının bile maddeden kaynaklandığını savunan materyalizmin karşıtı olarak ruhun asıl, maddenin tali olduğunu belirtmek için kullanılır ise de aşağıdaki prensipleri benimseyen her metafiziki anlayışı belirtmek için de kullanılmaktadır: 1- Tanrı, alemden ayrı, ona nispetle muteal, müteşahhis ve salt bir ruhtur. Alemi yarattığı gibi onu idare eden bir kudrettir. 2- Şuur sahibi şahsiyetler ruhun neticesidir. 3- Ruh, beden ölümünden sonra da bakidir. 4- Her şeyin varlığında bir takım gayeler gizlidir.³²

Vahdet-i vücud ve spiritüalizmi genel hatlarıyla mukayese edersek onların birbirleriyle örtüşebilir oldukları daha açık görülecektir. Şöyle ki; her iki görüş için de varlığın homojen birliği asıdır. Bu homojen birliği sağlayan da eşyanın nihai realitesinin ruhani cevherleridir. Ruhani cevherler eşyanın varlığının sebebi iseler de bizatihi varlıklar olmayıp, Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Ruhani cevherlerin kaynağı da Tanrı'nın bilgisidir. Ruhani cevherlerden meydana gelmiş olan alem ile Tanrı arasındaki nispet, yaratılan ile yaratıcı arasındaki nispettir, yani Tanrı aleme nispetle mutealdir. Eşyanın birliği çoklukta birliktir. Nihai realite olan ruh, insani şahsiyetin ve ebedi hayatın da teminatıdır. Bu mukayeseden çıkarabileceğimiz sonuç, tasavvufi düşüncenin varlık anlayışının, felsefi düşüncenin metafizik olarak adlandırılan varlık anlayışlarından, en azından bazılarıyla hemen hemen aynı olduğu, yani onun teorik felsefe kategorisinde değerlendirilebilir olduğudur.

Tasavvufi anlayışı pratik felsefe açısından da değerlendirecek olursak, bir ahlak doktrini olarak onun; pratiği ön planda tutan ve "felsefenin sorunları, klerin ve yıldızların doğası ile ilgili değil, bu dünyada kurtuluşunu arayan ve bunu sağlayabilecek olan insanın yazgısıyla ilgilidir"³³ diyen ve teorik felsefeye, yani metafiziğe öncelik verilmesini eleştiren Sokrates'in öğretisini çağrıştırdığı açıktır. Yine, Sokrates'in "kendini bil" özdeyişiyle tasavvufun "kendini bilen Tanrı'yı bilir" prensibini aynı amaçla ileri sürdüklerini söylemek de mümkündür. Sokrates'in rasyonel ahlaktan bahsetmesine karşılık, sufilerin mistik bir ahlakı ileri sürdükleri doğru ise de onların bu farkını, düşüncelerinin felsefi nitelik taşımadıkları biçiminde yorum-

31 G.W.Leibniz, Monadoloji, Çev. S. Kemal Yetkin, Ankara, M.E.B. Yay., 1962, s.9.

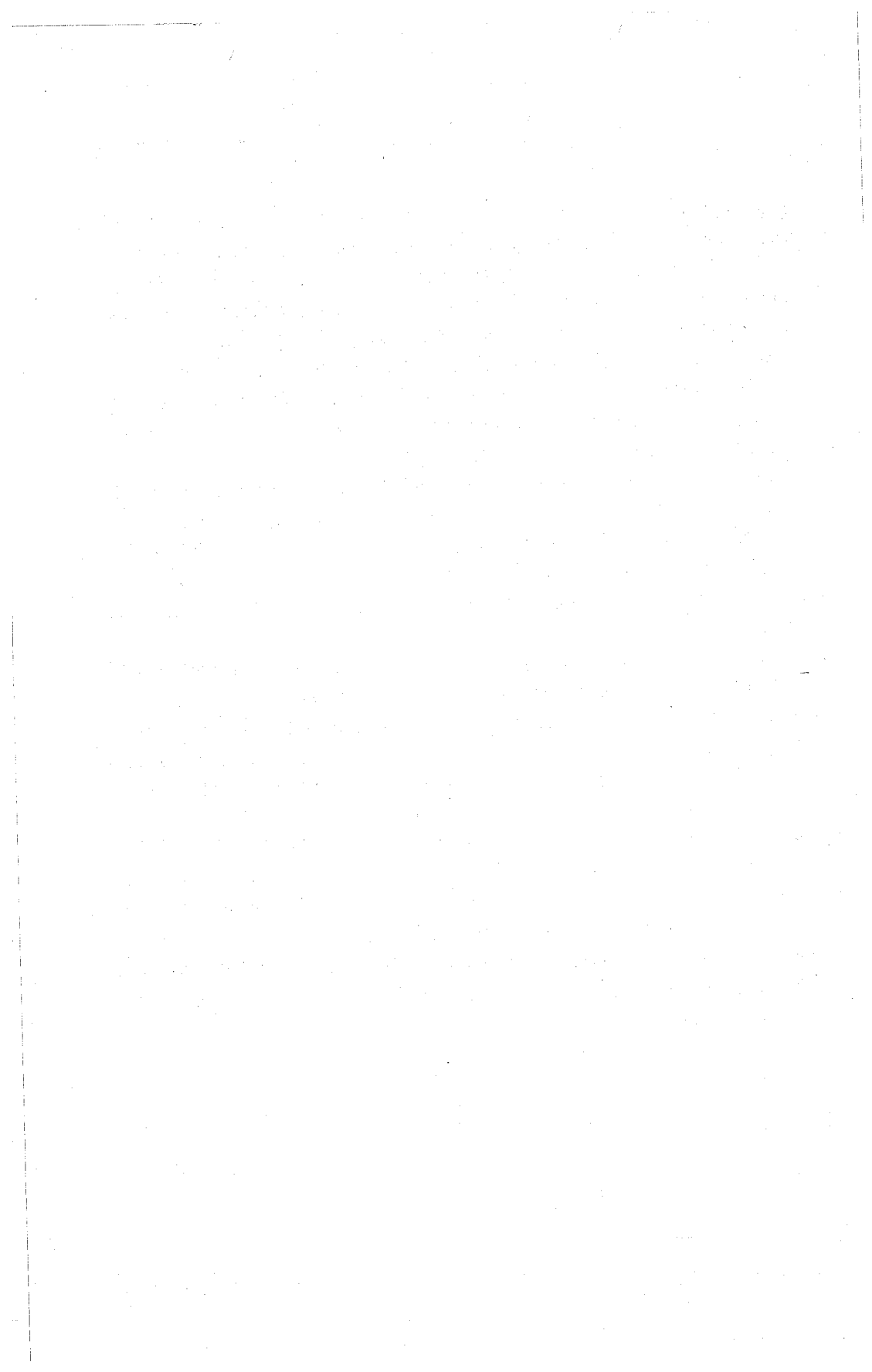
32 Arthur Conan Doyle, The History of Spiritüalism, Vol. II, London, Cassel and Company Ltd., 1926, s.246.

33 Gökberk, a.g.e. s. 31. 46. 102.

lamak doğru değildir. Çünkü, biz rasyonel temelden hareket etmeyen, Sokrates öncesi, bir Pythagoras ahlak felsefesinden, Orphik mistisizmini esas alan bir pitagorayen ahlak anlayışından haberdar olduğumuz gibi, sufilerin uzlet ve riyazet anlayışını ileri süren Sokrates sonrası bir Stoa ahlak felsefesinden de haberdarız. Kaldı ki felsefe tarihinde sezgiyi, mistisizmi aklın önüne koyan filozofların sayısı küçümsemeyecek miktarda çoktur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ortaya konulan görüşlerin, insanın, daha doğrusu bireyin bizatihi kendi tecrübelerinden kaynaklanıp, kaynaklanmadığı ve onun makul zeminde meşrulaştırılmaya çalışılıp, çalışılmadığıdır. Pythagoras'ın ya da Sokrates'in yahut da Stoalılarının düşünceleri ne kadar bireysel tecrübeleri ifade ediyorsa ve ne kadar makulse Sufilerin düşünceleri de o kadar bireysel tecrübeleri ifade etmekte ve o kadar makuldür. Başlangıç noktası itibarıyla tasavvufi düşünce rasyonaliteyi dışlıyor şeklinde gözüke de Sufilerin nihai noktadaki sistematik düşüncelerinin rasyonaliteyi içermediği söylenemez. Bu noktadan hareketle, tasavvufun pratik felsefe açısından da felsefi bir nitelik taşıdığı pek alâ ileri sürülebilir.

Özetle vurgulamak gerekirse, tasavvufi düşüncenin, bilhassa gerçeğe yaklaşımla ilgili tutumlarda ve gerçeğin bilgisini elde etme yönünde izlenen yöntemlerde felsefece bir nitelik taşıdığında şüphe yoktur. Özellikle sufiler, tek insanın yaşantısını, deneyini, hakikat arayışını ve bulma hakkını bir ilke olarak ileri sürmekle felsefenin özüne uygun düşen bir tutum sergilemektedirler. Genel olarak tasavvuf-ta, akıl yürütmeye ve akla karşı olan ve aklın yerine kalbi koyma yönünde bir ısrar, açıkça görülür ise de burada şöyle bir ayırım yapmak gerekir: O da karşı çıkılan hususun, Aristotelesçi türden bir akıl yürütmeye, yani aklın analitikdiskursif kullanımına olduğudur. Ancak, analitik aklın yerine mistik, ama yine entelektüel bir sezgiyi koymak, bu karşı çıkışı, mutlak bir karşı çıkış değil, kendisini akılsallık planında haklı çıkarmaya çalışan bir karşı çıkış olarak göstermektedir.³⁴ O halde tasavvufi düşüncede hem teorik hem de pratik açıdan felsefi bir yön, felsefi bir nitelik vardır, demek yanlış olmasa gerektir.

34 Ahmet Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", Yazko Felsefe Yazıları, 2. Kitap, İstanbul, 1982, ss.28-57.



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

KİTAP TANITIMI

HADİS TARTIŞMALARI, İbn Hacer-Bedruddîn Aynî,
Talat Sakallı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1996, I.
Baskı, 146 sayfa

İbnu Hacer (ö.h. 852/m. 1449) ve Bedruddîn Aynî (ö.h.855/m. 1451) çağ-daş iki büyük hadis alimidir. Hadis sahasında pek çok eserler vermiş olan bu iki alimden İbnu Hacer'in en tanınmış eserlerinden birisi *Fethu'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhâri* isimli eseridir. İbnu Hacer bu eserine mukaddime olmak üzere *Hedyu's-Sârî* adlı bir ciltlik bir eser kaleme almıştır. *Hedyu's-Sârî* ile birlikte *Fethu'l-Bârî* isimli şerhi İslâm uleması nezdinde muteber bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Bedruddîn Aynî de hemen hemen aynı zamana tesadüf eden yıllarda *Umdetu'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhâri* isimli şerhini yazmıştır. Bu şerh de aynı derecede önemi haiz olup İslâm uleması nezdinde muteber kaynak eserlerden birini teşkil etmektedir.

İbnu Hacer, Askalânlı olarak meşhur olmakla beraber el-Kinânî olup aslen Arap'tır. Aynî ise, ataları Ankaralı olduğu halde Antep'te dünyaya gelmiş Türk asıllı bir ilim adamıdır.

İbnu Hacer Şafîî mezhebine mensuptur. Şafîî fukahâsından olup Mısır'da Şafîî Mezhebi Başkadılığı görevinde bulunmuştur. Aynî ise Hanefiyyu'l-Mezhep'tir.

Hayatlarını İslâmî ilimlere hizmetle geçirmiş bu iki büyük ilim adamı arasında ilginç bir tartışma da yaşanmıştır. *Fethu'l-Bârî* ve *Umdetu'l-Kârî* isimli eserleri okuyanlar, her iki eserin de bir çok yerde kelime be kelime benzeştiğini ve hattâ uzun paragraflar boyunca aynı olduklarını görürler. Bu benzerlikler bir çok ilim adamını meşgul etmiş ve Buhâri üzerinde yazılan eserlerde bu probleme kısa da olsa temas edilmiştir.

İki eser arasındaki benzerlikler bizzat müelliflerinin sağlığında da konu olmuş, İbnu Hacer, Aynî'yi eserini çalmakla suçlamıştır. Aynî ise bunu şiddetle reddetmiş ve aynı suçlamayı İbnu Hacer'e yöneltmiştir.

İbnu Hacer, *İntikâdu'l-İ'tirâz* isimli bir kitap yazarak Aynî'nin itirazlarına cevaplar vermeye çalışmış, aynı zamanda, ona bir takım tenkidlerde de bulunmuştur.

Prof. Dr. Talat Sakallı tarafından kaleme alınan *Hadis Tartışmaları, İbn Hacer-Bedruddîn Aynî* isimli eser İbnu Hacer ile Aynî arasında yaşanan bu tartışmaları ele almaktadır. Eserin en orijinal taraflarından biri, İbnu Hacer'in kaleme almış olduğu *İntikâdu'l-İ'tirâz* isimli kitabının yazma nüshasının temin edilerek incelenmiş olmasıdır. Diğer önemli bir nokta ise, yazarın doktora safhasında Aynî üzerinde çalışmış olmasıdır; bu durum, meseleye vakıf bir uzmanın konuya el atması ile daha güvenilir bir ilmi anlayışla ele alınmasını sağlamıştır.

Eser iki ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde İbnu Hacer ve Aynî'nin hayatı ve eserleri ele alınmış ve bu kısmın sonunda *İntikâd* üzerinde durulmuştur. İkinci bölüm, İbnu Hacer ile Aynî arasında yaşanan tartışmaların Buhârî şerhlerindeki tezahürüne ayrılmıştır. Eserin en can alıcı kısmını da bu bölüm oluşturmaktadır.

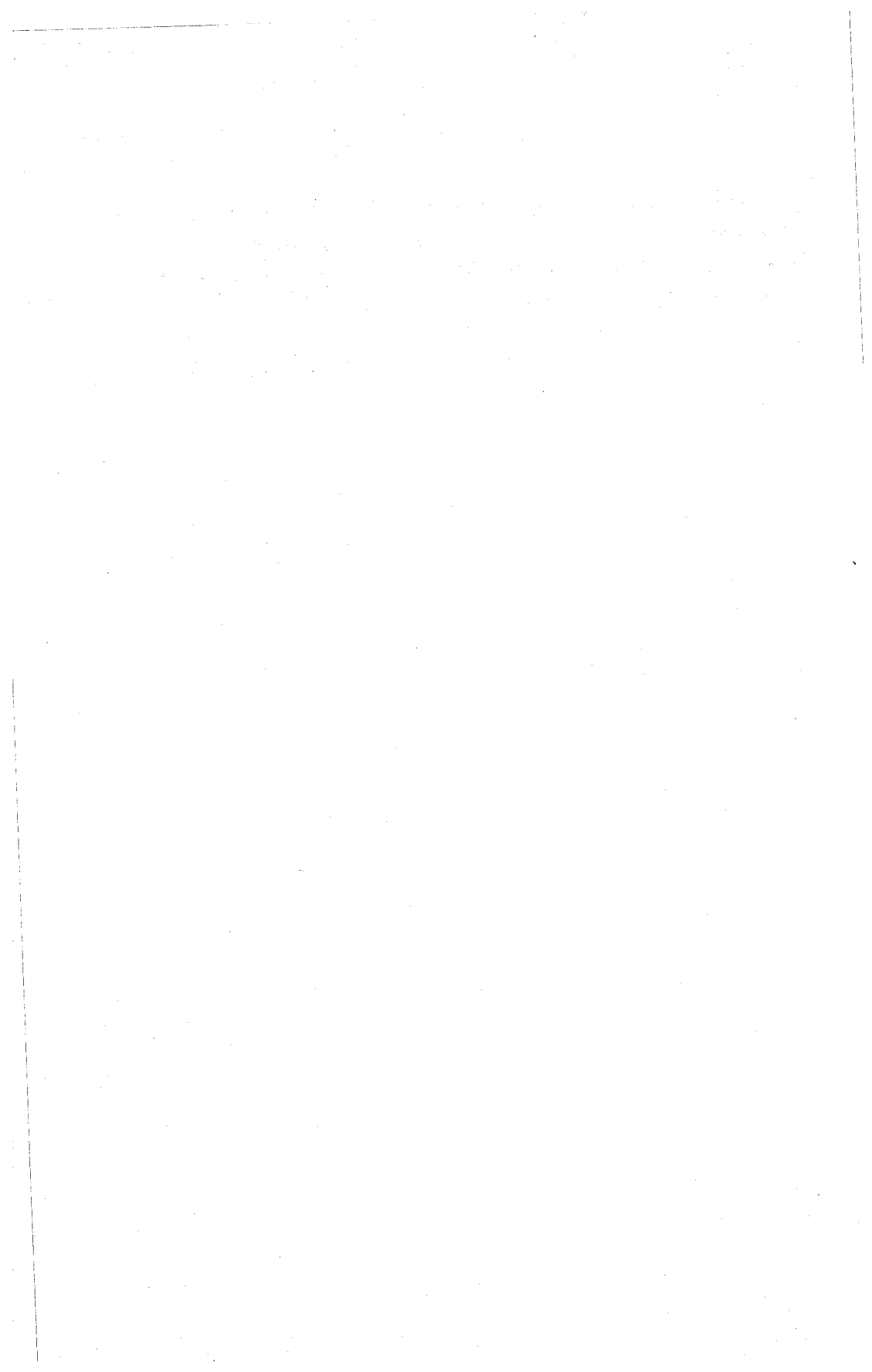
Yazarın tesbitlerine göre, "Aynî, Buhârî şerhini, bir bakıma *Fethu'l-Bârî*'ye reddiye olarak yazmıştır. Bazı istisnalar olsa da, Aynî'nin şerhinin hemen hemen her sahifesinde İbn Hacer'e verilmiş bir cevap, yapılmış bir tenkid veya itiraza rastlamak mümkündür. Her ikisinin de aynı devirde yaşamaları aradaki rekabeti artırmış, mezheplerinin de farklı olması, yer yer tenkidlerde dozajın aşılmasına sebep olmuştur. Hatta bu iki muhaddisin münakaşaları Hanefi-Şafîlilerin her hangi bir dalda yazdığı bir eseri, Hanefiler de aynı konuda bir eser yazarak onları takip etmelerinin misali olarak da Aynî'nin şerhi gösterilmiştir" (s. 55).

İki alim arasındaki tartışmaların sadece ilmi tenkid amaçlı olmadığını vurgulayan yazar (s. 58), yaşanan tartışmaların sebepleri üzerindeki düşüncelerini de yer yer aktarmaktadır (meselâ bkz. s. 57 vd.).

Hadis tarihinde yaşanan bir tartışmanın bilimsel düzeyde ele alınarak incelenildiği bu çalışma, şüphesiz ki, her hadisçinin olduğu kadar, diğer İslâmî disiplinlerle ilgilenen kimseler için de oldukça kıymetli bir araştırma niteliği taşımaktadır. Fakat, eserin bu denli kıymetli olmasına karşılık, üzülerek belirt-

meliz ki, baskı ve cilt kalitesi yönünden olduğu kadar bir çok tashih hataları bulunması bakımından da olumsuzluklar ile karşılaşılmaktadır. Yayınevinin bu hususta daha dikkatli davranması, en azından cilt, baskı ve tashih konularında ciddi bir tutum takınması yerinde olacaktır.

Doç. Dr. Kâmil Çakin



7 • KEMALETTİN TAŞ

Cemil Meriç'e Göre İdeolojiler Karşısında Türk Toplumunu

23 • MEHMET KATAR

Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması

47 • KAMİL ÇAKIN

Ebû Said Ed-Darimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri

57 • İSMAİL TAŞ

Mit ve Mitik Düşüncenin Yapısı

73 • NAİM ŞAHİN

Hegel'de "Tanrı Öldü" Sözü'nün Anlamı

81 • AHMET BAĞLIOĞLU

Abbasi Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şîî Hareketler

97 • ALİ KUŞAT

Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi

117 • MUSTAFA ÖZTÜRK

"Mübhematü'l-Kur'an" ve İmamiyye Şiası

137 • NİYAZİ USTA

Din, Devlet ve Toplum

149 • HASAN HANEFİ • Çev. NADİM MACİT

Kelam İlmi'nin Yöntemi

163 • MUSTAFA SİNANOĞLU

Kelâmcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi

189 • MÜFİT SELİM SARUHAN

Kur'an'da Din Ahlâkı

Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Din ve Dindarın Özellikleri

- Bir Kavram Denemesi

199 • NEŞET TOKU

Tasavvufî Düşüncenin Felsefî Yönü

213 • KİTAP TANITIMI / Kâmil Çakın

Hadis Tartışmaları, İbn Hacer-Bedruddîn Aynî