

# Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 4 Num.: 11, September - December 2001



## **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

Hakemli Bilimsel Dergi  
Dört ayda bir çıkar.

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına

**İmtiyaz Sahibi**

Sevim Başak

**Yazı İşleri Müdürü**

Tamer Köksal

**Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Cemal Tosun (Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Katar

Arş. Gör. Ramazan Uçar

**Yayın Kurulu**

Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Kamil Çakın, Doç. Dr. Kazım Sarıkavak, Doç. Dr. Recai Doğan,  
Yrd. Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dünder, Dr. Ali İsra Güngör,  
Biroel Dok, Arş. Gör. Yusuf Gökalp, Arş. Gör. Hakan Coşar, Arş. Gör. İbrahim Kaplan,  
Arş. Gör. Murat Gökalp, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar

**Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv. ), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ),  
Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv. ), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv. ),  
Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv. ), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv. ),  
Prof. Dr. Johannes Lachnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv. ), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder  
(Hacettepe Üniv. ), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.),  
Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv. ), Prof. Dr. Münir Koştas (Ankara Üniv. ),  
Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv. ), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv. ),  
Prof. Dr. Ömer Faruk Harinan (Marmara Üniv. ), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv. ),  
Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv. ), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv. )  
Doç. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv. ), Doç. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv. ),  
Doç. Dr. A. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.)

### **Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri**

1. Dini Araştırmalar Dergisi, hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi yılda üç kez yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dini Araştırmalar Dergisi 'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yazı, editörler kurulunun oluruyla, bu sınırı aşmayacak şekilde ve en fazla iki bölüm halinde yayımlanır.
5. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (50-100 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
6. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve Dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
7. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde editörler kuruluna teslim edilir; bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz.
8. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülürse hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmezse, yazı sahibine bildirilir.
9. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
  - a. hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
10. Daha önceden yayımlanmış yazılar yayımlanmaz.
11. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISSN 1301-966-X

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 4 Sayı: 11  
EYLÜL-ARALIK 2001  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 8. 000. 000. -TL.

**Dizgi ve Baskı**  
Sc-Ba Ofset Ltd. Şti.  
Tel - Faks: (0. 312) 342 17 13 Ankara

**Yazışma Adresi**  
İbrahim Kaplan P. K. 74  
Bahçelievler/ANKARA  
e-mail: diniarastirmalar98@yahoo. com

**Posta Çeki Hesabı**  
Hakan Coşar adına 1007177  
Bahçelievler/ANKARA

**Abone Bedelleri**  
Yurt içi: Normal: 20. 000. 000. - TL., Öğrenci: 15.000.000.-TL. (Yıllık)  
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

### Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Çorum ..... *Ömer Başkan* ..... Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Adana ..... *Münir Yıldırım* ..... Tel: (0. 322) 225 04 74
- Isparta ..... *Saadettin Özdemir* ..... Tel: (0. 246) 237 04 28
- Van ..... *Şevket Topal* ..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497
- Konya ..... *Hidayet Işık* ..... Tel: (0. 332) 323 82 50
- Bursa ..... *Muhammet Tarakçı* ..... Tel: (0. 224) 243 10 66
- Erzurum ..... *Kemal Polat* ..... Tel: (0. 442) 218 41 20
- İzmir ..... *Hammet Aslan* ..... Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kayseri ..... *Süleyman Akyürek* ..... Tel: (0. 352) 437 49 37
- İstanbul ..... *Ahmet Kavas (İSAM)* ..... Tel: (0. 542) 264 71 30
- İstanbul ..... *Hacı Osman Yıldırım (Osmanlı Arşivi)* ... Tel: (0. 212) 513 88 70
- Çanakkale ..... *Hasan Özdemir* ..... Tel: (0. 286) 212 13 76
- Sivas ..... *Hüseyin Yılmaz* ..... Tel: (0. 346) 226 10 10
- Diyarbakır ..... *Abdurrahman Acar* ..... Tel: (0. 412) 248 80 22
- Şanlıurfa ..... *Salih Aydemir* ..... Tel: (0. 414) 312 84 56
- Rize ..... *İbrahim Hilmi Karstı* ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- Kahramanmaraş ..... *Mehmet Ali Kirman* ..... Tel: (0. 344) 236 00 49
- Malatya ..... *Hulusi Aslan* ..... Tel: (0. 422) 211 11 37
- Samsun ..... *Yaşar Gedikli* ..... Tel: (0. 362) 457 60 20/1258
- Elazığ ..... *Mehmet Atalan* ..... Tel: (0. 424) 237 00 00
- Eskişehir ..... *Ömer Müftüoğlu* ..... Tel: (0. 222) 227 53 82

### Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: *Nazmi DüNDAR* Tel: 0033 01 469 42 625

• *Osman Sarıyusuf*

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 **Hakan Coşar 1007177** nolu posta çeki hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

## İÇİNDEKİLER

**7 • RECEP KILIÇ**

Cehalet ve Tembellik ile Dinî Zihniyet  
Arasındaki İlişki Üzerine

**19 • HALİS ALBAYRAK**

Kıraat Sorunu

**35 • MEVLÛT ALBAYRAK**

Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde  
Alfred North Whitehead'in Etkisi

**67 • KADİR GÜRLER**

Kadının Yöneticiliği Meselesi  
- Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-

**95 • ABDÛLGAFFAR ASLAN**

Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu

**113 • MEHMET ATALAN**

Cafer Es-Sadık'ın Eserleri

**133 • BAHATTİN DARTMA**

Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddin es-Sivâsî (860/1455) ve Tefsiri

**147 • AHMET ÖĞKE**

Yiğitbaşı Veli'nin "Tasavvuf" ve "Tarikat" Kavramlarına Bakışı  
ve Tarikatları Tasnifi

**163 • FEGGANG YANG / HELEN ROSE EBAUGH**

Çağdaş Göçmen Dinlerdeki Değişimler ve Dünya Çapında Etkileri

**197 • SATI BEY**

Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 7-17.

## Cehalet ve Tembellik ile Dini Zihniyet Arasındaki İlişki Üzerine

Recep KILIÇ\*

### ABSTRACT

*Ignorance and sloth have been the most two basic problems of Islamic world for centuries. However Islam, as a religion, attaches a very big importance to work and be learned. In this case, the basic question is this: "Whether ignorance and sloth lead to come into being a religious mentality suitable for themselves or the present religious mentality leads to ignorance and sloth?" In this article, moving from the views of Mehmet Akif who did not only point out the social problems of the era in which he lived but also proposed ways of solution to be free from them, the answer of this question will be investigated.*

**Key Concepts:** Religious Mentality, Ignorance, Sloth

Cehalet ve tembellik, asırlardır İslam dünyasının en temel iki problemidir. Oysa İslâm dini, bilgili olmaya ve çalışmaya büyük bir değer atfeder. Bu durumda İslâm toplumunda görülen cehalet ve tembelliği besleyen dinî bir zihniyetin olup olmadığı sorusu önem kazanır. Bu yazıda, yaşadığı dönemin sosyal problemlerini sadece tespit etmekle kalmayıp bu problemlerden çıkış yolları da teklif etmiş olan Mehmet Akif'in görüşlerinden hareketle, bu sorunun cevabı aranacaktır.

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Akif'in dinî zihniyet ile cehalet ve tembellik arasında doğrudan bir ilişki kurduğu görülür. Ancak bu ilişkide belirleyici olanın tespiti, kolay değildir. Yani “*cehalet ve tembellik kendine uygun bir dinî zihniyetin oluşmasına mı yol açmaktadır, yoksa sahip olunan dinî zihniyet cehalet ve tembelliğe mi sevk etmektedir*” sorusu, cevabı kolayca bulunabilecek bir soru değildir. Bu yazıda bir anlamda bu sorunun cevabı aranacaktır.

Akif'e göre İslam toplumunun gerçek düşmanı cehalettir. Cehaletten kurtulamadığı sürece İslam dünyasının maruz kaldığı zilletten kurtulması mümkün değildir. Yaklaşık 90 sene önce (18 Cemaziyelevvel 1331/24 Nisan 1913'de) bu konuda şöyle demektedir:

*Bir baksana: Gökler uyanık, yer uyanıktır;  
Dünya uyanırken uyumak maskaralıktır!  
Eyvah! Bu zilletlere sensin yine illet...  
Ey derd-i cehalet, sana düşmekle bu millet,  
Bir hâle getirdin ki: Ne din kaldı, ne nâmûs!  
Ey sine-i İslâm'a çöken kapkara kâbûs,  
Ey hasm-ı hakîkî, seni öldürmeli evvel:  
Sensin bize düşmanları üstün çıkaran el!*

*Ey millet, uyan! Cehline kurban gidiyorsun!  
İslâm'ı da “batsın!” diye tutmuş, yediyorsun!  
Allah'tan utan! Bâri bırak dini elinden...  
Gir leş gibi topraklara kendin, gireceksen!  
Lâkin ne demek bizleri Allah ile iskât?  
Allah'tan utanmak da olur ilm ile... Heyhât!*

Tembelliğin ‘maskaralık’ olarak tanımlandığı, milletin cehalet yüzünden din ve ahlâkını kaybettiği ifade edilen bu satırların yazıldığı 1913 yılının Balkanların derin acılarıyla elden çıktığı yıl olduğunu hatırlamamız, Akif'i anlamamız açısından önemli olmalıdır. Öncelikle askerî, siyasî ve iktisadî açıdan değerlendirmeler yapıldığı bir dönemde Akif, İslam toplumunun karşısına ‘gerçek düşman’ (hasm-ı hakiki) olarak cehaleti koymaktadır. Sonra da yapılması gereken ilk işin ‘düşmanları bize üstün çıkaran’ cehaletten kurtulmanın yollarını bulmak olduğunu söylemektedir.

1 Safahat, (Hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ) İstanbul 1987, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 194.



Aradan geçen bir asra yakın bir süre içinde İslam toplumu, yazık ki ‘*hasm-ı hakiki*’sini hâlâ yenememiş, bugünün moda tabiriyle “bilgi toplumu” haline gelememiştir. Bunun sonucu olarak da Batıda üretilen bilginin adeta bombardımanına uğramıştır. Bu ‘bilgi bombardımanı’nın tesiriyle cehaleti daha da derinleşmiştir. Batılı bilginin gücü sayesinde küreselleşen dünyada İslam toplumu bugün de maalesef Akif’in ifadesiyle ‘cehline kurban gitmektedir.’

İslam toplumunun içine düştüğü problemlerinin üstesinden gelebilmesi için öncelikle cehaletten kurtulması gerektiğini ısrarla vurgulayan Akif, milletlerin ayakta kalabilmelerini mümkün kılan gücün, *ahlak ile bir arada bulunan bilgi* olduğunu söyler. Buna göre milletlerin ilerleyebilmesi için ihtiyaç duyulan güç, yalnız başına bilgi değil, ahlâkla birlikte bulunan bilgi olmaktadır.

*Çünkü milletlerin ikbâli için, evlâdım,  
Ma’rifet, bir de fazilet... iki kudret lâzım.<sup>2</sup>*

Bilgi, toplumun mutluluğunu temin edecek sebeplerin sağlanması için zorunludur. Ahlak ise bilginin sağladığı bu sebeplerin memleketin hayrına kullanılması için gereklidir. Bu sebepten bilgiden yoksun bir milletin sadece ahlakla yükselebilmesi mümkün olmamaktadır.<sup>3</sup> Ancak bunun tersinin gerçekleşmesi, bir toplum için düşünülebilecek en büyük felakettir. Yani bir toplumda bilginin olup da, o bilgiyi memleketin hayrına kullanacak ahlakın olmaması, ‘*Tâunlara rahmet okutacak bir musibettir.*’

*Ma’rifet, farz edelim, var da, fazilet mefkuud...  
Bir felaket ki cemâ’atler için, nâ-mahdûd.  
Beşerin rûhunu tesmîm edecek karha budur;  
Ne musibettir o; Tâunlara rahmet okutur!<sup>4</sup>*

Akif’in bilginin bulunup da ahlakın bulunmamasının bir toplum için en büyük felaket olacağını, ahlaktan yoksun bilginin insan ruhunu zehirleyecek bir yara olduğunu bildirdiği tarih 1919’dur. Yaklaşık 80 sene sonra 2001 yılının Türkiye’inde yaşanan soygun ve vurgunlar, ahlaktan yoksun birey-

2 Safahat, Asım, s. 405.

3 Bkz: Safahat, Asım, s. 405-406.

4 Safahat, Asım, s. 405-406.

lerin bilgilerinin memleketin zararına olacak şekilde nasıl kullanabildiklerini göstermesi açısından anlamlıdır. Aynı şekilde bugün bilgiyi elinde bulduran ülkelerin, üçüncü dünya ülkelerine yönelik uyguladıkları politikalar, ahlak ile bir arada bulunmayan bilginin toplumlar için ne kadar büyük felaketselere yol açtığını göstermesi açısından da ibret vericidir.

Milletlerin ilerlemeleri için bilgi ile ahlâkın bir arada bulunması gerektiğini vurgulayan Akif, İslam ümmetinin içine düştüğü hüsrânın başlıca sebebi olarak, son üç asırda üretilen ilimden mahrum kalınmasını gösterir. Buna göre ahlâkî açıdan üstün bir medeniyet kurmuş olan milletimiz, ahlâk değerlerini son üç asrın bilgi birikimi ile birleştiremediğinden maddî gücünü yitirmiştir. Bu durum, İslam toplumunun zaman içinde ahlaki değerlerini tamamen kaybetmesine yol açmış, bu da ümmeti “Garbin emriyle yatıp kalkmaya mahkum”<sup>5</sup> hale getirmiştir.

*Biz, evet, hasmımızın kudret-i irfânından,  
Bînasibiz de o yüzden bu şerefsiz hüsrân.  
Sonra, a'sâra süren haybeti çekmekle, bugün,  
O fazilet bile hissiz, hareketsiz, ölgün.*

*Şimdi, Asım, bana müfrit de, ne istersen de,  
Ma'rifetten de cüdâ Şark o faziletten de.<sup>6</sup>*

Akif'e göre bilginin gücünden mahrum kalan toplumun uğradığı hüsrânlar, ahlaki değerlerin yozlaşmasına yol açmış, cehalet ahlaki çöküntüyü hızlandırmıştır. Bütün bunlara rağmen yaşanan olumsuzlukların büyüklüğüne bakarak ümitsizliğe düşmemek gerekmektedir. Çünkü İslam toplumunda ahlâkî değerlerin kaynağı İslâm dinidir.<sup>7</sup> Kaynak sağlam olduğundan ahlâkî değerler kolayca kaybolmayacaktır. Bu sebepten yapılması gereken iş, Batının bilgi seviyesinin en kısa zamanda yakalanmasıdır.

*Bu cihetten, hani, hiç yılmasın, oğlum, gözünüz;  
Sâde Garb'ın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz.  
O çocuklarla beraber, gece gündüz, didinin;  
Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin.<sup>8</sup>*

5 Bkz: Safahat, Asım, s. 406.

6 Safahat, Asım, s. 406.

7 Bkz: Safahat, Asım, s. 407.

8 Safahat, Asım, s. 407.

Kısaca ifade etmek gerekirse Akif, bir toplumun gelişip kalkınabilmesi için bilgi ve ahlakın olmazsa olmaz iki değer olduğunu; bilgi olmayınca ahlakın varlığını sürdüremediğini, sürdürse bile etkili olamadığını; ahlak olmayınca da bilginin toplum ve birey için büyük tehlikelere yol açtığını belirtir. İslam toplumunda ahlakın sağlam bir kaynağa sahip olduğunu, bilginin elde edilmesi halinde ahlaki değerlerin işlerlik kazanmasının nispeten kolay olduğunu, bu sebepten de Müslümanların bilgiye ulaşabilmeleri için gece gündüz çalışmaları gerektiğini vurgular. Dolayısıyla İslam toplumunun önüne hedef olarak, bilgiye ulaşmak için çalışmayı koyar. Ancak bunun önünde büyük bir engel vardır. O da tembelliktir.

İslam toplumunda tembellik ile cehalet, birbirini besleyen iki büyük yara durumundadır. Çünkü Akif'in düşünce sisteminde toplumun ihtiyaçlarının karşılanabilmesi, problemlerinin çözümlenebilmesi için bilgi gerekmekte, bilgi ise çalışmayı gerektirmektedir. Bu durumda İslam toplumunun tembellikten kurtulup disiplinli bir çalışma hayatı gerçekleştirememesi, önünde duran en büyük bir problem olmaktadır.

İnsan, şahsiyetini oluşturabilmesi, 'insanca' bir hayat sürdürebilmesi için zorunlu olarak çalışmak mecburiyetindedir. Geleceğinin olmasını kendisi için 'hak' olarak gören insanın çalışmayı 'ödev' bilmesi gerekmektedir. Çünkü Akif'e göre;

*"Bekaayı hak tanıyan sa'yi bir vazife bilir;  
Çalış çalış ki bekaa sa'y olursa hakkedilir. "*<sup>9</sup>

Gerçekten de varoluşunu insanca sürdürmeyi kendisi için bir hak olarak gören kişinin, çalışmayı ödev olarak kabullenmesi gerekir. Aksi halde insanın; şahsiyetini koruyabilmesini ve başarılı olabilmesini düşünmek bile mümkün değildir. 'Mutlak kurtuluş' ya da Akif'in ifadesiyle 'felâh', ancak çalışmak ile mümkündür. Hayatı bir savaş hâli olarak<sup>10</sup> kabul eden Akif, bu savaşın kazanılmasının tek şartının çalışmak olduğunu söyler.

Dinî bir terim olarak "mutlak kurtuluş" anlamına gelen "felâh" ile "çalışma" arasındaki zorunlu ilişkiyi Akif şu şekilde dile getirir:

*Kimin kolunda mesâî denen vefalı silah  
Görülmiyorsa, ümid etmesin sonunda felâh.*<sup>11</sup>

9 Safahat, s. 220.

10 Safahat, s. 228.

11 Safahat, s. 228.

Akif'e göre âlemdeki bütün varlıklar, belirli bir çalışma hayatı içindedirler ya da kendilerini böyle bir çalışma hayatı içinde bulurlar. Ancak insan dışındaki yaratılmış varlıklarda hür irade olmadığından onların çalışmaları, kendi iradî seçimleriyle gerçekleşmez. Bu sebepten de gerçekleştirdikleri çalışma, ahlâkî ya da dinî bir değerlendirmeye konu olmaz. Bununla beraber insan dışındaki varlıkların çalışma düzeni, insana kendi hayatında gerçekleştirmesi gereken çalışma şekli konusunda fikir verebilir.

İstiklâl şâirimiz; 'çalışma'yı, istiklâlin ve istikbalin olmazsa olmaz şartı olarak gördüğü için, İslâm dünyasının içine düştüğü her türlü olumsuzluğun tembellikten kaynaklandığını düşünür. Bundan dolayı insan için çalışmanın zorunluluğunu temellendirmek üzere, varlık dünyası ile çalışma arasındaki zorunlu ilişkiye dikkat çeker.

İlk olarak Allah-u Teâlâ'nın çalışma ile ilişkisini ele alır, O'nun iradesi, her an çalışma hâlidir. Akif, "... *külle yevmin huve fi şe'n*"<sup>12</sup> âyetinin tefsirini yaparcasına İlâhî irâde'nin her an çalışma halinde olduğunu şu şekilde ifade eder:

*Ne dinlenir, ne de âtil kalır; velev bir an,  
Şu'ün-i hilkatî teksîf edip yaratmaktan.*<sup>13</sup>

Bir an bile yaratma işinden uzak durmadığını bildirdiği Yaratıcı'dan sonra 'yaratılmış varlıklar' üzerinde durur. Yaratılmış varlıklar arasından önce madde, zaman, mekân, yer ve gök cisimleri gibi cansız varlıkların tamamının çalışmakta olduklarına dikkat çeker.<sup>14</sup> Cansız varlıklardan sonra canlı varlıklar üzerinde yoğunlaşır. Bütün bitki ve hayvan türlerinin yaşayabilmek için mutlaka çalışmak zorunda olduklarını sembolik bir tarzda yine kendine has üslûbu içinde dile getirir.<sup>15</sup>

Akif'in canlı ve cansız varlıklar üzerinde çalışma açısından durmasının gayesi, dikkatleri insan ile çalışma arasındaki ilişkiye çekmektir. İnsan ile çalışma ilişkisi konusundaki tesbitini ise, '*çalışmayan insanın hayat hakkı yoktur*' şeklinde özetlemek mümkündür. Buna göre insan, her durumda çalışmak mecburiyetindedir. Bu, tek tek bireyler için geçerli olduğu kadar

12 Rahman sûresi, 29.

13 Safahat, 220.

14 Bkz: Safahat, 220-221; 223.

15 Safahat, 227.

toplumun en küçük birimi olan âile, cemaat, kavim ve millet gibi daha büyük birlikler ve nihayet bütün insanlık için de geçerli olan evrensel bir kural durumundadır.<sup>16</sup> İnsan ile çalışma arasında zorunlu bir ilişki olduğundan dolayı, ‘çalışma’ için insanın “öz niteliği” demek mümkündür.<sup>17</sup>

Cihadın anlamı üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı günümüzden yaklaşık bir asır önce Akif, Batıyı “mücahid” olarak nitelendirmekte hiçbir sakınca görmemektedir.

*Bakin mücahid olan Garb'a şimdi bir kerre:  
Havaya hükmediyor kaani' olmuyor da yere.  
Dönün de âtul olan Şark'ı seyredin: Ne geri!  
Yakında kalmıyacak yeryüzünde belki yeri!''<sup>18</sup>*

Akif'e göre İslam dini, çalışmayı Müslümanlara bir görev olarak yüklemekte<sup>19</sup>, Müslümanların cehaletlerinin İslam'ı doğru anlamalarına engel olup yanlış bir din anlayışının oluşmasına yol açtığını düşünmektedir:

*Bakin ne hâle getirmiş ki cehlimiz dîni:  
Hurafeler bürümüş en temiz menâbi'ini.  
Değil hakaaiki şer'in, bugün, bedîhiyyât  
Bilâ-münâkaşa ikrâr olunmuyor... Heyhât!  
Kitab'ı, Sünnet'i, İcmâ'ı kaldırıp attık;  
Havâssı maskara yaptık, avâmı aldattık.  
Yıkıp şeriatı, bambaşka bir bina kurduk;  
Nebî'ye atf ile binlerce herze uydurduk!...''<sup>20</sup>*

Demek ki Müslümanların cehaleti, dinin doğru anlaşılmasına engel olmaktadır. Temel konularda dinin apaçık kaynakları yerine hurafeler esas alınmakta, Peygamber adına yalan yanlış şeyler uydurulmakta, sonuç olarak da İslam'dan ‘bambaşka’ bir din ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu farklı din veya yanlış din anlayışı da Müslümanların tembelliğini besleyen dinî bir ortam hazırlamıştır. Bu dinî ortama, ‘dinî zihniyet’ de diyebiliriz.

16 Bkz: Safahat, 228-229.

17 Safahat, 131

18 Safahat, s. 229. Burada Akif cihadı ‘atalet’in karşıtı olarak, mücahid’i de ‘çalışan’ anlamında kullanmaktadır.

19 Safahat, s. 24 -25.

20 Safahat, Fatih Kürsüsünde, s. 240.

Buraya kadar söylenenlerden hareketle, cehalet ve tembelliğin dinî zihniyet ile ilişkisi konusunu ele alabiliriz. Bu ilişki sorununu ifade etmek üzere sorduğumuz ‘cehalet ve tembellik mi kendine uygun dinî bir zihniyet oluşturmakta yoksa dinî zihniyet mi cehalet ve tembelliğe sevk etmektedir’ sorusuna Akif’in cevabını şu şekilde dile getirmek mümkündür: Önce cehalet kendine uygun dinî bir zihniyet oluşturmakta sonra da bu zihniyet tembelliği olumlayıp meşrulaştırmaktadır.

Cehaletin ürünü olarak oluşan dinî zihniyet tembelliği besleyip meşrulaştıran bir fonksiyon icra etmektedir. Çünkü bu dinî zihniyet dünyaya, ‘tevekkül’, ‘kader’ gibi dinî değerlere ve en önemlisi de İslâm ulûhiyet anlayışına öyle bir anlam yüklemektedir ki artık çalışma, yorulma, gayret etme gibi kavramlar anlamsızlaşmaktadır.

Tembelliği teşvik eden dünya görüşünün oluşmasında; âhiretin ebediliğini, dünyanın geçiciliğini vurgulayan âyetlerin, dünyanın tamamen önemsiz olduğu şeklinde yorumlanmasının payı büyük olmuştur. Böyle bir yorum, bu dünyanın terk edilmesi gerektiği gibi yanlış bir çıkarıma yol açmıştır.

*Hatâdır âhiretten beklemek dünyâda her hayrı:  
Öbür dünyâ bu dünyâdan değil, hem hiç değil, ayrı.<sup>21</sup>*

...  
*Dilinden ahiret hiç düşmüyor ey müslüman, lakin,  
Onun hakkında âtil bir heves mahsûlü idrakin!<sup>22</sup>*

İslâm inancında şüphesiz ebedî olan âhiret âlemidir. Ama ‘ebedî olan’ın kazanılması, geçici olan bu dünyada gerçekleştirilecek çalışma ile mümkün olmaktadır:

*Tevekkülün, hele, ma'nası hiç de öyle değil.  
Yazık ki: Beyni örümcekli bir yığın câhil,*

*Nihayet oynayarak dine en rezil oyunu,  
Getirdiler, ne yapıp yaptılar, bu hâle onu!<sup>23</sup>*

mısralarıyla Akif “tevekkül”e yüklenen yanlış anlama işaret eder.

21 Safahat, 275.

22 Safahat, 276.

23 Safahat, 236.

Tevekkül, çalışma hayatında en temel dinî değerlerden biridir ve “insanın gerçekleştirmek istediği bir iş için gereken her şeyi yaptıktan sonra, sonucu Allah’tan beklemesi hali”nin adıdır. Bu anlamda tevekkül, insanı çalışma konusunda harekete geçiren ve ümitsizliğe düşmekten kurtaran dinamik bir değerdir. Çünkü ulaşmayı planladığı hedefe ulaşamadığı durumlarda insan, tevekkül sayesinde ümitsizliğe düşmeyecek; nerede hata yaptığını, hangi konularda yetersiz olduğunu gözden geçirecektir. Böylece eksiklerini gidermek suretiyle ulaşmak istediği hedefi yakalamak için tekrar çalışmaya koyulacaktır.

İslâm’da tevekkül anlayışı ulûhiyyet anlayışıyla yakından alakalıdır. İslâm’da insan, tevekkül inancıyla çalışmaya teşvik edilir. Çünkü İslâm’ın Allah’ı; çalışana, emeğinin karşılığını mutlaka veren bir güç ve adalet sahibidir. Fakat Akif’in dikkat çektiği yanlış tevekkül anlayışında Allah; ‘çalışana emeğinin karşılığını adaletle veren’ olarak değil de, ‘tembellik eden müslümanın yerine kendisi çalışan’ olarak düşünölmeye başlanmış, böyle bir tevekkül anlayışı da ‘felaket’in başlangıcı olmuştur. Bu durumu Akif, şu cümlelerle dile getirir:

*“Çalış!” dedikçe şeriat, çalışmadın, durdun,  
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun!  
Sonunda bir de “tevekkül” sokuşturup araya,  
Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya!<sup>24</sup>*

Bu yanlış tevekkül anlayışı, zaman içinde İslâm’ın ulûhiyyet anlayışında paralel bir değişikliğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslâm ulûhiyyet anlayışında Allah; mü’minlerin duâlarını işiten, icabet eden, yani duâyı kabul edip, bir anlamda, gereğini yapan mutlak güç, ilim ve irade sahibi Müteâl bir Zât’tır. Böyle bir ulûhiyyet anlayışına sahip olunduğu içindir ki, Müslüman ibadet ve duâ eder, Allah’a tevekkül eder. Oysa tevekkül’e yanlış anlam yüklenmesi sonucunda Müslümanlar; çalışmadan çalışanların yakalayabileceği seviyeye ulaşmayı, bilgili olmadan bilgili olanlarla eşit seviyede olmayı ister hâle gelmişlerdir. Yani Allah’ı; ‘çalışana emeğinin karşılığını adaletle veren’ olarak değil de, ‘tevekkül eden Müslümanın yerine kendisi çalışan’ olarak düşünmeye başlamışlardır. Bu yanlış uluhiyyet

anlayışını açıkça görmek için Akif'in 'Fatih Kürsüsünde' dile getirdiği şu mısraları tahlil etmemiz gerekir.

*Bırak çalışmayı, emr et oturduğun yerden,  
Yorulma, öyle ya, Mevla ecir-i hâsın iken!  
Yazıp sabahleyin evden çıkarken işlerini,  
Birer birer oku tekmi edince defterini;  
Bütün o işleri Rabbim görür: Vazifesidir..  
Yükün hafifledi... Sen şimdi doğru kahveye gir!  
Çoluk, çocuk sürünürmüş sonunda aç kalarak...  
Huda vekil-i umurun değil mi? Keyfine bak!  
Onun hazine-i in'amı kendi veznedir!  
Havale et ne kadar masrafin olursa... Verir!<sup>25</sup>*

Görüldüğü gibi burada Müslüman'ın inandığı Allah, kişinin özel işlerini yerine getirmek üzere ücretle çalıştırdığı gündelikçi işçiye (ecir-i hâs) veya bütün işlerinden sorumlu olan bir vekile (vekil-i umûr) benzetilmektedir. Böyle bir işçiye ve vekile sahip olan kişinin çalışıp yorulmasına gerek kalmadığı gibi böyle bir Allah inancına sahip olan Müslüman da çalışmaya ihtiyaç duymayacaktır. Çünkü böyle bir uluhiyyet anlayışında insanın yerine getirmesi gereken bütün görevler Allah'a havale edilmekte, "Allah - insan ilişkisi" tersine çevrilmektedir

*Silahlı kullanan Allah, hududu bekleyen O;  
Levazımın bitivermiş, değil mi? Ekleyen O!  
Çekip kumandası altında ordu ordu melek;  
Senin hesabına küffarı hâk-sâr edecek!  
Başın sıkıldı mı, kafi senin o nazlı sesin:  
"Yetiş!" de, kendisi gelsin, ya Hızır'ı göndersin!  
Evinde hastalanan varsa, borcudur: Bakacak;  
Şifa hazinesi derhal oluk oluk akacak.  
Demek ki: Her şeyin Allah.. Yanaşman, ırgadın O;  
Çoluk çocuk O'na aid: Lalan, bacın, dadın O;  
Vekil-i harcın O; kahyah, müdir-i veznen O;  
Alış seninse de, mes'ul olan veriştin O;  
Denizde cenk olacakmış.. Gemin O, kaptanın O;  
Ya ordu lazım imiş.. Askerin, kumandanın O;  
Köyün yasakçısı; şehrin de baş muhassılı O;  
Tabib-i aile, eczacı.. Hepsi hasılı O.*



*Ya sen nesen? Mütevekkil! Yutulmaz artık bu!  
Biraz da saygı gerektir.. Ne saygısızlık bu!<sup>26</sup>*

Bu mısralarla açıkça dile getirilen şudur: Cehaletin sonucunda öyle bir dinî zihniyet oluşmuştur ki bu dinî zihniyete sahip olan Müslüman inandığı Allah'ı; sınırı bekleyecek asker, düşmanı mağlup edecek ordu, orduyu yönetecek kumandan, işlerini görecektir ırgat, eczacı, hekim, vb. konumuna indirgemıştır. Bu indirgemeciliğe de "tevekkül" adını vermiştir. Akif böyle bir tevekkül ve uluhiyyet anlayışını, haklı olarak, şirk diye nitelendirir. Çünkü bu anlayışta Allah'ın konumu ile insanın konumu yer değiştirmiştir.

*Huda'yı kendine kul yaptı, kendi oldu huda!  
Utanmadan da tevekkül diyor bu cür'ete.. Ha?*

...  
*Senin bu kopkoyu şirkin sığar mı imana?  
Tevekkül öyle tahakküm demek mi Yazdan'a?  
Kimin hesabına inmiş, düşünmüyor; Kur'an...  
Cenab-ı Hak çıkacak, sorsalar; muhatab olan!  
Bütün evâmire i'lân-ı harb eden şu sefih,  
Mükellefiyeti Allah'a eyliyor tevcih!<sup>27</sup>*

Kısaca ifade etmek gerekirse "Allah – insan ilişkisi"ni tersine çeviren bu dinî zihniyetin temel özelliği olan tevekkül ve kader anlayışını Akif, İslâm'a yapılan bir iftira olarak görür:

*"Kader" senin dediğin yolda şer'a bühtandır;  
Tevekkülün, hele, hüsrân içinde hüsrandır.<sup>28</sup>*

Görüldüğü gibi Akif'in düşüncesinde cehalet ve tembellik ile İslâm toplumunda hakim olan dinî zihniyet arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Cehaletin sonucunda asırlar öncesinde oluşmuş olan bu dinî zihniyeti İslâm toplumu hala değiştirememiştir. Bu değişikliği gerçekleştirmediği için problemlerinin üstesinden gelebilmek bir yana onların tanımını bile yapmakta zorlanmaktadır.

26 Safahat, 233-34.

27 Safahat, 234.

28 Safahat, 234.



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 19-34.

## Kıraat Sorunu

*Halis ALBAYRAK\**

### ABSTRACT

*Kıraat problem has existed as a complex and difficult one among muslim scholars from the very beginning. Different ways of reading the Quran (kıraat) existed even while the prophet was alive. Some scholars considered that all sahih kıraat had come from the Prophet Muhammed. In other words they were directly originated from revelation (wahy). It seems that the reasons of kıraat are to a large extent historical and social. Particularly the undevelopped Arabic script which allowed to different ways of readings might be considered one of the important reasons for kıraat. The Works of collecting kıraat had lasted during the three centuries after hicra and to a great extent were completed in the fourth century. Ebu Bekr Ibn Mucahid reduced the number of kıraat to seven in his well-known work ei-Kıraatu's-Seb'.*

**Key Words:** *kıraat, script, mushaf, yedi harf, kıraat imamları, dialect*

### Giriş

Arapça asıllı Türkçe bir kelime olarak 'kıraat'ın temel anlamı okumadır<sup>1</sup>. Arapça okumak anlamına gelen kelime aslında 'kıraeh'<sup>2</sup>dir. Kelime,

\* *Prof. Dr.*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, s. 1062; Muallim Naci, *Lügat-ı Naci*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, s. 588

2 İbn Manzur, *Cemaluddin Mnhammed, Lisanu'l-Arabi'l-Muhit*, Dâr-u Lisâni'l-Arab, Beyrut 1970, III, 42

Türkçeye geçerken açık 'te' ile yazılmış ve kıraat şeklinde okunmuş<sup>3</sup>, sonraları ses uyumu gereklilikleri çerçevesinde kelime, 'kıraat' şeklinde okunmaya başlanmıştır<sup>4</sup>. Şu halde bundan sonra kıraat kelimesini Arapça 'kı-râeh' kelimesinin yerine kullanıyor olacağız.

Kıraat kelimesi, Kur'an'la ilgili bir atıfla kullanıldığında artık Kur'an'ın okunmasıyla alakalı bir durumu ifade eder<sup>5</sup>. Genel anlamda Kur'an'ın okunması eylemini ifade etmekle birlikte burada bizi ilgilendiren onun teknik anlamıdır. Kıraat denince Kur'an lafızlarının farklı okunuşları akla gelir. Bu farklı okuyuşlar, med (harfleri uzatarak okuma), kasr (harfleri uzatmama), hareke, sükun, nokta, i'rab, idğam, harflerin kalın veya ince okunması, harflerin yer değiştirmesi vb. olgularla karşımıza çıkar. Bunlara birkaç örnek verebiliriz:

- Bakara Suresi 132.âyette 'vessâ' kelimesi 'evsâ' şeklinde de okunabilir<sup>6</sup>.
- Bakara Suresi 271.âyette bir kelime üç biçimde okunmaktadır. Bu okuyuş biçimleri, 'mukeffir', 'mukeffiru' ve 'yukeffiru' şeklindedir<sup>7</sup>.
- Kasas Suresi 8.âyette 'heznen' ve 'huznen' şeklinde iki okuyuş biçimi vardır<sup>8</sup>.

#### A. Kıraatların (Farklı Okuyuş Biçimlerinin) Oluşması ve Sebepleri

Kur'an âyetlerinin, indirildikten sonra Hz. Peygamber tarafından yazdırıldığını bilmekteyiz<sup>9</sup>. Bu yazdırma işinde Hz. Peygamber, vahiy katipleri

3 Şemseddin Sami, A.g.e., s. 1062; Muallim Naci, Ag.e., s. 588

4 İmla Kılavuzu, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 163; Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1981, s.485

5 et-Tehancvî, Muhammed Ali, Keşşâf-u İstilâhâtî'l-Funûn, Beyrut, tarihsiz, III, 1158

6 On kıraat imamından Nâfi', Ebu Cafer ve İbn Amir' evsâ' şeklinde, diğerleri ise 'vessâ' şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, en-Neşr fî'l-Kırââtî'l-Aşr, Kahire 1950, II, 222; ed-Dimyati, Ahmed b. Muhammed, İthâf-u Fudâlâî'l-Beşer fi'l-Kırââtî'l-Erbâa Aşer, yer yok, tarihsiz, s. 178

7 On kıraat imamından İbn Amir ve Asım'ın ravisi Hafs 'yukeffiru', Nâfi', Hamza, el-Kisâî, Ebu Cafer ve Halef 'nukeffir', diğerleri 'nukeffiru' şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, Ag.e., II, 236; ed-Dimyati Ag.e., s. 197

8 On kıraat imamdın Hamza, el-Kisâî ve Halef 'huznen', diğerleri 'heznen' şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, Ag.e., II, 341, ed-Dimyati, Ag.e., s. 415

9 Ahmed b. Hanbel, Musned, Beyrut, Tarihsiz, III, 12, 21, 39, 56; el-Buharî, el-Câmiu's-Sahih, Bulak Hicri 1312. VI, 184; es-Sicistanî, Ebubekr Abdullah ibn Ebî Dâvud, Kitâ-

istihdam etmiştir<sup>10</sup>. Yazdırma işini gözümüzde canlandırarak olursak, diyebiliriz ki Hz. Peygamber, indirilen âyetleri vahiy meleğinin kendisine okuduğu biçimiyle vahiy katiplerine yazdırıyordu. Bu yazdırma işinde her kelimenin tek bir biçimde yazılmış olması akla uygun gelmektedir. Semerkandî<sup>11</sup> ve İbn Kuteybe<sup>12</sup>'ye göre bu Kureyş lehçesidir. Öte yandan bazı alimler, bir kelimenin, Hz. Peygamber tarafından yedi defa telaffuz edilmiş olmasını akla uzak görmüşlerdir<sup>13</sup>. Zaten vahiy katiplerinden bunun aksi bir durumu doğrulayacak bir habere de rastlanmamıştır. Burada yazının gelişmemişliği dikkate alınacak olursa vahiy katiplerinin imla birliğine sahip olmadıkları varsayılabilir gibi, harflerin nokta ve harekeden yoksun bulunuşu da bir vakıa olarak kabul edilmelidir.

Öte yandan Kur'an âyetlerinin Hz. Peygamber tarafından tebliğ, öğretme ve hatırlatma maksadıyla veya namazlarda okunmaya devam edildiği de bilinen bir husustur<sup>14</sup>. Bu arada özellikle Medine döneminde suffe ashabının mescitte Kur'an okumaya ve ezberlemeye devam ettikleri, sahabenin evlerinden Kur'an seslerinin yükseldiğini de bilmekteyiz. Kabul etmeliyiz ki sahabeler, Kur'an'ı doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenmek için bir çaba içindeydiler; ancak hem hayat şartları itibarıyla hem de Hz. Peygamber'in herkesle tek tek ilgilenmesinin imkansızlığı göz önüne alındığında bu tür bir öğrenmenin her zaman gerçekleşmediği kolayca anlaşılır. Bu durumda sahabelerin bir kısmının Kur'an'ı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenme imkanı bulamadıklarını kabul etmek durumundayız.

bu'l-Mesâhif, Kahire 1936, s. 3-4; el-Hatib el-Bağdâdî, Takyîdu'l-İlm, Dâr-u İhyâi's-Sunneti'n-Ncebiyye 1974, s. 32 vd

- 10 Hz. Peygamber için yazı yazarları, yazdıkları malzemeye göre tasnif eden kaynaklara göre vahiy katiplerinin sayısı en fazla beş olarak görülmektedir. Bunlar, Ali b. Ebi Tâlib, Osman b. Affan, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Sa'd b. Ebi Scrh'dir. Krş. Taberi, Muhammed İbn Cerir, Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk, Beyrut, Tarihsiz VI, 179; İbn Abdi Rabbih, el-İkdu'l-Ferîd, Kahire 1944, VI, 161-162; el-Cehşiyârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdûs, Kitâbu'l-Vuzerâ ve'l-Kuttâb ve'l-Kuttâb, Kahire 1938, ss. 12-13; çağdaş araştırmacıardan Elçin Memmedzade konuyla ilgili pek çok kaynağı tedkik ederek vahiy katiplerinin beş kişi olduğu sonucuna varmıştır. Bkz. Memmedzade, Elçin, Vahiy Katipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Katipleri, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999, ss. 44-65.
- 11 es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, Bustânu'l-Ârifin, el-Matbaatu'l-Âmirce, Tarihsiz, s. 57
- 12 Bkz. es-Suyûtî, Celâluddîn, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Kahire 1978, I, 63
- 13 Bkz. es-Suyûtî, Ag.e., I, 63
- 14 Bkz. el-Buhârî, Ag.e., VI, 185; es-Suyûtî, Ag.e., I, 81

Bütün bunlara ilave olarak sahabeler arasında lehçe farklılıkları bulunduğu gibi, okuma yazma bilmeyenler de çok sayıdaydı. Bunun da Kur'an'ı okuma işinde belirleyici bir rol oynayabileceği akla uzak gelmemelidir. Şu halde diyebiliriz ki Kur'an, yazı ve ezber yoluyla yukarıda kısaca tasvir edilen şartlar çerçevesinde tespit edilmeğe ve nakledilmeğe devam ediyordu. Sahabelerin ellerinde Kur'an'dan yazılı parçaların bulunduğu<sup>15</sup>, sonra-ları onların bir kısmının özel mushaflara sahip oldukları da bilinmektedir<sup>16</sup>.

Kaynaklarda bize ulaşan bilgilere göre Kur'an'ın okunmasındaki farklılıklar Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemlere kadar uzanır. Üstelik Hz. Peygamber de farklı okuyuş biçimlerini müsamaha ile karşılamıştır. Bu konuda en çarpıcı örnek Hz. Ömer'le Hişam b. Hakim arasında cereyan eden olaydır. Hz. Ömer, Hişam'ın, Furkan Suresini, onun, Hz. Peygamber'den öğrendiği şekilden farklı bir biçimde okuduğunu işitir ve onu yakalayıp Hz. Peygamber'in huzuruna getirir ve şikâyetini bildirir. Hz. Peygamber, Furkan Suresini önce Hişam'a okutur ve "Böyle indirildi." der. Sonra Hz. Ömer'e okutur. O da okumasını bitirdikten sonra ona da "Böyle indirildi." der ve "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir, hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun." buyurur<sup>17</sup>. Bu ve buna benzer rivayetler<sup>18</sup> Hz. Peygamber'in, Kur'an metninin tek biçimde okunmasını öncelikli bir hedef olarak görmediğini gösterir, diyebiliriz. Bu haberlerin içeriklerinden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, arkadaşlarının çeşitli kabilelere mensup oldukları, farklı hancere ve lehçelere sahip olduklarını nazar-ı dikkate alarak onların öncelikle Kur'an'la, daha doğrusu onun yönlendirici, aydınlatıcı, etkileyici ve ikna

- 
- 15 Hz. Ömer'in müslüman oluşu esnasında kızkardeşi Fatıma'nın evinde Kur'an'dan yazılı bir bölümün bulunduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz. Bkz. İbn Hişam. es-Siretur'n-Nebeviyye. tah. Ömer Abdüsselâm Tedmuri. Beyrut 1993, 4. baskı. I, 371
- 16 İbn Ebi Davûd, Kitâbu'l-Mesâhif'inde on sahabînin mushaflarından söz eder. Bkz. es-Sicistânî. A.g.e., ss. 50-87; Arthur Jeffery, on beş sahabînin mushaflarındaki yazım farklılıklarını tespit etmiştir. Bkz. Jeffery A., Materials for The History of The Text of The Qur'ân. Leiden 1937. ss. 20-238
- 17 Ahmed b. Hanbel. Musned, I, 40. 43. 264, el-Buharî. Ag.e., VI. 185; Muslim, es-Sahih, I, 56; en-Nesâî, Sunen. II. 116; et-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Kahire 1968, I, 13
- 18 Ahmed b. Hanbel, Musned, II, 24, 40, 43, 264, II, 300, 332, IV, 170, 204, V, 16, 41; el-Buharî, Ag.e., VI. 184-185; Ebu Dâvûd, Sunen, Kahire, 1952, I, 340; en-Nesâî, A.g.e., II. 115-119; et-Tirmizî, Ebu İsa Mubammed b. İsa, el-Câmiu 's-Sahih. Tah. Ahmed Mubammed Şakir, el-Mektebetu'l-İslamiyye. Tarihsiz, V, 193-195; et-Taberî, A.g.e., ss. 13-20

edici mesajıyla kolayca buluşmalarını arzuluyordu. Çünkü Hz.Peygamber için önemli olan onların bilinçlerinde ve davranışlarında ahlaki bir dönüşüm gerçekleştirmekti. İnkılapçılığın gereği de buydu. Bu bakımdan rahmet âyeti azap âyetinin yerine konulmadıkça<sup>19</sup>, dolayısıyla anlamı tamamen tersyüz edici bir okuma söz konusu olmadıkça Kur'an'ın farklı biçimlerde okunmasında bir beis görülüyordu.

Hız.Peygamber'in, Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğini ifade etmiş olmasının o dönemde sahabiler tarafından lehçe farklılıklarını da içine alan bir kolaylık olarak algılandığını kaynaklarda yer alan haberlerden rahatlıkla anlamaktayız<sup>20</sup>. Şunu kaydetmek gerekir ki, yedi harf ifadesinden sahabilerin, Kur'an'ın Hız.Peygamber'e bir seferde gerçek manada yedi lehçe de indirildiğini, yedi lehçede kayda geçirildiğini anladıklarını söylemek mümkün değildir. Bunun yanında onların, Kur'an'ın, Hız.Peygamber tarafından yedi lehçede tebliğ edildiğini, namazlarda ve sair durumlarda da onun yedi lehçede okuma çabası içerisinde olduğunu kabul ettiklerini akla getirebilecek kesin bilgilere de sahip değiliz. Tam aksine onun, vahiy katiplerine Kur'an âyetlerini tek bir biçimde yazdırdığını, lehçe varyantlarına yer vermediğini destekleyen bilgilere sahibiz. Öte yandan herhangi bir sahabinin Hız.Peygamber'den kendi lehçesine göre inen Kur'an'ı öğrenme talebinde bulunduğu dair bir bilgiye de rastlayamıyoruz. Dolayısıyla 'Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi' olgusunu farklı bir şekilde değerlendirmek gerekir. Burada 'indirilme' ifadesinden, Kur'an'ın gerçekten yedi ayrı lehçeye göre indirildiği sonucuna ulaşma imkanına hem tarihi veriler açısından hem de mantıksal açıdan sahip değiliz. Şu halde Hız.Peygamber'

19 Ahmed b. Hanbel, Musned, V, 41, 51, 124; Ebu Dâvûd, Ag.e., I, 340

20 Abdullah b. Mes'ûd, Yasin Sûresi'nin 29.âyetindeki 'sayheten' kelimesini 'zekyeten' şeklinde (Bkz. Ebu Şâme, Şihabuddin Abdurrahman, el-Murşidu'l-Veciz, Tah. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, 2. baskı, s. 91; Jeffery, A, Materials, s. 78) Karia Sûresi'nin 5.âyetindeki 'kelihni' kelimesini 'kessûfi' şeklinde okumuştur (Bkz. Jeffery, A., Mukaddemetân fî Ulûmi'l-Kur'an ve Huma Mukaddimetu Kıtâbi'l-Mebanî ve Mukaddimetu İbnu Atiyye, Kahire 1954, s. 222; Jeffery, A., Materials, s. 111 ). Ömer b.el-Hattab, Cumua Sûresi'nin 9.âyetindeki 'fes'av' ifadesini 'femdav' şeklinde okumuştur (Bkz, Jeffery, A, Mukaddemetân, s. 222; Jeffery, A, Materials, s. 221 ). Öte yandan Ebu'd-Derdâ, birisine Duhan Sûresinin 44.âyetindeki 'taâmu'l-esim' ifadesini yirmi kere tekrar ettirmesine rağmen doğru okuyamayınca, ona, bu ifadeyi 'taâmu'l-fâcir' şeklinde okumasını söylemiştir (Bkz. Jeffery, A, Mukaddemetân, s. 229).

in bu sözü sarfetmesinin arkasında yatan asıl maksadı görmek gerekir. Bu maksat da sadece kolaylık olmalı. Burada Muhammed Hamidullah'ın konuyla ilgili söylediklerini nakletmek istiyoruz:

*“Diller her zaman kendi içlerinde lehçe ve ağız farklılıklarına sahip olmuşlardır. Aynı dili konuşan üyelerde bir bölgenin ahalisi, diğer bir bölgeye mensup olanların dilini tamamen anlayamamaktadır. Muhammed A.S., dini kolay kılmak ve onu en mütevazi insanların bile yaşayabileceği bir vasatta tutmak için çeşitli çarelere başvurmuştu. İşte bunun bir tatbikatı olarak o, Kur’ân-ı Kerim’in metni için bile, lehçe ve ağız farklılıklarına müsamaha gösteriyordu. Zira mühim olan kelime değil mana idi; bu demektir ki okuyuş tarzı değil, önemli olan Kur’ân’ın hükümlerinin tatbiki ve hazmedilmesi idi. O muhtelif kabile mensuplarına bazı kelimeleri eşanlamlılarıyla okuyabilme izni veriyordu. Bir zaman sonra Mekke Lehçesi, diğerleri üzerine bir üstünlük kazandığında Halife Osman, Hz.Peygamber tarafından müsaade edilmiş bu şekil ayrı okuyuş tarzlarının bundan böyle terk edilmesini emretmeyi uygun ve faydalı mütalaa etmişti.”<sup>21</sup>*

Bilindiği gibi yedi harf, Müslüman alimlerin tartıştıkları ve çeşitli görüşler ileri sürdükleri bir konudur<sup>22</sup>.

Tarihi gelişim süreci içerisinde sahih kabul edilen kıraatları göz önüne aldığımızda kıraat farklılıklarını Osman mushafları öncesindeki durumla irtibatlandıracağımız noktalar azalır. Bilindiği gibi Hz.Osman, Kur’an metnini standarda kavuşturmuş ve çoğalttığı mushafları, Kur’an’ı doğru oku-

21. Hamidullah, Muhammed, Kur’an-ı Kerim Tarihi, Çev. Salih Tuğ, Marmara Üni. İlah.-Fak. Yayınları, İstanbul 1993, s. 88

22. Bu görüşlerden birkaçını kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. ‘Harf’ kelimesi, bilinmeyen müşkil bir lafızdır.
2. Yedi’den maksat, yedi sayısının gerçek karşılığı değildir, burada maksat kolaylaştırıcıdır. Dolayısıyla yedi sayısı, çokluk bildirir.
3. Yedi kıraattır.
4. Hareke’de, fiilde, harfte değişiklik, ibdal takdim-tehir, fazlalık ve noksanlık ve bir kelimenin yerine başka bir kelimenin konulması gibi durumlardır.
5. Yedi lehçe/dil’dir. Ebu Ubeyd, Sa’leb ve ez-Zuhri bu görüştedir. Ebu Hatim es Sicistani’ye göre bunlar, Kureyş, Huzeyl, Temim, el-Ezd, Rabia, Hevazin ve Sa’d b. Bekr’dir.
6. Yedi sınıftır:
  - a. Emir, nehy, helal, haram, muhkem, muteşabih, emsal
  - b. Zecr, emir, helal, haram, muhkem, muteşabih
  - c. Mutlak-mukayyed, âm-has, nass, müevvel, nasih-mensuh, mucmel-mufesser, istisna (Bkz. es-Suyûti, A.g.c., I, 61-66)



ma ve yazmanın ölçütü haline getirmişti. Bu itibarla kendi dönemine kadar serbestçe mütedavil olan Kur'an varyantları resmen yasaklanmıştı<sup>23</sup>. Burada Kur'an varyantları derken, bunların sadece sahabilerin özel mushaflarında yazılı kalmaktan öteye gitmeyen olgular olduğunu düşünemeyiz. Çünkü bu varyantların aynı zamanda okunur olduğunu bize ulaşan haberlerden anlamaktayız. Bu bakımdan Hz. Osman'ın yaptığı işle Kur'an yazısı standart hale getirilirken mevcut farklı okuma biçimlerinin önemli bir bölümü de engellenmiş oldu. Engellenen okuma biçimleri, Kur'an varyantlarındaki lehçe farklılıklarından kaynaklanan eşanlamlı kelimeler ve sahabilerin tefsir maksadıyla ilave ettikleri ifadeleri kapsıyordu; ancak bu uygulamanın, yazının yetersizliğinden veya ezber yoluyla nakledilegelip Osman mushaflarının yazı biçimine uygun okuyuş biçimlerini engelleme ve düzenleme imkanına sahip olduğunu söyleyemeyiz<sup>24</sup>. Bu konudaki ayıklama ve düzenleme işi zaman içerisinde Kur'an'ın kıraat uzmanlarına düşmüştür diyebiliriz. Mesela Fatiha'daki 'ıyyâke' ifadesi 'eyyâke'<sup>25</sup> ve 'iyâke'<sup>26</sup> şeklinde okunmuştur. Yine el-Hasen, Fatiha Suresi'ndeki 'ne 'budu' ifadesini 'yubedu' şeklinde okumuştur.<sup>27</sup> Öte yandan el-Mutavvîf aynı suredeki 'nestefnu' kelimesini 'nisteftnu' şeklinde okumuştur<sup>28</sup>. Ancak bu okuyuşlar, on kıraat imamı iltifat etmediği; dolayısıyla da yaygınlaşmadığı için 'şaz' kıraat olarak değerlendirilmiştir. Kanaatimizce Hz. Osman mushaflarını kıraat farklılıklarının başlangıç noktası olarak alamayız. Osman dönemine kadar sahabilerin çeşitli beldelerde Kur'an öğretimini sürdürdüklerini biliyoruz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemden beri bu öğretim işi devam etmiştir. Bu bakımdan bu süre içerisinde çeşitli beldelerde Osman mushafı-

23. Hz. Osman, çeşitli beldelerdeki ilgililere, kendi gönderdiği mushafların dışındakilerin yakılması emretti. Bkz. el-Buhârî, Ag.e., VI, 184; es-Sicistânî, Ag.c., s. 20; er-Raffî, Mustafa Sadık, İ'cazu'l-Kur'an ve'l-Belağatu'n-Nebeviyye, Matbaatu'l-İstikameh, 1940, A.g.e., s. 42

24. Krş. Sezgin, Fuad, Tarihu't-Turasi'I-Arabi, Arapçaya çeviren: Mahmud Fehmi Hicazi, idaretu's-sekâfe ve'n-Neşr bi Câmiati'I-İmam Muhammed, Suudi Arabistan 1983, I, 21

25. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, el-Muhteseb fi Tebyîn-i Vucûhi Şevâzî'I-Kırâât, Tah. Ali en-Necdî Nasîf ve Abdülhalim en-Neccâr, Sezgin Neşriyât 1986, I, 39-40

26. İbn Cinnî, Ag.e., I, 39-40

27. Bkz. ed-Dimyâtî, A.g.e., s. 151; Abdulfettah el-Kâdî, el-Kırââtü's-Şâzze ve Tevcihuhâ min Lugati'l-Arab, Dâni İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, Tarihsiz, s. 21

28. Bkz. ed-Dimyâtî, A.g.e., s. 151; Abdulfettah el-Kâdî, A.g.e., s. 21

nın yazı biçimine uygun farklı kıraatların yaygın bir okuyuş biçimi olarak benimsenmiş olabileceği ihtimalini göz önüne almalıyız. Şu kadar var ki günümüze kadar gelmiş olan kıraat farklılıklarının ne kadarının Osman öncesine ne kadarının ondan sonraki döneme dayandığını kesin bir biçimde tespit etme şansına sahip değiliz. Çünkü kıraat farklılıklarının ortaya çıkış sebebini sadece Osman mushafının harekesiz ve noktasız oluşuna bağlayamayız. Osman mushafının yazı biçiminin mevcut kıraat farklılıklarından kat kat fazla farklı okumalara müsait olduğu gerçeği bunun böyle olmadığını yeterince göstermektedir.

Kıraat farklılıklarını, insanî, tarihsel ve toplumsal şartların doğurduğu bir sonuç olarak görmek durumundayız. Bu yüzden bu farklılıkları tek bir sebebe veya tek bir faktöre bağlamak gerçekçi bir tutum olamaz. Farklı okuyuş biçimlerinin ortaya çıkış sebeplerini, başlangıçtan kıraatların tespit sürecinin tamamlanmasına kadar yaşanan olguları göz önüne alarak görme şansına sahibiz.

Her şeyden önce okuma işi iki temel olguya ihtiyaç duymaktadır. Bunlar, yazı (semboller) ve ses. Bu iki olguya müdâhil olan da insandır. Yani Kur'an'ın öğrenilmesi ve öğretilmesi söz konusu olduğunda bu insan yazıyı yazan, okuyan, ezberleyen ve ezberletendir. Yukarıda Hz.Peygamber'in vahiyle muhatap olduktan sonra vahiy katiplerine yazdırmak üzere okuyuşunun tek bir biçimde olmasının akla en yakın bir olgu olabileceğine işaret etmiştik; ancak yazım kuralları yeterince oturmadığı ve vahiy katipleri arasında birliğin sağlanmasının güçlüğü nazar-ı dikkate alınırca bu aşamadan sonraki gelişmeleri bütünüyle kontrol altına almanın zorluğu farke edilir. Kaldı ki Hz.Peygamber, farklı lehçelerden kelimelerle okunmasına bile müsaade ettiğine göre manayı tersyüz etmeyen hareke, harf ve i'rab değişikliklerine izin vermiş olması akla uzak gelmemelidir. Kanaatimizce lehçe farklılıklarına dayalı değişik okuyuş biçimleri Hz.Osman'ın mushaflarıyla resmen bertaraf edilmişse de Osman mushaflarının yazı şeklinin izin verdiği diğer farklılıklar devam edegelmiştir. Yani bu kabil farklı okuyuşlar sürekli sınırları değişen ülkenin çeşitli yörelerinde okunmaya devam etmiş olabilir. Çünkü Kur'an öğreticisi sahabîler kendi öğrendikleri ve ezberledikleri tarzda Kur'an öğretimine devam etmişlerdir. Bu da zaman içerisinde çeşitli okuyuş tarzlarının giderek yaygınlık kazanmış olacağını gösterir. Nitekim Osman'ın çoğaltıp, çeşitli beldelere gönderdiği mushafların yazı biçimlerinde yüzde yüze yakın oranda aynıyet söz konusu olmasına rağmen

men farklı okuyuşların beldelelere göre şekillendiğini görmekteyiz. Bunu kıraatların tespiti faaliyetlerinin sonucunda rahatlıkla görmekteyiz. Bir belde- nin iki veya üç kıraat imamı arasındaki farklı kıraatlar, değişik beldelerin kıraat imamı arasındaki farklardan sayısal olarak çok daha fazladır. Bu farklılıkları sadece Osman mushaflarının yazı biçimine bağlamak gerçekçi bir yaklaşım sayılmamalıdır. Bunların oluşumunda beldelerdeki Kur'an öğreticilerinin hafızalarında yerleşmiş olan okuma biçimini nakletmeye devam etmiş olmalarını da belirleyici bir faktör olarak görmemiz gerekir.

Bilindiği kadarıyla kıraatların naklinde eda ve arz yöntemi takip ediliyordu. Bu yöntem Hz.Peygamber'den itibaren uygulanan bir yöntemdi<sup>29</sup>. Nitekim Hz.Peygamber dahi Kur'an'ı Cebrail'e arz ediyordu<sup>30</sup>. Kıraatların nakli Hz.Peygamber'in hadislerinin naklinden daha titiz bir şekilde gerçekleşiyordu. Hadislerin rivayetinde pek az lafız rivayeti olurken kıraat rivayetlerinde manaya dayalı bir rivayet asla caiz görülmemiştir<sup>31</sup>. Çünkü biza-tihi lafzın nakli söz konusudur. Kur'an lafızlarının okuma biçimleri bire bir, yüz yüze gerçekleşen bir eğitim ve öğretim çerçevesinde nakledilmiş-tir<sup>32</sup>. Yani burada söylemek istediğimiz hangi hoca hangi hocadan nasıl öğrenmişse öğrendiği okuyuş biçimini sonrakilere fonetik bir kaygıyı üst seviyede taşıyarak aktarmıştır. "Kıraat sünnettir, sonrakiler öncekilerden alır" sözü<sup>33</sup> ve sonraları "kıraat fem-i muhsinden alınır" diye formüle edilen ifade, varolagelen bu öğretim yöntemini güzel bir biçimde vafsetmektedir.

Bu öğrenme sürecinin başlarında yukarıda da belirtildiği üzere herkesin Hz.Peygamber'den Kur'an'ı doğrudan aldığını söyleyemeyiz. Bunun pratik olarak gerçekleşmesi söz konusu olamazdı. Bu durumda sahabilerin bir kısmı doğrudan Hz.Peygamber'den pek çok âyeti veya sınırlı sayıda âyeti öğrenmiş olabilir. Diğerleri yazılı malzmeden veya diğer bir sahabiden öğrenmiş olabilir. Bu arada okuyuşlar aktarılırken hafızanın her zaman gü-

29 Bkz.. İbnu'l-Cezerî, A.g.e., I, 6; konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Gâzî Zâhid, en-Nahviyyûn ve'l-Kıraati'l-Kur'âniyye, Mecelletü Âdâbi'l-Mustensiriyye, Sayı: 15, Bağdad 1987, ss. 106-111

30 Ahmed b.Hanbel, A.g.e., I, 231, 276, 325, 326, 363; el-Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, Bulak Hicrî 1312, VI, 162

31 Gazi Zâhid, en-Nahviyyûn ve'l-Kıraatu'l-Kur'âniyye, s. 108

32 Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Cezerî, A.g.e., I, 6-11; Musa Carullah, Tarihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif, Petersburg 1323, ss. 20-25

33. İbnu'l-Cezerî, A.g.e., s. 11, 40~ Abdulvehhâb Hammûde, el-Kırâat ve'l-Lehecât, Kahi-re 1948, s. 59

venilecek bir araç olmadığını da gözden uzak tutmamalıdır. Öğrenenler başkalarına öğretirken tam olarak öğrendikleri biçimiyle aktaramamış olabilirler. Farklı okuyuşlara elverişli olan yazının da bu noktada önemli bir tayin edici olarak durduğunu söylemeliyiz.

Sonuç itibarıyla kıraat farklılıklarını, hafızaların yanılma payına ve yazının çeşitli okumalara izin veren gelişmemişlik durumuna bağlayabiliriz. Bu konuda Hz.Peygamber'in başlangıçtaki müsamahakar tutumunun da kısmen belirleyici olduğunu kabul edebiliriz.

Aslında farklı kıraatların, Kur'an'ın, tek lafız üzere indirilmeyişinin bir sonucu olduğu ve bunların, Hz.Peygamber'den nakledilen ihtilaflar olduğu görüşünde olanlar vardır<sup>34</sup>. Kıraatla vahiy arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu kabul eden ve sahih kabul edilen kıraatların vahiy mahsulü olduğunu ve her bir sahih okuyuşun Hz.Peygamber'e dayandığını söyleyenler de olmuştur. Bunun yanında sahih olma şartlarını taşıyan kıraatlar arasında rahatlıkla tercih yapabilen ve sahihlik şartlarını haiz pek çok kıraatın doğru olamayacağını ifade eden alimler de olmuştur ki bunların başında Taberi gelmektedir<sup>35</sup>.

## B. Kıraatların Toplanması ve Tespiti Çalışmaları

Başlangıçtan beri ortaya çıkan farklı okuyuşlar, çeşitli beldelerde işin ehli insanlarca okutulmaya ve nakledilmeğe devam edilmiştir. Kıraatların tespiti konusunda ilk çalışmalar, Hicri birinci asırda, tabii devrinin sonlarına doğru başlamış, birinci asrın ikinci yarısında tabiundan bazıları Medine, Mekke, Kufe ve Basra'da kıraat öğretmek üzere mektepler açmışlardır<sup>36</sup>. Bu arada Hicri I.asrın sonlarından başlamak üzere, özellikle II. asırda İslam Dünyası'nın çeşitli merkezlerinde Kur'an kıraatı alanında kendilerine güvenilen ve giderek şöhret bulan birtakım kâfir ve mukrîleri görüyoruz. Bu zatlar sonraları kıraat imamları olarak anılır olmuşlar ve artık farklı okuyuşlar, onların adlarıyla anılır olmuştur. Bunlar, Abdullah İbn Kesir (ö.120/738), Abdullah İbn Amir (ö.118/736), Ebubekr Asım (127/745), Ebu

34 Krş. er-Rafî, Mustafa Sâdık, İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye, Matbaatu'l-İstikameh, 1940, s. 29

35 Bkz. et-Taberî, Câmi, III, 153, IV, 228, V, 60, VII, 311

36 Sezgin, Fuad, A.g.e., I, 21

Amr el-Basri (ö.154/771), Ebu Abdirrahman en-Nâfi (ö.169/785), Hamza (ö.156/773) ve Ali b.Hamza el-Kisâî gibi zatlardır.

Hicri II.asrın sonlarına doğru kıraat konusuyla ilgilenen alimler bütün kıraatları bir araya getirmişler, rivayetleri ve vecihleri okuyanlara nisbet etmişler, sahih ve şaz kıraatları da birbirinden ayırmaya çalışmışlardır<sup>37</sup>.

Bununla birlikte kıraatların imamlara nisbetle toplanması çalışmalarının Hicri III.asrın başlarındaki teliflerle ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu alanda ilk müellif olarak Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö.224/828)'ı görmekteyiz<sup>38</sup>. Ebu Ubeyd, kitabında 25 kâriin kıraatına yer vermiştir<sup>39</sup>. Bundan sonra Ahmed b.Cubeyr el-Kûfi (ö.258/871) ve İsmail b. İshak el-Maliki (ö.282/895)'nin kıraata dair eserleri gelir. İbn Cerir et-Taberi (ö.310/922)'nin kıraata dair kitabı da 20 küsur kıraatı içermektedir<sup>40</sup>.

Nihayet Hicri IV.asrın başlarında Ebu Bekr b. Mucahid (ö.324/935) kıraatları yediyle sınırlamış ve kitabında insanların teveccüh gösterdiği yedi kıraat imamının okuyuşlarını bir araya getirmiştir<sup>41</sup>.

Böylece Kıraat-ı Seb'a tabiri de tarihte ilk defa kendini göstermiş olmaktadır .Bu yedi kıraat, sonraları çoğunlukla mütevatir olarak kabul edilmiş<sup>42</sup> ve hüsn-ü kabul görmüştür<sup>43</sup>. Ebu Bekr b.Mucahid'in bu girişimini aslında Kur'an'ın okunmasındaki çeşitliliğin bir ölçüde azaltulması çabası olarak görmek mümkündür .Watt, İbn Mucahid'in bu girişimini mushaf yazısını iyileştirme sürecinin sonuçlarına dayandırmaktadır<sup>44</sup>. Ona göre mushaf yazısı, Miladi IX.asrın sonlarına doğru giderek kusursuz bir seviyeye ulaştınca bu durum, İbn Mucahid'in daha esaslı düzenlemeler yapmasına imkan vermişti<sup>45</sup>. Aslında yedi kıraat imamının yaşadığı dönemlerde pek

37 Bkz. es-Suyuti, A.g.e., I, 97

38. İbnu'l-Cezeri, A.g.e., I, 34; es-Suyuti, A.g.e., I, 97; Katip Çelebi, Keşfüzzunun an Esmâi'l-Kutubi ve'l-Funûn, İstanbul 1943, II, 1317; ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim, Menâhîlul-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Mısır, Tarihsiz, I, 416

39 Bkz. İbnu'l-Cezeri. A.g.e., I, 34

40 Bkz. İbnu'l-Cezeri, A.g.e., I, 34

41 Mekkî b. Ebî Tâlib,, el-İbâne an Meâni'l-Kirâat, Mektebetu'n-Nahdah, Mısır, Tarihsiz, s. 48; İbnu'l-Cezeri, A.g.e., I, 34; ez-Zerkeşi, Muhammed Bedruddin, el-Burhân fi Umûmi'l-Kur'ân, Beyrut, Tarihsiz, I, 330; ez-Zerkânî, A.g.e., I, 417

42 ez-Zerkeşi, A.g.e., I, 318

43 Bkz. İbnu'l-Cezeri, A.g.e., I, 36

44 Watt, M., Kur'an'a Giriş, Çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay. Ankara 1998, s. 62

45 Watt, M., A.g.e., s. 63

çok sayıda kıraat üstadı olduğunu biliyoruz<sup>46</sup>. Ebu Muhammed Mekkî, ilimlerin, kitaplarında yedi imamdan daha üstün yetmişin üzerinde imam kaydettiklerini ifade eder<sup>47</sup>. Sonraları bu yedi kıraata üç kıraat daha ilave edilerek sahih kabul edilen kıraatların sayısı on'a çıkarılmış olmaktadır. Ebu Nasr Ahmed b. Mesrur el-Bağdadi (ö.332/943)'nin el-Mufid fi'I-Aşr adlı eserini on kıraatın tespitiyle ilgili ilk çaba olarak görebiliriz<sup>48</sup>. el-Beğavi (ö.510), üç kıraatı ilave etmiştir ki bunlar, Ya'kub, Ebu Ca'fer ve Halef'in kıraatlarıdır<sup>49</sup>. On kıraatla ilgili önemli çalışmalardan biri de hiç şüphesiz İbnu'I-Cezerî (ö.833)'nin en-Neşr fi'I-Kıraati'I-Aşr'ıdır. Bu kıraatların dışında el-Hasen el-Basri (ö.110/817), İbn Muhaysin (ö. 123/740), Yahya b. el-Mubarek el-Yezidî (ö. 202/817) ve Ebu'I-Ferec Muhammed b. Ahmed eş-Şenebûzî (ö. 388/998) ye nispet edilen dört kıraat daha vardır<sup>50</sup> ki bunlar, şazz kıraat'lardan sayılmışlardır. ed-Dimyafî, İthâfu Fudalâi'I-Beşer fi'I-Kıraati'l Erbaa Aşar adlı eserinde bu dört kıraati, on kıraata ilave ederek on dört kıraatı bir araya getirmiştir.

### C. Kıraatlarda Sahihlik Sorunu

Kıraatları tespit eden âlimlerin kendi değerlendirmelerine göre sahih olanlarını toplama çabası içinde olduklarını kabul etmeliyiz. Mesela İbn Mucahid'in çabasının böyle bir çaba olduğunu, doğurduğu sonuçlar ve yol açtığı uygulamalarla anlamaktayız. Çünkü bu çaba belli ki yöneticilerce de benimsendiği için mahkeme kararıyla da desteklenmiştir<sup>51</sup>.

Kıraatların sahihliği konusunda Kur'an Tefsirleri'nin bir kısmındaki değerlendirme tarzı ile özel olarak kıraatla ilgili literatürdeki değerlendirme tarzlarının birbirlerine yakın olduğunu söyleyemeyiz. Tefsirlerde özellikle farklı kıraatlar arasında tercihler yapılırken yedi veya on kıraat çerçe-

46 İbnu'I-Cezeri, A.g.e., I, 42

47 Bkz. İbnu'I-Cezeri, A.g.e., I, 37

48 Bu bilgi, Arif Güneş 'in doktora tezinde el-Kastalanî'nin Letâifu'l-İşârât fi İlmi'I-Kıraat adlı eserine atfen yer almaktadır. Bkz. Güneş, Arif, Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri, Basılmamış doktora tezi, A.Ü.Sosyal Bilimler Enst., Ankara 1992, s. 21; el-Mufid'le ilgili kısa bilgi için bkz. İbnu'I-Cezerî, A.g.e., ss. 84-85

49 ez-Zerkeşî, A.g.e., I, 330; Güneş, Arif, A.g.doktora tezi, s. 22

50 Bkz. ez-Zerkanî, A.g.e., I, 417

51 Bkz. Watt. M., A.g.e., s. 63

vesinde bir değerlendirme yapmak yerine ilgili âyetteki farklı okuyuşlar değerlendirilmekte ve bir tercih durumu söz konusu olmaktadır<sup>52</sup>. Oysa kıraat literatüründe kıraatın kendisinden ziyade yedi, on veya on dört kıraat kavramları ön plana çıkmaktadır.

Kıraatlar arasında en rahat tercihlerde bulunan müfessir hiç şüphesiz Taberî'dir. O, kıraatları değerlendirirken sadece isnad durumuna, mushaf-lara<sup>53</sup> ve Arapçaya uygunluğuna<sup>54</sup> bakmakla kalmaz; aynı zamanda Kur'an'ın diğer âyetlerini<sup>55</sup>, sebab-i nüzûlü<sup>56</sup>, mantıksal tutarlılığı ve hatta tarihi<sup>57</sup> ve kültürü<sup>58</sup> bile bu konuda ölçüt olarak alır.

Diğer müfessirlerin de kıraatları anlam yönünden değerlendirdiklerini görmekteyiz. Bu ön tespitten sonra kıraat literatüründe kıraatların sıhhati konusunu ele alacağız.

### **1. Sahih Kıraatlar**

Kıraatların sahih olanını olmayanından ayırt etmek için ilk olarak genel bir kural koyanın Mekki b. Ebi Tâlib olduğu söylenmektedir.

Buna göre sahih bir kıraatın üç niteliğe sahip olması gerekir:

- 1- Hz.Peygamber'den sahih bir senedle rivayet edilmesi
- 2- Hz.Osman'ın mushafına takdîren de olsa uygun olması
- 3- Bir yönüyle de olsa Arapçanın gramer kurallarına uygun olması<sup>59</sup>

Önceleri kıraatların sahih ve şaz olanları belli imamlara isnad edilerek belirlenirken, Mekki b. Ebi Talib'den itibaren bu usul yerini söz konusu kurallara bırakmıştır<sup>60</sup>.

Sahih olarak nitelendirilen kıraatlar senedleri açısından mütevatir ve meşhur diye anılırlar. Genellikle yedi kıraat, mütevatir olarak kabul edilir-

52 Taberî'nin Câmiu'I-Beyân'ı bunun örnekleriyle doludur. Bkz. et-Taberî, Câmi, I, 459, III, 110, V, 330-331, VII, 119

53 Bkz. et-Taberî, Câmi, VI, 26-27.

54 Bkz. et-Taberî, Câmi, I, 437, II, 594, VII, 13

55 Bkz. et-Taberî, Câmi IV, 251

56 Bkz. et-Taberî, Câmi I, 534-535, III, 328-329, IV, 154, V, 226

57 Bkz. et-Taberî, Câmi, VII, 262

58 Bkz. et-Taberî, Câmi, VI, 28

59 Mekki b. Ebi Tâlib, A.g.e., s. 18; İbnu'I-Cezerî, A.g.e., I, 14; es-Suyûtî, A.g.e., I, 101; Subhi es-Sâlih, Mebâhis fi Ulûmi'I-Kur'ân, Beyrut, 1979, s. 255

60 Krş., Güneş, Arif, A.g.doktora tezi, s. 24

ken diğer üç kıraat (Ebu Ca'fer, Ya'kub ve Halefin kıraatları) meşhur olarak görülmüştür. İbnu'l-Cezerî, bu üç kıraatın da mütevatır olduğunu kabul etmektedir<sup>61</sup>. Kıraat alimleri, - bazı istisnaları bir yana- kıraatta tevatürü şart koşmuşlardır. Bu arada kıraatlarda tevatür olgusuna karşı çıkanlar da olmuştur. Bunlar arasında el-Haddad Halef el-Huseynî'ye göre, bir kıraat mütevatirse senedinin sahihliğine, Arapçaya ve mushafın yazısına uygunluğuna bakılmaksızın sahih kabul edilmesi gerekir<sup>62</sup>. Öte yandan Ebu Şâme, el-Murşidu'l-Veciz adlı eserinde yedi kıraat imamından nakledilen kıraatlar içerisinde üzerinde icma olunan, sahih kıraatlar olabileceği gibi şaz olanların da bulunabileceğini ifade eder<sup>63</sup>. Ona göre önemli olan kıraat için öngörülen üç şartın varolmasıdır.

Taberi de yedi veya on kıraat imamından nakledilen bazı kıraatları eleştirmiş ve başka okuyuşları daha doğru bulmuştur<sup>64</sup>.

## 2. Şaz Kıraatlar

Sahih bir senedi olmayan veya Arapçanın kurallarına aykırı olan yahut da Osman mushafının yazı şekline uygun olmayan kıraatlar, şaz kıraatlardır<sup>65</sup>. Kıraat alanında genellikle on kıraatın dışındaki okuyuşlar şaz kabul edilmişlerdir<sup>66</sup>.

## KAYNAKLAR

- Abdulfettah el-Kâdî, *el-Kirââtü 'Şâzze ve Tevcihuhâ min Lugati 'l-Arab*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, Tarihsiz
- Abdulvehhâb Hammûde, *el-Kirâât ve 'l-Lehecât*, Kahire 1948
- Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Beyrut, Tarihsiz
- el-Buhari, *el-Câmiu's-Sahîh*, Bulak Hicrî 1312
- el-Ceşyârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdûs, *Kitâbu 'l-Vuzerâ ve 'l-Kuttâb*, Kahire 1938.
- ed-Dimiyatî, Ahmed b. Muhammed, *İthâf-u Fudalâi 'l-Beşer fi 'l-Kirââti 'l-Erbau Aşer*; Yer yok, Tarihsiz.

61 Bkz. İbnu'l-Cezerî, A.g.e., s. 45

62 Güneş, Arif, A.g.doktora tezi, s. 26

63 Ebu Şâme, A.g.e., s. 173

64 Bkz. et-Taberî, A.g.e., I, 436, 478, 545, 573, III, 125, 132, 251, V, 60, 199

65 İbnu'l-Cezerî, A.g.e., I, 9, 45; ez-Zerkeşî, A.g.e., I, 331; er-Rafîî, A.g.e., s. 63

66 Bkz. İbnu'l-Cezerî, A.g.e., I, 9, 45



- Ebu Dâvûd**, *Sunen*, Kahire, 1952
- Ebu Şâme, Şihabuddin Abdurrahman**, *el-Murşidu'l-Veciz*, Tah. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, 2. baskı
- Gâzî Zâhid**, *en-Nahviyyûn ve'l-Kirâati'l-Kur'âniyye*, Mecelletu Âdâbi'l-Mustensuriyye, Sayı: 15, Bağdad 1987, ss. 105-151
- Güneş, Arif**, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, Basılmamış doktora tezi, A.Ü.Sosyal Bilimler Enst., Ankara 1992
- Hamidullah, Muhammed**, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Marmara Üni. İlah.Fak. Yayınları, İstanbul 1993
- el-Hatib el-Bağdâdî**, *Takyîdu'l-İlm*, Dâr-u İhyâi's-Sunneti'n-Nebeviyye 1974
- İbn Abdi Rabbih**, *el-lkdu'l-Ferid*, Kahire 1944
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed**, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, Kahire 1950
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman**, *el-Muhteseb fi Tebyîn-i Vucûhi Şevâzî'l-Kirâât*, Tah. Ali en-Necdî Nasîf ve Abdulhalim en-Neccâr, Sezgin Neşriyât 1986
- İbn Hişâm**, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, tah. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrut 1993, 4. Baskı.
- İbn Mlantzur, Cemaluddin Muhammed**, *Lisânu'l-Arabi'l-Muhît*, Dâr-u Lisâni'l-Arab, Beyrut 1970.
- Jeffery A.**, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leiden 1937
- Mukaddemetân fi ulûmi'l-Kur'an ve Humâ Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî ve Mukaddimetu'bnû Atiyye**, Kahire 1954.
- Kâtîp Çelebi**, *Keşfuzzunûn an Esmâi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, İstanbul 1943.
- Mekkî b. Ebî Tâlib**, *el-İbâne an Meâne an Meâni'l-Kirâât*, Mektebetu'n-Nahdah, Mısır, Tarihsiz.
- Memmedzade, Elçin**, *Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999.
- Muallim Naci**, *Lügat-ı Naci*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978.
- Musa Carullah**, *Tarihu'l-Kur'an ve'l-Mesân ve'l-Mesâhif*, Petersburg 1323.
- Muslim**, *es-Sahih*, Dâr-u İhyâi'l-Kutubi'l-arabiyye, Kahire 1955.
- En-Nesâî**, *Sunen*, Matbaatul-Halebî, Mısır 1964.
- Er-Rafîî, Mustafa Sâdık**, *I'câzu'l-Kur'an ve'l-Melâğatu'n-Nebeviyye*, Matbaatu'l-İstikameh, 1940.
- Es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed**, *Bustânu'l-Ârifin*, el-Matbaatu'l-Âmire, Tarihsiz.
- Sezgin, Fuad**, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya Çeviren: Mahmud Fehmi Hicazî, İdaretu's-Sekâfe ve'n-Neşr bi Câmîati'l-İmam Muhammed, Suudi Arabistan 1983.
- es-Sicistanî, Ebubekr Abdullah ibn Ebî Dâvûd**, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Kahire 1936
- Subhi es-Sâlih**, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1979
- es-Suyûtî, Celâluddin**, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 1978.

- Şemseddin Sami**, *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978.
- et-Taberî, Muhammed İbn Cerir**, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Beyrut, Tarihsiz  
*Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Kahire 1968
- et-Tehanevî, Muhammed Ali**, *Keşşâf-u Istilâhâtî'l-Funûn*, Beyrut, tarihsiz
- et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa**, *el-Câmiu's-Sahih*, Tah. Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetu'l-İslamiyye, tarihsiz.
- Watt, M.**, *Kur'ân'a Giriş*, Çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998.
- er-Zerkânî, Muhammed Abdulazim**, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, Tarihsiz.
- ez-Zerkeşî, Muhammed Bedruddin**, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Tarihsiz.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 35-65.

## Muhammed İqbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etkisi

*Mevlüt ALBAYRAK\**

### ABSTRACT

*This article argues that there is a similarity between Whitehead's and Iqbal's views. There is a general impression among Turkish thinkers that Islamic scholars did not know the western thought very well, either on a personal or a cultural level. But Iqbal knew western thought very well. According to M. Saaed, for example, "of about thirty-four western writers from whose works the Allama has quoted, as many as twenty-five were his contemporaries and among these one is to underline the names of Whitehead, Eddington, Wildon..." Really, Iqbal's work The Reconstruction of Religious Thought in Islam referred to and quoted from Whitehead's works, especially his cosmology and religious understanding.*

*My purpose is to prove the influence of Whitehead's views on Iqbal's thoughts. In this study I concentrate upon their doctrines of God and creativity. When Iqbal talks of God's nature and his attributes, he uses many different expressions, like Whitehead. According to Iqbal, God is an Ego, an ultimate Ego, an All-Inclusive Self... Whitehead also accepts these concepts. Thus, first, both seem to regard the doctrine of God to be the central dogma of religious life. Second, the problem of God is that religious question to which Whitehead and Iqbal give fullest attention in their philosophy.*

---

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fak. Din Felsefesi Öğretim Üyesi.

*Key Words: Whitehead, Iqbal, God's Infinity, God and Creativity, Religious solitariness.*

İslam dünyasının son dönemde yetiştirdiği en büyük düşünürlerden biri olan Muhammed İkbal (1873-1938), bütüncül bir yaklaşımla İslam düşüncesinin içinde bulunduğu fikirsel kaosa çok farklı ve yeni çözüm yolları göstermesiyle dikkat çekmektedir. İkbal, özellikle *The Reconstruction of Religious Thought In Islam* isimli çalışmasında kendi bağlı olduğu medeniyetin temsilcilerinden ve batılı bir çok düşünürden iktibaslar yapmıştır. Miskeveyh (1030) 'den Mevlana (1273) 'ya, İbn Rüşd (1198) 'den Fahreddin Razi (1210) 'ye, Tevfik Fikret (1915) 'den Ziya Gökalp (1924) 'e kadar daha bir çok Müslüman düşünürden iktibas yapan İkbal, batı düşünürlerinden de Bergson (1941), W. James (1910), Whitehead (1947), Hocking (1966) gibi ünlü isimlerden alıntılar yapmıştır. <sup>1</sup> Bununla beraber İkbal'in en çok iktibas yaptığı diğer bir kaynak, Kur'an'dır. M. Saeed Sheikh'in de ifade ettiği gibi *Reconstruction* 'da en fazla referans Kur'an'a yapılmıştır. <sup>2</sup> Charles Hartshorne (1893- yaşıyor) 'un İkbal için Müslüman panentheist kavramını kullanması da, onun (İkbal'in) sadece Whitehead ve benzeri batılı filozoflara dayanarak konuşmadığını göstermek için olsa gerektir. Çünkü İkbal, Hartshorne'un da ifade ettiği gibi Kur'an da dahil geleneksel İslami kaynaklara defalarca atıfta bulunur. <sup>3</sup>

Biz bu çalışmada, özellikle süreç felsefesine büyük bir hız kazandıran Whitehead'in, İkbal'in Din Felsefesi üzerindeki bazı etkilerine dikkat çekmeye çalışacağız. Bununla yapmak istediğimiz, İkbal'in Din Felsefesinin tamamen Whitehead'in süreç felsefesine dayandığı iddiasını ortaya koymak değildir. *Reconstruction* 'dan anladığımız kadar, İkbal'in üzerinde durduğu bir çok konu daha önce İslam düşünürleri tarafından tartışılmıştır. Biz geçmiş kaynakları başka çalışmalara bırakarak yalnızca Whitehead'i temel aldık. Bundaki amacımız ise, Müslüman din felsefesi araştırmacıları ola-

1 Ayrıntılı bilgi için bkz., Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*, ed., M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986 (R) 'ye editör'ün yazmış olduğu giriş, s. vi-vii.

2 Editör'ün Girişi, s. v.

3 Charles Hartshorne-William Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago and London 1969, s. 294 (PSG).

rak çağdaş düşünürlerin fikirlerine eğilmek, dinlerin, özellikle de Müslümanların yaşadığı şoktan kurtulmasının yollarını aramaktır.

Çalışmamız üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde, dinsel bilgi ile felsefi ve bilimsel bilgi arasındaki ilişki ve metot sorunu ele alınacaktır. Burada İkbâl'in Din-Felsefe ve Bilim arasındaki ilişkiye bakışında Whitehead'in bilimsel yaklaşımının etkilerini göstermeye çalışacağız. İkinci bölüm, her iki filozofun Tanrı anlayışlarını ve bu anlayıştan hareketle Tanrı-evren ilişkisini incelemektedir. Son bölümde ise, her iki düşünürün yaratma kavramına verdikleri anlam ele alınmaktadır.

### i. Dinsel Bilgide Metot Sorunu

İkbâl'in amacı, İslam dünyasının içine düşmüş olduğu fikrîsel kaostan nasıl kurtulabileceğinin yolunu/yollarını aramaktır. Bu arayışta o iki aşamalı bir metot geliştirir. Birinci aşamada bütün İslam düşüncesini yeniden ele almak. İkinci aşamada geçmişle ilişkisini kesmeden, geçmiş düşünürlerle ters düşülmesine rağmen, modern bilimin ışığında hareket etmek.<sup>4</sup>

İkbâl, yeni arayışların kaçınılmaz olduğunu, Einstein (1955) 'in teorisinin evrenle ilgili yeni bakış açıları getirdiğini ve hem din, hem de felsefenin ortak problemlerine bakmanın yeni metotlarını açtığını savunur. Bu nedenle, "*Asya ve Afrika'daki genç Müslüman neslin*", diyor İkbâl, "*inançlarında canlı ve yeni yorumlar getirme isteklerine hayret edilmemelidir.*"<sup>5</sup> Ona göre yapılması gereken İslam düşüncesinin temellerine bakmaktır. Bu bakış eleştirel bir bakıştır. Diğer bir ifadeyle, geçmiş bir itikat konusundan çok bir bilgi konusudur. Whitehead'in *Religion in the Making*'de yapmaya çalıştığını İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*'daki konferanslarda yapmaktadır. Bir tesadüf olsa gerek, Whitehead'in adı geçen eseri de konferanslardan meydana gelmektedir. Her iki filozofa göre de din ile ilgili problem, tecrübeye önem verilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bizim verilerimiz kendimizin de içinde bulunduğu bil-fiil dünyadır. Bu bil-fiil dünya, kendini, bizim mevcut tecrübemizin dış görünüşündeki gözlemlere göre sergiler. Bu mevcut tecrübemizin açıklanması, herhangi bir düşünce için geçerli tek hükümdür.<sup>6</sup>

4 R, s. 78.

5 R, s. 6.

6 PR, s. 6.

Whitehead'i bu sonuca götüren modern fizikteki gelişmelerdir. Klasik fiziğin kendi temellerini eleştirmesi, İkbâl için de hareket noktası olmuştur.<sup>7</sup> Klasik fizik için geçerli olan eleştiri, klasik dinsel düşünce için de geçerlidir. İkbâl'in metot olarak kabul ettiği ilke, böyle bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

İkbâl'in dinsel bilgi için kabul ettiği bu metot, Whitehead'in *Religion in the Making*'in önsözüne yazdığı cümlelerle tamamen benzerlik göstermektedir.

“... bilime uyguladığım düşünce çizgisi, (*Science and the Modern world* ismiyle yayınlanmıştır) burada dine uygulanmıştır. Bu iki kitap birbirinden bağımsızdır, ancak bu kitapların farklı uygulamalarda, düşüncenin aynı yolunu göstererek, bir dereceye kadar birbirlerini tamamlamaları kaçınılmazdır.”<sup>8</sup>

Bütün bu açıklamaların ışığında hem Whitehead'in, hem de İkbâl'in tecrübeye büyük önem verdiklerini görmekteyiz. Tecrübeye “yorumlama” (interpretation) ana kavramdır. Whitehead için de ikbal için de “yorumlama” kavramının önemi açıktır. İkbâl, “tabiat bir yorumlamadır,”<sup>9</sup> derken, Whitehead, “yorumlama kavramıyla bizim şuurunda olduğumuz her şeyin, yani neşelenme, algılama, irade etme, düşünme gibi genel şemanın tikel bir örneğinin özelliğine sahip olunmasını” kastetmektedir.<sup>10</sup> Yorumlama, entelektüel bir bilginin sonucu değildir. Whitehead'e göre davranışlarımız, zihnimizin durumu, davranış kalıplarımız, dahası her şey, yorumlamanın içine girer.<sup>11</sup> Her iki düşünür için de veriler, ifade ettiğimiz gibi, bizlerin de içinde bulunduğu bil-fiil dünyadır. Dünya, bizim öncelik isteyen tecrübelemimizin konusunun biçimini gözlemlemeyle kendini ortaya koyar. Öncelik isteyen tecrübenin açıklanması, herhangi bir düşünce için tek gerçektir. Düşünce için başlama noktası, bu tecrübenin analitik gözlemidir. Ancak insan, tecrübenin komple bir analizi için bazen farkında olmaz. Alışkanlıklara bağlı olarak farklı metotlarla gözlemlerde bulunur. Gözlemin kolaylı-

7 R, s. xxi-xxii.

8 A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, Önsöz, Macmillan Company, New York 1926 (RM).

9 R, s. 45.

10 A. N. Whitehead, *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, s. 4, The Macmillan Company, New York 1967 (PR).

11 A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 279, The Macmillan Company, 1933 (AI).

ğı, gözlemlenen objenin var olduğu, bazen de yok olduğu zaman ortaya çıkar.<sup>12</sup> Buna göre düşünce sadece gözümüzün önünde var olanla sınırlı değildir. Düşüncenin temel olarak sınırlı olduğu fikrini İkbâl de kabul etmez. Mahiyet açısından düşünce statik değil, dinamiktir ve bir tohum gibi, zamanda içsel sonsuzluğu ortaya koyar. İkbâl, düşünce ile seri zaman arasında organik bir bağ olduğunu kabul ederek, zamanın gerçekliği karşısında akıp giden dünyada düşünceler gelişerek devam ederler.<sup>13</sup> İkbâl'i düşüncenin sonsuzluğu fikrine götüren bilimsel düşüncenin ilerlemesidir. Çağdaş Fransız filozof, Louis Rougier'in ifadesini kullanan İkbâl'e göre "akılla ilgili kavrayışımız değişime uğramıştır."<sup>14</sup> Diğer bir ifadeyle tecrübe dünyamızda yaşadığımız değişim ve kavrayış bunda etkili olmuştur. Düşünce ve varlığın mutlak olarak bir olması gerektiği<sup>15</sup> ilkesine dayanan bu anlayış, bize yeni ufuklar açmaktadır. Aynı zamanda bu anlayış bizi, düşüncenin organik bir bütün olduğu sonucuna götürür. Organik bir gelişme olarak hayatın akıp-gitmesi, kendi çeşitli safhalarının ilerlemeci bir sentezini içerir. Bu sentez olmaksızın hayatın akışı, organik gelişmeyi sergileyemez.<sup>16</sup> Çünkü tecrübe zamanda ortaya çıkmaktadır ve kendini üç safhada ortaya koymaktadır: Madde safhası, hayat ve zihin veya şuur safhası.<sup>17</sup>

İkbâl, eski madde teorisinin yanlış olduğunu Whitehead'e dayanarak açıklamaktadır. Eski teoriye göre renkler, sesler vs. sadece subjektif ifadelerdir ve tabiatın bir parçasını oluşturmazlar. Whitehead'e göre bu teori, tabiatı bir yanıyla "rüya"ya, diğer yanıyla "tahmin"e indirgemektedir.<sup>18</sup> Whitehead, maddenin cansız ve hareketsiz olmadığı ilkesinden hareketle, tabiatı statik değil, aksine sürekli yaratıcı akış özelliğine sahip olaylar (event-s) yapısı olarak kabul eder. Maddenin cansız ve hareketsiz olduğu ile ilgili

12 PR, s. 6-7.

13 R, s. 4-5.

14 R, s. 6., Notlar ve Referanslar, s. 159, 18. Not.

15 R, s. 25.

16 R, s. 42.

17 R, s. 26.

18 R, s. 27. Bu Whitehead'in, "Newtoncu fiziğin yerleşik maddi bedenler" ile Hume'un "salt duygular" dikotomisine dayanan "tabiatın ikiye bölündüğü teori" (theory of bifurcation of Nature) dediği şeydir. Bu teoriye göre tabiat, iki farklı veya birbirinden ayrı kısımlara ayrılmıştır. Whitehead, bifurcation teorisini ret eder. Ona göre gün batımının kızılığ, moleküllerin titreşimleri kadar tabiatın bir parçasıdır. Bilim adamı, tabiatla ilgili tutarlı bir kavrama sahip olmak zorundaysa, "fizik bir ilave olarak" kızılığ yok sayamaz. Bkz., R, Notlar ve Referanslar, s. 162, 8. Not.

bu yanlış anlayışın temelinde Newton (1727) bulunmaktadır. Ona göre Newton'un madde tanımlaması, zamanı maddeden soyutlamıştır.<sup>19</sup> Halbuki zamandan ayrı, amaç, umut, korku, enerji gibi özelliklerin hiçbir anlamı olmaz. Ona göre şayet tarih, hiçbir sürece dahil değilse, var olan her şey, katı bir yapı olarak kalacaktır. Bu anlamda hayat ve hareketin de bir anlamı olmayacaktır. Aynı şekilde mekandan ayrı hiçbir tamamlama gerçekleşmeyecektir. Zaman ve mekan evrenin reelliğini ifade eder.<sup>20</sup> Bu anlamda her iki düşünür için de olaylar kavramı önem kazanmaktadır. Bu konuyu aşağıda ele alacağız.

İkbal, Einstein'ın nazariyesinin varlıkların yapısıyla ilgilenmesine rağmen, varlıkların mutlak yapısına ışık tutamadığına dikkat çeker. Bu teorisinin felsefi değeri, materyalizme giden yolu reddetmiş olmasında yatmaktadır. Modern rölativite fiziğine göre "cevher" değişebilir durumlarla ilgili sürekli bir şey değil, birbiriyle ilişkili olaylar sistemi olarak kabul edilir. Whitehead'in teorisine göre madde kavramı, "organizm" kavramıyla yer değiştirmiştir.

Einstein'ın teorisinin ikinci yönü, mekânın maddeye bağlı olması ilkesidir. Buna göre evren sonsuz bir mekânda bir çeşit ada değildir. Sonludur, fakat sınırsızdır. Onun ötesinde boş bir mekân yoktur. Bu noktada zamanla ilgili büyük bir problem doğmaktadır. Özgür yaratıcı hareket olarak zamanın, bu teoriye göre hiçbir anlamı yoktur. Zaman geçmez, olaylar meydana gelmez. Biz sadece onlarla karşılaşırız.<sup>21</sup> İkbal, bu konuda, Whitehead'in rölativite teorisinin Müslümanlar açısından, Einstein'ın teorisinden daha uygun olduğunu iddia eder.<sup>22</sup> Çünkü Whitehead'e göre evren, "cam bir kutu içinde türleri ile birlikte bulunan bir müze değildir"<sup>23</sup>.

İkbal'e göre zamanı gerçek olarak kabul ettiğimizde Realite'nin evren ile olan ilişkisini daha rahat açıklayabiliriz:

*"Zaman bir gerçekse ve şuurlu tecrübeyi bir aldanma haline koyan birbirine benzer anların sadece bir tekrarı değilse, Realite'nin hayatındaki her bir an, mutlak olarak yeni (novel) ve önceden"*

19 A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, s. 88, The Free Press, New York 1966 (MT).

20 MT, s. 101-102.

21 R, s. 28-31.

22 R, s. 106.

23 MT, s. 90.



*belirlenemeyen durumları doğuran orijinal kaynaktır. Kur'an bu durumu, "her an bir iş ile meşgul olduğu" ifadesiyle açıklar.<sup>24</sup>*

Whitehead'in felsefesinde ifade ettiğimiz gibi, tecrübe asıldır. "Sujele-  
rin tecrübesinden ayrı hiçbir şey yoktur."<sup>25</sup> Diğer bir ifadeyle bütün evren,  
sujenin tecrübelerinin analizinde ortaya çıkan unsurlardan ibarettir. Süreç  
de bu tecrübenin oluşumudur.<sup>26</sup> Böyle bir tecrübe anlayışı, zaman ve me-  
kanda var olan bir tecrübedir. Ancak bu tecrübe anlari, ne zamansal ne de  
mekansal olarak matematik noktalaridir. Çalışmamızın bütünlüğü içinde,  
zaman konusuna, Tanrı-evren ilişkisini işlerken tekrar döneceğiz.

Gerek İkal'in gerekse Whitehead'in tecrübeye önem verme konusun-  
daki kaynaklarından biri dinsel kaynaklardır. "Vahyin sadeliği, kendi ilk  
anlatımından cevap veren bir tecrübeye girer,"<sup>27</sup> diyor Whitehead.

Tecrübenin bize öğrettiği bu gerçekliği dinsel bilgiye nasıl uygulayabi-  
liriz? İkal'e göre dinsel bilgi (religious knowledge), bilimsel forma (sci-  
entific form) ihtiyaç duyar.<sup>28</sup> Ona göre İslam'ın anlamını doğru bir şekilde  
kavrayabilmek için bilim ve felsefedeki çağdaş gelişmelere baş vurnak  
gerekmektedir. Saeed'in de ifade ettiği gibi, İkal *Reconstruction*'u "*bilim  
ve felsefedeki gelişmelere göre yazmıştır.*"<sup>29</sup> İslam'da dinsel tecrübenin  
oluşumunda "somut düşünce alışkanlıklarının" öneminden bahseden İkal-  
bal, daha sonraki dönemlerde bu alışkanlığın kaybolduğunu iddia etmekte-  
dir. Bu kayboluşun temelinde, "modern düşünce" ve "tecrübe"den ilham  
almamanın etkisi büyüktür.<sup>30</sup>

Whitehead'in diliyle söylersek, somut realite, "bireysel tecrübe süreci-  
nin başlama noktasıdır."<sup>31</sup> Mesela ona göre İsa, dilin sahip olduğu en dü-  
şük soyutlamayla konuşmuş<sup>32</sup> ve somut tecrübeye önem vermiştir. İkal'e  
göre ise, bizzat Kur'an tecrübeye önem vermektedir.<sup>33</sup>

24 R, s. 40; Rahmân: 55/29.

25 PR, s. 254.

26 PR, s. 252.

27 RM, s. 133.

28 R, s. xxi.

29 Editör'ün Girişi, s. xiv.; Krş. R, s. 7.

30 R, s. xxi.

31 MT, s. 125.

32 RM, s. 56.

33 R, s. 11.

Her iki filozof için de, somut tecrübeden uzaklaşmanın temelinde Grek felsefesi, özellikle de Sokrates ve Platon bulunmaktadır. Whitehead, "Hıristiyanlık hızlı bir şekilde insan ruhuyla ilgili Platonik öğretiyi benimsemiştir"<sup>34</sup> derken, İktbal, Sokrates ve Platon'un insanla ilgili düşünceleri ve sadece ona odaklanmaları, daha sonra bu filozoflardan etkilenen Müslüman düşünürleri somut tabiattaki varlıkları incelemekten uzaklaştırmaya yetti, diyor.<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi, her iki filozof da, tecrübe kavramından yola çıkmakta ve böylece gerçekçi bir anlayışı savunmaktadırlar. Her iki düşünür de, düşüncenin, duygu, ümit, gaye ve idealin bir birlik oluşturduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>36</sup>

Whitehead ve İktbal'in sistemlerinde diğer önemli bir kavram da olay (event) kavramıdır. Olay kavramı, hayatın bütünlüğünü anlamak açısından her iki düşünür için de temeldir. Whitehead'in felsefesinde, her şey **olay**'dir. Bu nokta da **her şey** ifadesinin altını çizmek gerekmektedir. Çünkü olay, ne çeşit olursa olsun, süreç düşüncesinde çok önemlidir. Her şeyin içerisine bir sandalye, bir masa, bir futbol topu da girer. Çünkü masa, masa haline gelinceye kadar uzun bir süreçten geçmektedir. Diğer bir ifadeyle, o masa halini almaya kadar çok değişik serüvenler yaşar ve bu da belli bir zaman dilimi içerisinde olur. Yaratıcı süreç, bir yerde saplanıp kalmamıza izin vermemektedir. Şu anda var olan bir olay, daha sonra başka bir olay olmaktadır. Evrenin dinamik yapısı bunu gerektirmektedir. Bu felsefede, diğer olaylardan izole edilmiş hiçbir durum yoktur. Gerçeklik baştan başa birlikteliktir.<sup>37</sup> Olay, bir zaman süresi boyunca bir mekanın hacmidir. Bu tanım, fizikteki mekan-zaman noktası veya sıradan bir otomobil kazası anlamında kullanılmamıştır. Birincisinin aksine olaylar, mekan ve zamanda yayılmıştır. İkincisinin aksine ise olaylar, hem mekan hem de zamanda belirli sınırlara sahiptir. Olaylar yayılmış olmalarına rağmen, sonsuz olarak daha küçük olaylara bölünebilirler.<sup>38</sup> İktbal'e göre de eşya birer olaydır

34 AI, s. 18.

35 R, s. 3.

36 Mehmet Aydın, "İktbal'in Felsefesinde İnsan", s. 87, AÜİFD, XXIX, Ankara 1987.

37 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 174, The Free Press, New York 1967 (SMW).

38 Bowman L. Clarke, "God As Process in Whitehead", s. 173, In *God and Temporality*, ed., Bowman L. Clarke-Eugene T. Long, Paragon House Publishers, New York 1984.

ve tabiatın akıp-gitmesi bu olayların varlığıyla ilgilidir. Ona göre beden, mutlak bir boşlukta duran bir şey değil, olaylar ve fiiller sistemidir. Şeyler denilen tabiatın sürekliliğindeki olaylardır.<sup>39</sup> Bu ise bir ayrılıktan değil, her şeyin birbiriyle olan ilişkisinden söz etmemizi gerekli kılar. Olaylar sistemi içinde bu evrende her şey bir birliktelik sunmaktadır.

“Sizin yaratılmanız ve tekrar diriltilmeniz, bir tek ruhun (soul) yaratılması ve diriltilmesi gibidir” (31/28) âyetini örnek alan İkbâl, bu âyeti, bir çeşit biyolojik birliğin canlı tecrübesi olarak değerlendirir.

Din, felsefe ve bilim, Mutlak Realite’ye giden yolda olaylar dünyasındaki tecrübenin kavranmasına dikkat çeken alanlardır.

*“Bilim sahasında tecrübenin anlamı, hakikatin dış davranışını anlamaya çalışır. Din alanında ise, tecrübeyi bir çeşit hakikatin temsilcisi olarak alırız. Bilimsel ve dinsel süreç, bir anlamda birbirine paraleldir. Her ikisi de aynı dünyanın ayrı ayrı ifadeleridir. Aralarındaki tek fark, bilimsel süreçte ego’nun görüş açısı kendine aitken, dinsel süreçte ego, rekabet halindeki eğilimlerini bir araya toplar ve kendi tecrübesinin bir çeşit terkiibine dayalı değişimiyle sonuçlanan tek kuşatıcı tutumu geliştirir. Her ikisi de kendi alanlarında tecrübenin temizlenmesine (purification) yöneliktir.”<sup>40</sup>*

Whitehead’e göre dünya, sürekli hareket halinde olan ve sürekli gelişen, değişen bir olaylar yapısıdır. Bütün realite, bir oluş süreci içerisinde dir. Hayat, ya da bütün, zamanın geçmesi ile değişen bir akıp-gitmeden ibarettir. Var olan her şey, bu akıp-gitmeyi paylaşmaktadır<sup>41</sup>. Din de bu oluş süreci içerisinde, hayatın bir parçası olarak yer alır. Bu anlamda din, günlük hayatın dışında, ya da ondan tamamen ayrı bir alan olarak ele alınmaz<sup>42</sup>. Böyle bir sonuca ulaşmamızda öncelikle, hayata nasıl baktığımız sorusunun cevabı yatmaktadır. Whitehead’e göre hayat “kendini, başka şeylere bağlayan dışsal bir gerçek olmaktan önce kendi için var olan içsel bir gerçek olarak sunar. Dışsal hayatın sergilenişi sınırlıdır, ancak bu hayat kendi nihai niteliğini, varlığını kendi kendine gerçekleştiği içsel hayattan

39 R, s. 27, 41.

40 R, s. 155.

41 SMW, s. 145.

42 Brennan Hill, “Alfred North Whitehead’s Approach To Education: Its Value For Religious Education”, Religious Education, Winter 90, Vol. 85 Issue 1, erişim: (... /fultext.asp?resultSetId=R00000002&hitNum=23&boolean Term=alfred%20north%20White 14. 07. 2000).

alır"<sup>43</sup>. Bunun sonucu hayatın bir bütün olarak kabul edilmesidir. Çünkü bizler birer inanan olarak aynı zamanda, içsel dünyamızdan kaynaklanan bir realiteyle bilim yapmakta, sanat eserleri meydana getirmekteyiz. Bu anlayış, hayatın çok yönlülüğünü kavramak demektir. Whitehead'in ifade-  
siyle din, "akıp-giden dünyada insan hayatındaki diğer faktörlerle birleşen"<sup>44</sup>, hayatın bütün içindeki bir parçasıdır.

İkbal, Whitehead'in yaptığı açıklamaya benzer sorularla *Reconstruction*'un ilk bölümüne başlar:

*"İçinde yaşamakta olduğumuz evrenin özelliği ve genel yapısı nedir? Bu evrenin yapısında sürekli bir unsur var mıdır? Biz, evrenle ne gibi bir ilişki içindeyiz? Bu evrende bizim işgal ettiğimiz yerimiz neresidir ve işgal ettiğimiz yere uygun olan davranış çeşidi nedir?"<sup>45</sup>*

İkbal'e göre din ve felsefe bu soruları sormakta ve kendi yapıları içinde cevaplamaktadırlar. İkbal, Öncelikle din ve felsefe arasındaki farka dikkat çeker. Temel soru şudur: "Felsefenin rasyonel metodunu dine uygulamak tamamen mümkün müdür?" İkbal'e göre felsefenin ruhu, özgür araştırmadır. Onun görevi, insan düşüncesinin gizli yerleriyle ilgili eleştirel olmayan varsayımlarıyla yüzleşmektir. Bu yüzleşmenin sonunda felsefe, ya inkarda kalır, ya da salt aklın Mutlak Realite'ye ulaşmada yetersiz olduğunu kabul eder. Diğer taraftan dinin özü, imandır. İkbal, din için salt iman ilkesini kabul edince, yukarıdaki söylemiyle çelişmekte midir? O, büyük İslam mutasavvıf şair ve düşünürü Attar (v. 1220) 'dan şu dizeleri aktarır.

*"Akıl, insanın canlı yaşayan kalbini öldürür ve içindeki gözle görülmeyen hayat zenginliğini yok eder."<sup>46</sup>*

İkbal, buradan hareketle salt akli reddetmiyor. Ona göre dinde düşünce (idea) nin hayati bir önemi vardır. Ona göre dinsel hayat, üç döneme ayrılır: "İman (faith), düşünce (thought) ve keşif ya da marifet (discovery)."<sup>47</sup> Bu nokta, İkbal'in Whitehead'in bu konuyla ilgili tasnifiyle benzeştiği di-

43 RM, s. 15.

44 RM, s. 133.

45 R, s. 1.

46 R, s. 1. Ayrıca bkz., R, Notlar ve Referanslar, s. 158.

47 R, s. 143.

ğer önemli bir noktadır. Whitehead, dinin ortaya çıkış dönemlerini dörde ayırır. Ona göre bu safhalar, ritüel, duygu, inanç ve aklileştirme safhalarıdır.<sup>48</sup>

Bu noktada, dinde duygunun yerini de vurgulamamız gerekmektedir. Whitehead, dinin ortaya çıkış safhalarından ikincisinin duygu olduğunu vurgular. Ritüelden sonra gelen bu safha, din için asıldır ve bir egonun, bir başka şeyin ya da bütünün bir duygusu vardır.<sup>49</sup> İktbal de, “*din, duyguyla başlamıştır. Ancak hiçbir zaman duygudan ibaret değildir ve sürekli olarak metafiziği aramıştır,*”<sup>50</sup> demektedir. Bu safhaların varlığı, her birinin ayrı bir şey olduğunu vurgulamak değil, birbiriyle iç içe olduğunu vurgulamak içindir. İktbal’in ifadesiyle söylesek, “*fikir (idea) ve kelime birbiri ardı sıra duygunun rahminden çıkar.*”<sup>51</sup> Bununla beraber, duygu dinsel tecrübeye yalnız değildir. “Dinsel tecrübe”, diyor İktbal, “*cognitif yönüyle birlikte duygu yönü ağır basan bir durumdur.*”<sup>52</sup>

İktbal’e göre inanç döneminde “*kayıtsız şartsız kabul söz konusudur*”. Ancak bir bireyin içsel inkişafı açısından bu durum yeterli değildir. İnanılan kaynakların akıl yoluyla iyice anlaşılması zorunludur. Bu ikinci dönemde dinsel hayat, kendi temelini bir çeşit metafizikte arar.<sup>53</sup> Birinci safhada hala toplumsal bir fenomen olan din, ancak bireyselliğe aklileştirme, yani düşünce safhasıyla geçer. Bu görüş tamamen Whitehead’in anlayışıyla benzeşmektedir. Ona göre din ilerleme kaynağı olabilmesi için inanç safhasından daha ilerilere gitmelidir. İnanç safhasında kalan bir din, “*ilerlemeye gereksinim duymaz.*”<sup>54</sup> Dinin rasyonel safhası, öncekinden ayrı ve tamamen farklı bir safha değildir. Düşünce safhasında din, daha önceden var olan dinsel formların tedrici bir transformasyonu olarak ortaya çıkar. “*Sonuç olarak eski formlar, artık yeni fikirleri kuşatamamaktadır,*”<sup>55</sup> diyor Whitehead. Yapılması gereken, modern dönemin gelişim sürecine uygun teoriler geliştirmekten geçer. İktbal, “*düşünce ve duygular dünyasındaki açılımla,*”<sup>56</sup> din kendisini yeniliklere daha rahat açabilir, diyor. İktbal’e göre

48 RM, s. 18 vd.

49 MT, s. 110.

50 R, s. 17.

51 R, s. 18.

52 R, s. 47.

53 R, s. 143.

54 RM, s. 27.

55 RM, s. 32.

56 R, s. 149.

günümüz Müslümanları düşünce ve duygularını sınırlandırmakla çevrelerini daraltmışlardır. Bugün yapılması gereken, dinin bir hayat tecrübesi olduğunu kavramaktır.

*“Daha geniş bir hayatı araştırma olarak din, tecrübedir ve bilimden (science) çok daha önce tecrübenin zorunluluğunu kendi temeli olarak kabul etmiştir. Buna göre din, insan şuurunu aydınlatan bir gayedir ve kendi tecrübe düzeyini eleştirme anlamında, Naturalizmden daha fazla dikkat sarf eder.”<sup>57</sup>*

Bu söylem, Whitehead’ın bilim için öngördüğü eleştirel yaklaşımın din için de geçerli olduğu tezine benzemektedir.<sup>58</sup> İktbal’in entelektüel test (intellectual test) den kastettiği de bu anlamdır.<sup>59</sup>

Whitehead’ın bilimsel metodu dine uygulamasındaki İktbal’le bu benzerliği, her iki düşünürün din tanımlarında da dikkat çekmektedir. İktbal, dinin özelliğinin insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek olduğu iddiasından hareketle Whitehead’i takip eder. “Karakteriniz”, diyor Whitehead, “inancınıza göre değişir. Bu özellik, hiç kimsenin kaçamayacağı temel dinsel hakikattir. Din, insanın içini temizleyen inanç gücüdür.”<sup>60</sup>

İktbal’in bu noktada kullandığı cümleleri tesadüfi değildir. O, Whitehead’ın dinle ilgili eseri *Religion in the Making*’de verdiği bir din tanımını *Reconstruction*’da kullanmaktadır.

*“Din öğretisel açıdan, samimiyetle benimsendiği ve içtenlikle kavrandığı takdirde (insanın) karakterini değiştirme gücüne sahip olan genel hakikatler sistemi olarak tanımlanabilir.”<sup>61</sup>*

İktbal, dinin bu anlamda rasyonel temele daha fazla ihtiyacı olduğunu savunur. Bu noktada Whitehead’dan “inancın çağları, rasyonalizmin çağlarıdır,”<sup>62</sup> cümlesini iktibas eder. Ancak İktbal’e göre inancı rasyonalize etmek, felsefenin din üzerinde üstünlüğünü kabul etmek anlamına gelmez. Din, hayatın bir bölümüne hapsedilmiş, diğer bir ifadeyle tek bir alana indirgenmiş bir şey değildir. “O, hem düşüncedir, hem hisdir (duygu), hem de

57 R, s. 143-44.

58 RM, Önsöz.

59 R, s. 21.

60 RM, s. 15.

61 R, s. 1.; RM, s. 15.

62 R, s. 2.; RM, s. 83

ameldir. Din, insanın bütün bir ifadesidir. Dinin evriminde felsefe aynı kökten gelmekte ve birbirlerini tamamlamaktadırlar. Felsefe realitenin ayrıntılarıyla ilgilenirken, din bütünü kavramaya çalışır. Din, Realite'nin ebediliğini, felsefe ise geçiciliğini ele alır. Biri gerçeğin tümünün varlığıyla mutlu olurken, felsefe belirli bir bölümünü gözler önüne sererek, bütünü incelemeyi hedefler. “*Karşılıklı olarak yeniden güçlü hale gelmek için*”, diyor İkbâl, “*her iki alan birbirine ihtiyaç duyar.*”<sup>63</sup>

Metot arama açısından bu son nokta çok önemlidir. Hem din, hem de felsefe eski parlak dönemlerine dönmek için bu dayanışmaya muhtaçtırlar. Whitehead'in de ifade ettiği gibi, din ve felsefe bunu göremediği için, bilim karşısında kendilerini yenileyememişler ve “*şok üstüne şok yaşamışlardır.*”<sup>64</sup>

Bu noktada, kastedilen din ve bilimin metotlarının tamamen bir ve aynı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Din, sebeplilik ilkesine dayanarak tabiatı açıklamaya çalışan fizik veya kimya değildir. Din, insan tecrübesinin (dinsel tecrübe) tamamen farklı bir alanı yorumlamayı hedefler. Dinsel tecrübenin verileri başka bir bilimin verilerine indirgenemez. Din, bilinden önce, dinsel hayatta somut tecrübenin zorunluluğunda ısrar eder. Bu özellik her iki alan arasında bir zıtlığın var olduğu sonucuna da götürülemez. Din ile bilim arasındaki zıtlık, birinin somut tecrübeye dayanmadığı, diğerrinin dayandığı noktasından kaynaklanmamaktadır. Din ve bilim, hareket olarak somut tecrübeyi arar. Zıtlık ise, bu tecrübe verilerini yanlış yorumlamaktan kaynaklanır. “Unutmamalıyız ki din, insan tecrübesinin özel bir çeşitliliğin gerçek anlamına ulaşmayı hedefler,”<sup>65</sup> diyor İkbâl. Bilim ve din arasındaki fark birbirlerine düşman olmayı değil, birlikte hayata bakmayı gerekli kılmaktadır. Whitehead'in söylemiyle ifade edersek bilim, “fiziksel fenomeni düzenlemek için gözlemlenen genel şartlarla ilgilenirken, din, ahlaki ve estetik yoğunluğuyla bütünü sarıp sarmalamıştır.”<sup>66</sup> Amaç, her iki alana birlikte bakmaktır.

Böyle bütüncül bir tecrübeden hareketle kurulacak metot, geçmişten de ilişkisini koparamaz. “Bir metot”, diyor Whitehead, “bir uçağın havalanması gibi olmalıdır. O belirli bir gözlemin merkezinden hareket eder. Daha

63 R, s. 2.

64 RM, s. 136-37.

65 R, s. 20.

66 SMW, s. 185.

sonra tasavvura dayalı genelliğin kesif olmayan havasında uçar ve tekrar gözlemi yenilemek için yere iner”<sup>67</sup>. Buna göre geçmiş, eleştirilirken, her iki düşünür için de, tamamen yok sayılan bir alan olarak görülmez.

Dinin birey açısından son gayesi Mutlak Realite’ye ulaşmaktır. “Benim ruhumun susuzluğu Tanrıyadır” âyetini iktibas eden Whitehead, din’in, ruhun özlemi olduğunu savunur.<sup>68</sup> Bunun için çıkış noktası dindarın bireysel tecrübesidir. “*Din*”, diyor Whitehead, “*bireyin yalnızlığında yapmış olduğu şeydir.*”<sup>69</sup> İktbal, yalnızlık halini, benliğin mahiyetinden hareketle ele alır. Ona göre bunun en büyük işareti, dinsel tecrübenin başkalarıyla paylaşılması durumunda ortaya çıkmasıdır. Gerçekte biz, diyor İktbal, günlük yaşantımızda bir bakıma yalnız yaşamaktayız. Bu durum, ego ya da benliğin mahiyetinin anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.<sup>70</sup> Bu anlamda da, ona göre din, bireyden hareket ederek topluma yönelir.<sup>71</sup> Diğer bir ifadeyle İktbal, bir şiirinde Whitehead’in aşağıda ifade edeceğimiz anlayışını paylaşır.

“Fert, saygısını toplumdan alır.

Toplum ise; düzen ve gücünü fertten alır.”<sup>72</sup> İktbal’in bu söylemi, Whitehead’in din anlayışıyla örtüşmektedir. Ona göre, “rasyonel din, özel olandan başlar, fakat genel olana doğru yayılır.”<sup>73</sup> “Birey toplumun şekil verenidir.”<sup>74</sup> Bu anlayışa göre “dinin konusu toplumda kişiliktir.”<sup>75</sup> Bu halin kazanılmasında akıl ve mantıki yön çok önemlidir.

Böyle bir iddia doğrudan hayattan kaçmayı değil, bizzat hayatı bir bütün olarak tecrübe etmeyi gerekli kılmaktadır. Din hayattan kaçmayı değil, onu anlamayı ve ona göre yaşamayı vurgular.<sup>76</sup> Çünkü din, “insanların kendilerinin de içinde buldukları evrene karşı daha geniş bir reaksiyondur.”<sup>77</sup> Bu özellik ise, bizim nasıl bir metot geliştirebileceğimiz noktasında yol

67 PR, s. 7.

68 RM, s. 83.

69 RM, s. 47.

70 R, s. 145.

71 R, s. 1.

72 Muhammed İktbal, *Benlik ve Toplum*, Çev. Ali Yüksel, Birleşik Yay., III. Baskı, İstanbul 1999, s. 98.

73 RM, s. 31.

74 RM, s. 85.

75 RM, s. 86.

76 R, s. 143.

77 RM, s. 41.



gösterici olmaktadır. Evreni tanımakla görevli insan, öncelikle ondaki şeylere isimler, yani kavramlar vermekle başlar. Kavram geliştirmek ise hayata ve evrene hakim olmak demektir.<sup>78</sup>

## ii. Tanrı'nın Mahiyeti ve Tanrı-Evren İlişkisi

Whitehead'in felsefesinde Tanrı, evrenin ruhudur ve bütün diğerlerinin tecrübesini değerli kılan Bir'dir. Bir olan bu Tanrı çift kutuplu bir mahiyete sahiptir: *Primordial Nature*, yani asli mahiyet ve *Consequent Nature*, yani oluşan mahiyet.

Tanrı'nın asli mahiyeti, onun sadece bir yönüdür. Tanrı'nın bu yönü "Mutlak" ve "değişmez"dir. O mutlak olarak "varlık" için, yani bütün gerçeklikler için temel bir yöndür. Bu yönüyle evrende düzeni sağlayan Tanrı, Whitehead'in ifadesiyle "zamansal olmayan bil-fiil şey" (non-temporal actual entity), yani asli bil-fiil şey'dir. Tanrı'nın asli mahiyeti, sürecin yaratıcı potansiyelinin temelini oluşturur.

Oluşan mahiyet ise, belirlenmemiş, eksik, oluşan, sonsuza değin devam edip giden, tamamen bil-fiil ve şuurcludur. Tanrı'nın sonsuza değin devam edip giden eksikliği, zamanın reel olması gerçeğine dayanır. Farklı bir ifadeyle bu anlayışı İkbâl'de göreceğiz. Aynı zamanda oluşan yönüyle Tanrı "her şeyi kuşatan" (all-inclusive) dir.

Tanrı'nın çift kutuplu bir tanımlama ile tasavvuru, Tanrı-evren arasındaki ilişkiyi kurmak için bulunmuş bir açıklamadır. Whitehead'e göre Tanrı ve evren birbirlerine muhtaçtırlar. Tanrı, fiziksel çokluğu arayan görüşün birliğini oluşturan bütün düşünüşün sonsuz kaynağıdır. Evren ise yetkin birliği arayan gerçeklikler olarak sonlu varlıkların çokluğudur. Her ikisi de statik bir tamlıkta değildir. Her ikisi de nihai metafizik esasın ve yenilik içindeki yaratıcı ilerlemenin (temponun) pençesindedir. Whitehead'in ifadesiyle Tanrı ve dünya, bir diğeri için yeniliğin vasıtasıdır. Tanrı-evren ilişkisini kurma anlamında Whitehead'in Tanrısı, büyük bir arkadaş, anlayan ve acıları paylaşan en büyük dosttur<sup>79</sup>.

İkbâl, Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatları hakkında konuşurken, Tanrı'da çift kutupluluktan bahsetmiyor. Ancak çift kutupluluğu çağrıştıracak imalarda

78 R, s. 10-11.

79 Ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Isparta 2000, s. 80 vd.

bulunuyor. Bununla beraber Tanrı ile ilgili olarak çok farklı ifadeler kullanılmaktadır. Onun ifadelerine göre Tanrı, “Ene” (Ego), “Mutlak Ene” (The Ultimate Ego), “Yetkin Ene” (Perfect Ego), “Tam Ene” (Absolute Ego), “Her şeyi kuşatan Ben” (all-Inclusive Self), “Yaratıcı Ben” (Creative self), “Mutlak Realite” (Ultimate Reality), “Etkin (Fail) Ben” (Efficient Ego) dir.<sup>80</sup> İkbâl, Mutlak Realiteyi, bir ego olarak kavramaktadır<sup>81</sup>. İkbâl, ego ve self kavramlarını sadece Tanrı için kullanmıyor. Ona göre her insan, hür bir ben’dir. Dünya da bir ben’dir. Tanrı ise Mutlak ben’dir. Olgu ve olayları anlayabilmek için ben’den yola çıkmak gerekmektedir<sup>82</sup>. Mutlak Realite’yi Ego olarak kabul eden İkbâl, Mutlak Ego’dan ancak egoların doğacağını kabul eder. Eylem ve düşüncenin özdeş olduğu Mutlak Ego’nun yaratıcı enerjisi ben-birlikleri (ego-unities) olarak işlev görür. Dünya, bütün ayrıntılarıyla, yani madde atomu dediğimiz mekanik hareketten insan bedenindeki özgür düşünce hareketine kadar, “Büyük Ben” (Great I am) ’in kendi görüntüsüdür (self-revelation). İlahi enerjinin her bir zerresi varlığın en düşük seviyesinde olsa bile, bir ben (ego) dir. Ancak benliğin ifadesinde dereceler vardır<sup>83</sup>. İkbâl’in “Büyük Ben”i, Kur’an’ın bir ifadesidir. “Şüphesiz ben Allah’ım” (inneni ene Allah)<sup>84</sup>, âyeti buna delildir. Bu noktadan hareketle İkbâl, zamanla benlik arasında bir ilişki kurar. Ona göre, “ne salt mekan ne de salt zaman, obje ve olayların çokluğunu açıklayabilir”<sup>85</sup>. İkbâl’e göre ancak bu çokluğu sürekli kalıcı bir ben sağlayabilir. Bu da Tanrıdır. Salt sürede var olmak, bir ben olmaktır ve ben olmak da “ben varım” diyebilmektir. “Ben varım” diyen gerçekten var olandır. Varlık aşamalarında bir şeyin yerini belirleyen işte bu benliğin sezgisinin derecesidir. Ancak bizim ben’imizle Tanrı’nın ben’liği arasında fark vardır. Tanrı’nın benliği, bağımsız, basit (elemental) ve mutlak<sup>86</sup>. Ona göre insanın “ben varım” demesi, onun iradesine bağlı değildir. Bu durum zat olan ile zat olmayan arasındaki farktan doğan bir

80 R, s. 38, 39, 40, 45, 47, 51, 52, 57, 62, 70, 75 ve değişik yerler.

81 R, s. 57.

82 Mehmet Aydın, a. g. m., s. 83.

83 R, s. 57.

84 Tâhâ: 20/14.

85 R, s. 44.

86 R, s. 44. İkbâl’in buradaki referansı Kur’an’dır: Tâhâ: 20/14.; Bkz R, Notlar ve Referanslar, s. 165, 37. Not.

şeydir. Bizim benliğimiz sınırlı ve bağımlıdır. “O’nun hiç bir benzeri yoktur”<sup>87</sup>, buna en açık işaretidir.

İkbal’e göre Tanrı, bir ferttir. Çünkü Tanrı’yı bir “Ben” olarak düşünmek, metafizik, dini ve ahlaki açıdan bir zarurettir. Eğer O, her şeyi ihata eden bir Ben olmasaydı, hayat şekilsiz bir akış olur ve düzenleyici birlikten mahrum kalırdı<sup>88</sup>. İkbal Tanrı’nın ferdiyetini kabul etmekle bir sıkıntının doğabileceğinin de farkındadır. İkbal, kendisine şu soruyu soruyor: “Ferdiet, sonluluğa işaret eder mi?”. Eğer Tanrı bir Ego ve bu anlamda fertse O’nu sonsuz olarak nasıl tasavvur edebiliriz? İkbal’e göre Tanrı, uzamsal sonsuzluk anlamında sonsuz olarak idrak edilemez. Zamansal ve manevi sonsuzluklar mutlak değildir.<sup>89</sup> İkbal modern bilimdeki gelişmelerden hareketle şu sonuca varıyor:

*“Modern bilime göre tabiat ne statik bir şey ne de boşlukta duran bir şeydir. Fakat birbirine bağlı olayların bir oluşumdur. Olayların karşılıklı ilişkisinden zaman ve mekan kavramları ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle mekan ve zaman, Mutlak Ego’nun yaratıcı*

87 Tanrı’nın bir fert olarak tanımlanması düşünce tarihinde çok eskilere dayanır. Tanrı’nın varlığının, insanın varlığıyla kıyaslanarak tanımlanması adeta bir zorunluluğun sonucu gibidir. Mesela, Nasır Ali Sirhindi, hayalinde yarattığı puta, Brahman ile konuşurken şöyle dedirtiyor:

“Sen beni kendi vücuduna, yüzüne göre yarattın  
Senden öte ne gördük?

İslam tasavvuf literatürü bu konuda büyük bir zenginliğe sahiptir. “Allah Adem’i kendi suretinde yarattı”. Burada suret kavramı iki farklı şekilde yorumlanmıştır. Birincisi, Adem’in kendi suretinde, diğeri ise Tanrı’nın kendi suretinde. İbn Arabi, Adem’i, insan-ı kâmil olarak kabul ediyor. Ona göre insan-ı kâmil, alemin ruhu ve zübdesidir. Bütün mevcudat onda toplanmıştır. İbn Arabi’nin kanaati ikinci şık üzerindedir. Tanrı hakkında konuşurken, kendi kavram ve terimlerimizle konuşmaktayız. Tanrı bizim dışımızda bir gayrı (deist anlamdaki gibi) olmadığı için, O’nun hakkındaki ifadelerimiz bizim kendi iç hayatımızın derinliklerinden çıkmaktadır. Biz kendi hayat tecrübemize dayanarak O’nun hakkında konuşabiliriz. Onun hakkında bir fert olarak konuşmamız O’nda bir eksiklik ve noksanlığa yol açmaz. Bununla beraber O’nun hakkında her ne konuşursak konuşalım kendi sınırlı bilgimizle olacağı için, O’nu tam olarak tanımlayamayız. Bu da bizim O’nun karşısındaki sınırlılığımızı göstermektedir. Bir şeyi sınırlı kavram ve terimlerle tanımlamak da o şeyi sınırlandırmaz. Hadis için bkz. Acluni, *Keşfu’l-Hafa*, I/379, 1215 nolu hadis; es-Suyuti, *Camius-Sağir*, I/532, 3928 nolu hadis.; İbn Arabi, *Fusus’ul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV/137. Geniş bilgi için bkz., M. Necmettin Bardakçı, *Keşfu’l-Hafa’da Tasavvufî Hadisler ve Değerlendirilmesi*, Doktorla Seminer çalışması, SDÜ., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 1996.

88 R., s. 48.; Ayrıca Bkz., Mehmet Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”, AÜİFD, XXVII, Ankara 1985, s. 64-5.

89 R., s. 51-52.

*aktivitesi üzerinde düşünülen yorumlamalardır. Zaman ve mekan Mutlak Ego'nun imkanlarıdır. Bunları bizim matematiksel mekan ve zaman kavramlarımızla kısmen realize edebiliriz. O'ndan öte ve O'nun yaratıcı aktivitesinden ayrı, diğer kişilere kıyasla O'nu sınırlandıran ne zaman, ne de mekan vardır. Bu açıdan Mutlak Ego, ne uzamsal sonsuzluk anlamında sonsuz, ne de sınırlı insan ego'su anlamında sonludur. Mutlak Ego'nun sonsuzluğu, O'nun yaratıcı aktivitesinin sonsuz iç imkanlarına dayanır ve evrende O'nun kısmi bir ifadesidir. Kısaca Tanrı'nın sonsuzluğu kapsamlı (extensive) değil, yoğun (intensive) dur.*"<sup>90</sup>

Tanrı'nın bir fert olarak kabulü O'nda, Whitehead ve Hartshorne'un anladığı anlamda bir değişime yol açar mı? Süreç felsefesinde Tanrı'nın asli mahiyeti tek, değişmeyen aktır. Oluşan yönüyle ise Tanrı değişiyordu. Acaba İktbal de böyle bir anlamdan hareketle Tanrı'da değişimi kabul etmekte midir? İktbal'e göre de Tanrı değişir. Ancak bu değişme, yetkinlikten yetkin olmayışa, ya da yetkin olmayıştan yetkinliğe doğru bir değişme değildir. Ona göre değişimi sadece bu şekilde anlama zorunluluğu yoktur. Çünkü biz, seri sürenin görünüşünün altında gerçek bir sürenin bulunduğunu görürüz. Mutlak Ego'nun hayatı, bir bakıma mutlak ve gerçek sürenin hayatı olduğu için, bunda değişikliğin varlığının değişen durumların bir serisi anlamına geldiği söylenemez. İktbal, Kur'an'dan iktibaslar yaparak kanaatini belirtmeye çalışıyor. Tanrı'da, "ne bir yorgunluğun ne de uyku ve uyusukluğun bulunmaması,"<sup>91</sup> sürekli yaratılış içinde bulunmasına işaret eder. İktbal'e göre Mutlak Ego'yu veya Ben'i değişmez olarak anlamak, O'nu hareketsiz, amaçsız bir tarafsızlık, tam bir hiç olarak kabul etmek demektir. Çünkü yaratıcı Ego için değişiklik denildiği zaman noksan veya eksiklikten kaynaklanan bir değişiklik olarak düşünülmemelidir. Yaratıcı varlık Aristotelesçi anlamda hareketsiz olamaz. O'nun mükemmelliği, kendi yaratıcı faaliyet kaynaklarının sonsuz olmasından ileri geliyor<sup>92</sup>.

İktbal'in Tanrı'yı bir Ego olarak kavramlandırmasının temelinde, Tanrı-evren ilişkisini açıklama isteği yatmaktadır. Çünkü İktbal'e göre Tanrı bu evrenin dışında Aristotelesçi anlamda hareketsiz bir varlık değildir. Mutlak Realite, insana şahdamarından daha yakındır. Bizler, İktbal'e göre, İlahi

90 R., s. 52.

91 Bakara: 2/255.

92 R., s. 47-48.

hayatın durmadan akan ırmağında inci taneleri gibi yaşamaktayız<sup>93</sup>. Diğer bir ifadeyle sürekli onunla birlikte hareket etmekteyiz.

İkbal'e göre evren, uzayda veya boşlukta duran bir maddeler yığını değildir. Aksine olayların bir terkididir ve böyle bir yapı "Mutlak Ben"e organik olarak bağlıdır. Bir analogi ile söylersek, evren ile Tanrı arasındaki ilişki, insanın kendi benliği ile olan ilişkisi gibidir. İkbal bu ilişkiye Kur'an'ın *Tanrı'nın davranışı* (habit of Allah) yani "*sünnetullah*" dediğini ifade ediyor. "Tabiatı bilmek, Tanrı'nın davranışını (God's Behaviour) bilmektir."<sup>94</sup> İkbal bu anlayışı, bir çeşit ibadet olarak kabul eder. Ona göre tabiatı bilimsel açıdan gözlemlene (scientific observation), insanı Realite'nin davranışı ile daha yakın bir temasa sokar ve böylece Realite'ye daha derin bir nüfuz için içsel kavrayışımızı keskinleştirir. "Tabiatı bilimsel olarak gözlemleyen kişi", diyor İkbal, "ibadet halindeki bir çeşit mistik araştırmacı gibidir."<sup>95</sup>

İkbal'in yukarıdaki analogisi, Whitehead'in Tanrı-evren ilişkisini açıklarken kullandığı analogileri hatırlatmaktadır. "Evrende olup-biten şeyler, gökler alemine ya da melekut alemi (heaven) ne, melekut aleminde olanlar da tekrar bu aleme geri dönmektedirler. Bu karşılıklı ilişki sebebiyle alemdeki sevgi, melekut alemine çıkmakta, melekut alemindeki sevgi de bu aleme taşmaktadır. Bu anlamda Tanrı en büyük arkadaştır."<sup>96</sup> Diğer bir ifade ile, "evrenin Tanrı'da içkin olduğunu söylemek de, Tanrı'nın evrende içkin olduğunu söylemek de doğrudur."<sup>97</sup> İkbal de "Mutlak Ego'nun tabiatla İçkin olduğunu"<sup>98</sup> kabul etmekle deizmden uzaklaşarak, Tanrı'nın evrenle ilişki içinde olduğunu vurgulamaktadır.

İkbal'e göre evren, yaşayan, hiç bir harici sınıra sahip olmayan daima gelişen bir organizmadır. Yaratıcı olan bu organik ben'in tek sınırı dahili-

93 R, s. 57-58.

94 R, s. 45.; İkbal'in misal olarak verdiği âyetlerden bazıları şunlardır: Ahzâb: 33/62; Fâtır: 35/43; Fetih: 48/ 23. Hartshorne, Tanrı'nın dünyayla olan ilişkisini insan zihninin bedenle olan ilişkisine benzetir. "Verili bir zihnin bedeni öyle bir şeydir ki, zihnin büyük bir kısmını doğrudan doğruya bildiği, kontrol ettiği ve onunla ilgili değişik acılar yaşadığı... bir dünyaya benzer. Tanrı da öyle bir zihindir ki, bütün şeylerle tam bir dostluk kurmaktan zevk alır ve bundan dolayı saf anlamda, beden yerine, bütün dünyaya sahiptir". John Williams, "*Amerikan Din Felsefesi*", M. Türkeri-M. Yıldız, tabula rasa-felsefe&teoloji, Sayı: 4, 2002, Isparta, s. 195.

95 R, s. 72-73.

96 PR, s. 532.

97 PR, s. 528.

98 R, s. 85.

dir, yani bütünü yaşatıp besleyen içkin bir ben (immanent self) dir.<sup>99</sup> İkbal gerçek sınırın Tanrı'ya kadar olduğunu<sup>100</sup> Kur'an'a dayanarak söylüyor. Bununla beraber İkbal, alemde olup bitenlerin Tanrı'nın hayatında bir zenginliğe yol açtığını açık bir şekilde söylemiyor. Ancak bu öğretiye uygun düşen bir anlatımı da ret etmiyor:

*“Bünyesinde benliğin nispeten kemale eriştiği insan, Tanrı'nın yaratıcı enerjisinin özünde hakiki bir yer işgal eder ve bu şekilde kendi çevresinde olan şeylerden daha fazla yüksek dereceye sahip olur. Tanrı'nın yaratıklarının hepsinin içinde insan, kendi yaratıcısının (Maker) yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde katılmaya kabiliyetlidir.”<sup>101</sup>*

Bu cümlelerden, İkbal'in Tanrı'nın hayatında bir zenginleşmeyi kastettiği sonucunu çıkarabilir miyiz? Hartshorne'a bakarsanız, böyle bir sonucu İkbal'in görüşlerinden çıkarmak mümkündür.<sup>102</sup> Burada dikkatimizi çeken İkbal'in kullandığı yaratıcı/yapıcı anlamındaki Maker kelimesidir. Süreççi düşünür ve Whitehead'in öğrencisi A. H. Johnson'a göre yapıcı olmak, onun klasik metafizikteki anlamda yaratıcı olmadığını göstermektedir. Whitehead'e göre Tanrı, yapıcı rolüyle, Aristotelesçi anlamda sadece maddeye şekil veren bir varlık olmaktadır. Evren ise, bütün formlar düzeninin bağlı olduğu Tanrı ve evrenin kendi yaratıkları tarafından yeni baştan belirlenen kendi değişen karakteriyle soyut formların ve yaratıcılığın tükenmez bitmez alanı olarak kalır.<sup>103</sup> İkbal, Whitehead'den farklı olarak evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Ancak bu yaratma, insanla birlikte devam etmektedir. Bu anlamda Maker kavramı fazla problematik görünmemektedir. Bu konuya yaratma ile ilgili bölümde işleyeceğimiz için asıl konumuz olan Tanrı'da zenginleşme ilkesine dönmek istiyorum. İkbal sadece yukarıdaki cümle ile yetinmemektedir. Başka bir yerde, *“Tanrı, kendi hayat, güç ve özgürlüğünün katılımcıları olarak”, diyor İkbal, “sonlu ego-ları seçmiştir.”<sup>104</sup>* Burada önemli olan bu katılımın Tanrı'da bir zenginleşmeye yol açıp açmadığıdır. Bu noktada birinci olarak, İkbal'in Eddington'-

99 R, s. 45.

100 Necm: 53/ 14.

101 R, s. 58.

102 PSG, s. 297.

103 A. H. Johnson, *“Whitehead As Teacher and Philosopher”*, 371, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1969, s. 29.; RM, s. 154.

104 R, s. 64.

dan iktibas ettiği, “insan aklının sürekliliği araması, fizik alemi yarattı”<sup>105</sup> cümlesini alırsak, aklın sürekliliği arayışında yarattığı fizik dünyanın sürekliliği, daha sürekli olan bir şeyde bulunur. Ben olarak idrak edilebilen bu daha sürekli şey, değişim ve süreklilik gibi iki zıt sıfatı tek başına bir araya getirir ve böylece hem sürekli, hem de değişebilir olur.<sup>106</sup> Bu cümle bizi, Tanrı’da bir zenginleşmenin yanında, onda bir çift kutupluluğun varlığını kabul etmeye götürmekte midir? sorusuna ulaştırmaktadır. Whitehead diyor ki, “Tanrı’dan ayrı hiçbir yenilik yoktur. Tanrı’nın kararından bil-fiil şeyde her ne doğarsa doğsun, kavramsal olarak ilk defa ortaya çıkar ve fiziksel dünyada aslını veya şeklini değiştirir.”<sup>107</sup> Bu cümlede, değişikliği yapan sadece Tanrı değil, evrende var olan her ne ise odur. Şayet Tanrı’da bir değişim söz konusu ise böyle bir sonucu çıkarmak doğru olacaktır. İktbal bu soruyu kendi kendine soruyor. Mutlak Ben’in değişime uğrayacağı söylenebilir mi? İnsan olarak bizler, diyor İktbal, fonksiyonel olarak bağımsız bir dünyevi sürece bağlıyız. Bildiğimiz tek hayat türü, arzu, arayış, başarı veya başarısızlık, yani durmadan bir durumdan başka bir duruma geçen bir değişikliklerdir. Bizim bakış açımızdan hayat değişimdir ve değişim de esas olarak yetkin değildir.

İktbal, İbn Hazm’ın “*Tanrının varlığının insan varlığıyla kıyaslanmaması gerektiği*” düşüncesinden hareketle şöyle dediğini nakleder: “Tanrı yaşayan bir varlık olarak tanımlanabilir. Bu ise, bizim hayat tecrübemize ve anlayışımıza göre değil, ancak Kur’an’da böyle ifade edildiği içindir”<sup>108</sup>. İktbal’e göre İbn Hazm, şuurulu tecrübenin ötesine gitmemiş, bu tür bir tecrübenin derinliğini görememiştir. İbn Hazm, hayatı seri halinde bir değişim olarak görmüştür. Şüphesiz, sürekli olan bir değişiklikte bir eksiklik, yetkinsizlik vardır. Bu görüş açısından değişime yaklaşırsak, İlahi yetkinlik ile İlahi hayatı uzlaştırma zorluğu başa çıkılmaz bir hal alır. İbn Hazm bunu hissetmiş ve Tanrı’nın yetkinliğini O’nun hayatına feda etmiştir. İktbal’e göre bu zorluğun başka bir çözüm yolu vardır. *Tam Ben* (Absolute Ego), bütün realitedir. Bu açıdan, Tanrı’nın yabancı bir evrene dışarıdan baktığı söylenemez. Tanrı’nın hayatının safhaları bütün olarak içten belir-

105 R, s. 53.

106 R, s. 53-54.

107 PR, s. 248.

108 R, s. 47.

leniyor. Bu nedenle değişim, yetkin olmayan bir halden yetkin bir hale veya yetkin bir halden yetkin olmayan bir hale hareket anlamında, açıkça O'nun hayatına uymaz. Bu anlamda değişim, hayatın tek yetkin formu da değildir.<sup>109</sup> İktbal buradan şu sonuca ulaşıyor: Seri sürenin görünüşünün altında gerçek bir süre daha vardır. Mutlak Ben, salt sürede vardır. Ancak bunda değişikliğin varlığının değişikliği anlaşılmalıdır. Kur'an'ın diliyle söylersek, diyor İktbal, Tanrı'ya ne yorgunluk dokunur,<sup>110</sup> ne de uyku ve uyuşukluk.<sup>111</sup> Ancak değişimin bu anlamında değişmez olarak Mutlak Ben'i kabul etmek, O'nu mutlak atalet, hareketsiz, amaçsız bir tarafsızlık, mutlak bir hiç olarak idrak etmektir. Yaratıcı Ben için değişim, yetkinsizlik anlamına gelmez. Yaratıcı Ben'in yetkinliği, Aristoteles'in tesirindeki İbn Hazm'ın düşündüğü gibi, mekanik olarak hareketsiz değildir. Tanrı'nın yetkinliği, O'nun yaratıcı aktivitesinin engin temelinde ve yaratıcı vizyonun sürekli olmasından kaynaklanır.<sup>112</sup> Tanrı'nın bu anlamda değiştiğini İktbal için söylemek doğrudur. Çünkü ona göre İlahi hayat, farklı hallerin sırayla ardı ardına geldiği bir değişme içinde değil, mahiyeti sürekli yaratma olan bir hakiki süre içindedir.<sup>113</sup>

İktbal'in, İbn Hazm'a dayanarak "Tanrı'nın yaşayan bir varlık" olduğunu iddia etmesi, süreççi düşünür J. Cobb'un bir yönüyle Tanrı'nın zamansal olmasını, yaşayan bir şahıs olarak kabul edilmesi gerektiği ilkesine benzemektedir. "Tanrı'yı zamansal olarak kabul etmedikçe", diyor Cobb, "O'nun yaşayan bir şahıs olmasından bahsedemeyiz"<sup>114</sup>. Bu anlayış, Tanrı'nın evrenle olan ilişkisini açıklayabilmek için gerekli görünmektedir. Bununla Tanrı'nın bil-fiil hayatın içinde olduğu vurgusu dikkat çekmektedir. Ancak böyle bir kabulle İktbal'in, Tanrı'da bir çift kutupluluğa dikkat çekmek düşüncesinde olduğunu iddia etmek istemiyoruz. Bununla beraber İktbal'in "canlı olmak,... somut bir ferdiyete sahip olmaktır,"<sup>115</sup> cümlesini de görme-

109 R, s. 47.

110 Mücâdele: 58/38.

111 Bakara: 2/ 255.

112 R, s. 48.

113 Mehmet Aydın, "Süreç...", s. 81.

114 John A. Cobb, *Christian Natural Theology*, 190, 195, Philadelphia: The West Minister Press'den naklen, Donald W. Sherburne, "The Whitehead Without God Debate: The Rejoinder", 113, *Process Studies*, V. 1, N. 2, Summer 1971.

115 R, s. 70.



mezlikten gelemeyiz. Unutmamak gerekir ki, Hartshorne'a göre Tanrı, bir yönüyle somuttur ve hayatın içindedir. Aynı şekilde Whitehead'in Tanrı'nın oluşan yönünün özellikleri arasında kullandığı "all-inclusive" kavramı, İkbal'de "her şeyi kuşatan ben" (all-inclusive Ego) olarak geçmektedir. Bu tür isimlendirmeler, ister istemez, Hartshorne'un da kabul ettiği gibi, "çift kutupluluğun motifleri" olarak görülebilir.

İkbal'in, Tanrı ile ilgili olarak Whitehead'in düşünceleriyle örtüştüğü diğer bir nokta da sınırlama ilkesidir. İkbal'in Tanrı'nın sınırı ile ilgili anlamı Whitehead'in *Bilim ve Modern Dünya* da Tanrı'yı "sınırlama ilkesi"<sup>116</sup> ve *Süreç ve Realite*'de "somutlaşma süreci ilkesi"<sup>117</sup> (the principle of concrete) olarak tanımlamasına benzemektedir. Whitehead'in felsefesinde temelde bil-fiil olmak, sınırlanmış olmaktır.<sup>118</sup> Bu durum Tanrı için de geçerlidir. Onun sınırlanması kendi iyiliği içindir. Tanrı kendi değerinin ahenğiyle gerçekliğin derinliğini kazanır. Tanrı'nın bütün yönlerden sonsuz olduğu doğru değildir. Whitehead'e göre, Tanrı'nın bütün yönlerden sonsuz olması, onun iyi olduğu gibi kötü olmasını da gerektirir. Tanrı karar veren bir şeydir ve bu nedenle sınırlanmıştır.<sup>119</sup> Tanrı'nın sınırlanmışlığı, onun oluşan yönüyle ilgilidir ve daha çok insanın özgürlüğünü teslim etmek ve kötülük probleminin üstesinden gelmek için bulunmuş bir formüldür.

İkbal de daha çok insanın özgürlüğü noktasında sınırlama ilkesini ele alır. Ona göre "sınırlama kelimesi bizi korkutmamalıdır."<sup>120</sup> Bu sonucun dayandığı kaynak, İkbal'e göre Kur'an'dır. Ona göre Kur'an, soyut ilkelere hoşlanmaz. Modern felsefenin izafiyet teorisinden yeni öğrendiği bu ilke, yani somut gerçeğe bakma isteği, Kur'anî bir ilkedir. Yaratıcı nitelikte veya başka nitelikte bir şey olsun, bütün aktivite, bir çeşit sınırlamadır. Ona göre bu sınırlama olmaksızın Tanrı'yı somut işlevsel bir Ben (a concrete operative Ego) olarak kavramak imkansızdır.<sup>121</sup> Çünkü Mutlak Ego, sonlu egonun doğuşuna izin vermekle, sonlu ego Mutlak Ego'nun hayat ve özgürlüğünü paylaşır. Mutlak Ego, sonlu egonun doğuşuna izin vermekle

116 SMW, s. 178.

117 PR, s. 522.

118 RM, s. 144.

119 RM, s. 147.

120 R, s. 64.

121 R, s. 64.

kendi sahip olduğu özgür iradenin bu özgürlüğünü sınırlamış olur.<sup>122</sup> Çünkü Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız kudreti, kontrolsüz, dengesiz ve keyfi bir şekilde kullanılmaz.<sup>123</sup> İkbâl, sınır koymanın sadece Tanrı'ya ait olduğunu söylemesine rağmen, Mesela, C. A. Kadir, M. S. Raschid ve başka yazarlar, İkbâl'in Tanrı kavramının sınırlı olduğunu söylemişlerdir. Kadir'e göre, "İkbâl, ben'in yaratıcılığını ve hürriyetini korumakta o kadar titizlik gösteriyordu ki, sonunda Sünni anlayışa ters düşen sınırlı Tanrı fikrini kabul etmek zorunda kaldı."<sup>124</sup> Raschid de, İkbâl'in "esasta ve temelde sınırlı bir ulûhiyet anlayışı getirdiğini" söylemektedir.<sup>125</sup> Bunun aksini söyleyenler de vardır. Mesela, Nached Qutab, "... İkbâl, sınırlı bir Tanrı kavramını şiddetle reddetti."<sup>126</sup> Bu konuda Mehmet Aydın sonuç olarak şunları söylüyor:

*"Eğer sonsuzluk ve sınırsızlık ile nüfuz edilemeyen, ulaşılamayan bir şeyin dışarıda kalması anlatılmak isteniyorsa, İkbâl'in ulûhiyet kavramında sonsuzluk ve sınırsızlık vardır. Yine, eğer bu kelimelerle 'Tanrı'nın, kendi varlığını hiç bir bakımdan başka bir varlıktan almadığı' dile getirilmek isteniyorsa, İkbâl'in Tanrı'sı bu anlamda da sınırlı değildir... (İkbâl'in felsefesinde) her şeyden önce evren, ilahi kudret ve hikmetin sadece kısmi bir tezahürüdür. Oradaki sonluluk ve sınırlılığı Tanrı'ya mal etmek anlamsız olur. İkinci olarak İkbâl açıkça demektedir ki, Mutlak Ben, varlıklar dizisini kuşatır, ama O, bu dizilerin kendisi değildir. Bu durumda İkbâl'in sınırlı bir Tanrı anlayışını benimsediğini savunanların Dini Düşünce'de, yer alan ve Tanrı'nın sonsuzluğunu açıkça dile getiren ifadeleri görmezlikten gelmeleri doğru bir şey olmasa gerektir."<sup>127</sup>*

İkbâl'in kendi ifadeleri Tanrı'nın sonsuz ve sınırsızlığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, "Mutlak Ego'nun sonsuzluğu, O'nun yaratıcı aktivitesinin sonsuz iç imkanlarına dayanır ve evren de O'nun kısmi bir ifadesidir."<sup>128</sup> İkbâl'in Tanrı'yı sınırlı olarak -başkası tarafından değil kendisi tarafından- tanımlaması, insan hürriyetini korumak içindir.

122 R, s. 86-87.

123 R, s. 64.

124 N. Qutab, "Prayer And The Personality Of God", Al-Hikma, 1970'den Mehmet Aydın, "Süreç..", s. 79.

125 M. S. Raschid, "Iqbal's Concept Of God", 59, London 1981'den Mehmet Aydın, s. 79. Ayrıca bkz. M. Aydın, "Iqbal's View Of God's Infinity", s. 3, DEÜİFD, II, İzmir 1985.

126 Mehmet Aydın, "Süreç..", s. 79.

127 Mehmet Aydın, "Süreç..", s. 80.

128 R, s. 52

İkbal'in sınırlama ilkesi, Whitehead'in çift kutuplu (Hartshorne, Tanrı'nın bir yönünü somut, diğer yönünü soyut olarak kabul ediyor) Tanrı anlayışının, oluşan ve değişen yönlerinden birine karşılık olarak yorumlanabilir mi? Devam edersek, İkbal bunu açıkça ima ediyor. "Kadir-i Mutlak, *soyut* olarak idrak edilirse, sınırsız ve kaprisli bir güç olur."<sup>129</sup> Benzerlik sadece bu ayırımında kendini göstermiyor. İkbal'e göre şuurlu tecrübemizin rehberliğini kabul edersek ve her şeyi kuşatan Ego'nun hayatını, sonlu egonun kiyle kıyas edersek, Mutlak Ego'nun zamanı dizi takip etmeyen (without succession) değişme olarak anlaşılır. Ona göre, "Tanrı (Ego) bir taraftan ezeliyette (eternity) yaşar; dizi takip etmeyen değişimi kastediyor. Diğer taraftan seri zamanı yaşar (It lives in serial time). Bununla Ego, dizi takip etmeyen değişimin ölçüsü anlamında organik olarak ezeli olanla ilişkidir."<sup>130</sup> İkbal'i böyle bir sonuca götüren, "gündüz ve gecenin sıra ile birbirini takip etmesi Tanrı'ya aittir,"<sup>131</sup> âyetidir. Bütün bu iktibaslardan, altı çizili boyutta olmasa da, İkbal'in Tanrı'da çift kutuplu bir çağrışıma imkan vermekte olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Whitehead, Tanrı'nın oluşan yönünü, Tanrı'nın dünya üzerindeki hükmü olarak kabul ediyor. Ona göre bu yön, onun hayatının halihazır durumuna doğru akar<sup>132</sup>. Asli yönüyle Tanrı, ezelidir<sup>133</sup> ve zamanın dışındadır, Whitehead'in ifadesiyle O, "zamansal olmayan bil-fiil şey (non-temporal actual entity) dir."<sup>134</sup> İkbal ile Whitehead arasındaki benzerliği ortaya koymak açısından en önemli noktalardan biri de Whitehead'in "actual entity" kavramı ile İkbal'in "ego" kavramlarıyla ifade ettikleri şeydir. Biz bunu başka bir çalışmada ele aldık. Ego'nun hem sonlu hem de sonsuz varlık için kullanılmasıyla, actual entity'nin aynı şekilde kullanılmasının hatırlanması şimdilik yeterlidir.

### iii. Tanrı ve Yaratma

Hartshorne'un panenteist İslam düşünürü dediği İkbal, Tanrı-evren ilişkisinde şöyle bir sonuca varır: "Bizim tabiatı gözlemlememiz sonucunda,

129 R, s. 64.

130 R, s. 61.

131 Mü'minûn: 23/80.

132 PR, s. 525.

133 PR, s. 524.

134 PR, s. 73.

tabiatı bilme, Tanrı'nın davranışını bilmedir. Tabiatı incelerken, Mutlak Ben (Absolute Ego) 'e biraz daha yaklaşmak çabasında oluruz. Bu da ibadetin bir başka çeşididir.<sup>135</sup> Burada aktif durumda olan, zenginliği artan insandır. Evrene bakarak, Tanrı'nın davranışını bilmek, hem evren hakkında hem de O'nun hakkında, ben'de bir zenginliğe yol açmaktadır. Buradan, yukarıda tartışmaya çalıştığımız üzere, Hatshorne'un çıkardığı anlamda açıkça Tanrı'da da bir zenginleşme olduğu sonucunu çıkarmamız mümkün görünmemektedir. Evreni bilme O'na yakınlaşma vasıtasıdır. Diğer bir ifadeyle evreni bilince O'nu biliyoruz ve bu bilgi ile de O'nunla ilişki içerisinde oluyoruz. Başka bir yerde İktbal şöyle diyor:

*"Tabiatı inceleyen bilimsel gözlemci, ibadet eyleminde bulunan bir çeşit mistik araştırmacı gibidir."*<sup>136</sup> Bu anlamda İktbal, Tanrı ile evren arasında organik bir ilişki görür. Yaratıcı güç olarak Tanrı, evrendedir. İktbal'e göre evren, Tanrı karşısında duran bağımsız bir varlığa sahip değildir. Kısaca evren *Tanrı'nın davranışı* (behaviour of God) dir.<sup>137</sup>

İktbal, yaratma fiilini kabul eder. Ancak Whitehead'in kabul etmediği *ex nihilo create*, İktbal'de de net bir şekilde geçmemektedir. Bu durum, hem İslam düşüncesi açısından hem onun açısından, aslında bir problem doğurmamaktadır. Öyle görünüyor ki, Tanrı evreni yoktan yaratmışsa, bu yoktan'ın içine zaman da dahil her şey girecektir. Tanrı'nın dışında her şey, zaman ve mekanda yoktan var edildiyse, Tanrı kendisini bu zaman ve mekandan nasıl uzak tutabilmiştir? Hiçten gelen bir şey, Tanrıda bir seçme ya da tercih kavramının olmadığını da gösterir. Eğer bir seçme söz konusu değilse, Tanrı nasıl oluyor da kendinin yoktan var ettiği zaman ve mekanda olan bir evreni kendi ilgi alanı içerisinde tutabiliyor? *Yoktan yaratmayı* kabul etmemek, yaratma anlayışını reddetmek anlamına gelmemelidir. Yaratmanın sürekli olması, onun bir ön hazırlığının olabileceği fikrini bize verebilir. Bu yaratmanın kendine has bir anlamı vardır ve olup bitmiş bir olay değildir. Bu problemi evrenin bil-fiil durumuna göre açıklayabiliriz. Burada bizi ilgilendiren daha çok, onun nasıl yaratıldığı değil, işlevinin ne

135 R, s. 45.

136 R, Notlar ve Referanslar, s. 165, 40. not.

137 R, s. 45.; Ayrıca bkz., Mehmet Aydın, "*İktbal's View Of God's Infinity*", s. 4.

olduğudur. İkbâl, evrenin sürekli yaratıcı akışını Whitehead'e göre açıklar. Ona göre zamanda tabiatın akıp-gitmesinin bu niteliği, Kur'an'ın özellikle vurguladığı tecrübenin en önemli yönüdür. "Böyle bir anlayış", diyor İkbâl, "Realite'nin mutlak mahiyetini idrak etmek için en açık bir delil sunar."<sup>138</sup> Yapılması gereken, evreni nasıl tanımlanacağıyla ilgili olmalıdır. Öncelikle evrenin,

- a) Bir amacı vardır. Boş yere yaratılmamıştır.
- b) Evren tamamlanmış bir yer değildir ve sürekli değişime açık bir yerdir.
- c) İnsan içinde yaşadığı bu evrene tamamen hakim olabilir. Çünkü bütün eksikliklerine rağmen insan doğadan üstündür ve varlık yapısında sürekli bir unsurdur<sup>139</sup>.

İnsan Tanrı'nın yaratmış olduğu bütün yaratıklar içinde Tanrı'nın yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde katılmaya layık ve muktedir tek varlıktır. <sup>140</sup> Diğer bir ifadeyle şükretmesini bilen bir ben (appreciative self), az ya da çok etkin ben'in (efficient self) düzelticisidir (corrective). <sup>141</sup> Böyle bir yaklaşım, nasıl bir Tanrı tasavvuru sorusunu tekrar gündeme getirir. İkbâl'e göre Tanrı (Realite) tamamen düşünce ile aydınlanmamış kör bir hayat muharriki değildir. Onun mahiyeti baştan başa teleolojiktir. <sup>142</sup>

Her ne kadar bu anlatım, Whitehead'in Tanrı-insanın ortaklaşa yaratmasına benzer görünse de, İkbâl hiç bir yerde Whitehead'in anladığı anlamda bir ortaklıktan söz etmiyor. Bu müşterekliği İkbâl daha farklı bir şekilde ifade ediyor. İkbâl'de yaratan yani Tanrı, insandan öncedir. Whitehead'de ise Tanrı, "bütün yaratmadan önce değil, bütün yaratma ile beraberdir." <sup>143</sup> Ancak İkbâl'de ilk yaratmadan sonra bir birliktelik vardır. İnsan, hem kendi kaderine, hem de evrenin kaderine yön verebilecek güçtedir. "Bu ilerlemeci değişim sürecinde", diyor İkbâl, "Tanrı insan ile birlikte çalışan (co-worker) olur." <sup>144</sup> İnsanın bunun için yapması gereken "kendi varlığının içsel

138 R, s. 36.

139 R, s. 8-9. Bu sonuçlar için Bkz. Duhan: 44/38-39; Al-i İmrân: 3/190-91; Fâtır: 35/1; Lokman: 31/20; Nahl: 16/12.

140 R, s. 57.

141 R, s. 39.

142 R, s. 43.

143 PR, s. 521.

144 R, s. 10.

zenginliğini” işlemesidir. Bu işleme, insanın karşılaştığı gerçeklerle bağlantı kurmasıyla gerçekleşir.<sup>145</sup> İktbal, *Peyâmi Meşrık*’ta bu birlikteliği şu dizelerle dile getiriyor:

*İnsan: Sen geceyi yarattın, ben cereği yarattım,  
Sen şarabı yarattın, ben kadehi yarattım,  
Sen çöller, dağlar, çimenler yarattın,  
ben muazzam yollar, güllükler ve bahçeler yarattım.  
Ben, taştan ayna yapanım,  
Ben zahirden ilaç yapanım!*

*Tanrı: Ben dünyayı bir su ve topraktan yarattım,  
Sen İran ve Tatar ve Zencileri yarattın.  
Ben topraktan temiz çelik yarattım,  
Sen kılıç ve ok ve tüfek yarattın.  
Sen çimenin dalları için balta yarattın,  
Öten kuşlar için kafesler yaptım!<sup>146</sup>*

İktbal’e göre evren yaratılmıştır, fakat o da yaratıcıdır. “Şuurlu tecrübemizin benzerliğine göre evren, yaratıcı bir harekettir,”<sup>147</sup> diyor İktbal. Evren yaratanın elinden çıkmış, zamanın hiç dokunmadığı, ölü bir madde kütlesi halinde uzayda uzayıp giden bir ürün değildir.<sup>148</sup> İktbal şöyle devam ediyor:

*“Eğer zaman reelse ve şuurlu tecrübeyi bir hülya haline koyan ve birbirine benzer saniyelerin sadece tekerrüründen ibaret değilse, Tanrı’nın hayatındaki her an, mutlak olarak yeni ve önceden tahmin edilmeyen durumları meydana getirir ve orijinaldir.”<sup>149</sup>*

İktbal’e göre insan, daha iyi bir dünyayı, kendinde donatılmış güçle, hayal ederek devamlı bir ilerleme içinde geliştirip zenginleştirebilir. İnsan, Tanrı’nın karşısında bir gayrı değildir. Çünkü yaratma, olmuş bitmiş bir hadise değildir. Onun ifadesiyle söylersek, “sürecin organik bütünlüğü, Tanrı’nın rahminde olmuş-bitmiş bir halde bulunmaz”. Yaratıcılıktaki sürekliliğin en net anlatımını Kur’an’dan, “Tanrı her an bir iş üzeredir,”<sup>150</sup> âyetini zikrederek gösterebiliriz. Bu âyete dayanarak İktbal şöyle diyor:

145 Tâhâ: 20/14.

146 Muhammed İktbal, *Peyami Meşrık*, Çev. Ali Nihat Tarlan, s. 73-74.

147 R, s. 41.

148 R, s. 44.

149 R, s. 40.

150 Rahman: 55/29.

“Reel zamanda var olmak, seri halindeki zamanın zincirlerinden kurtulmak, dakikadan dakikaya onu yaratmak ve yaratılış işini tamamen serbestçe ve yeni bir biçimde yapmaktır. Gerçekten her yaratıcı aktivite özgür bir aktivitedir.”<sup>151</sup>

İkbal, buradan şu sonuca varıyor: *Yaratma, mekanik aksiyonun bir özelliği olan tekerrürün zıddıdır.*<sup>152</sup>

İkbal’inde ifade ettiği gibi, İslam ilahiyatı yaratma konusunda büyük bir zenginliğe sahiptir. Ona göre, Eş’ari atomculuğu buna en iyi örnektir. Onlara göre dünya, “cevahir” dedikleri, daha fazla bölünmesi mümkün olmayan zerrecikler, yani atomlardan meydana gelmiştir. Ancak Tanrı’nın evreni yaratıcı kudreti aralıksızdır ve atomların sayısı da sonsuz değildir. Bu görüşe göre her an yeni atomlar yaratılmakta, evrende büyüyen genişlemektedir. Burada da bir problemin varlığı dikkat çekmektedir. Bunu gidermenin yolu varlığın Tanrı tarafından atomlara verilmiş bir özellik olduğunu kabul etmektir.<sup>153</sup> Kur’an’da yer alan “*kainatta mevcut her şeyin hazineleri ancak bizim yanımızdadır. Biz onu, ancak belli bir miktar ile indiririz*”<sup>154</sup> âyetini, her şeyi olmuş bitmiş bir şekilde Tanrı’nın kudreti altında bulunduğu ve vakti gelince teker teker döküldüğü anlamında yorumlamak gerekmektedir. İkbal, böyle bir yorumlamanın içinden çıkılmaz problemler doğuracağını ifade ediyor. İkbal’e göre, yaratma olmuş bitmiş bir olay değildir. Çünkü Kur’an’ın ifadesiyle, “O her an bir iş üzeredir”.

151 R, s. 40.

152 R, s. 40.

153 R, s. 54-55.

154 Hicr: 15/ 21.

\* İslam felsefesinde, Farabi ve İbn Sina’nın sudur nazariyesinde kullandıkları bazı terimler, yaratmayı açıklamaya yardım etmiştir. Farabi’nin *el-Medinetü'l-Fazıla* isimli eserine geniş bir “*Açıklama ve Yorumlamalar*” bölümü açan Walzer’e göre, sudur görüşü, aynı zamanda, İslam dininin temel bir görüşü olan Kadir-i Mutlak ve hikmetinden sual olunmaz bir Tanrı tarafından evrenin yaratımı anlayışını akıl bakımından anlaşılır kılma yönünde felsefi bir teşebbüs olarak tasarlanmıştır. Walzer’e göre Yeni-Platoncu bir tarzda anlaşılabilir “sudur”, Farabi’ye göre, dini dilde “vahy” denen sürecin tek uygun açıklamasıdır. Atay’ın ifadesiyle Farabi ve İbn Sina’da Tanrı, Aristoteles’in İlk Muharrik’i anlamında değildir. Fizikteki, neden gibi, bir iş yapan anlamında bir nedendir. Plotinus’daki gibi Bir de değildir. Tanrı yaratandır.

Farabi ve İbn Sina yoktan yaratma ile ezeliyeti birleştirmişlerdir. Farabi ve İbn Sina, yaratma (halk) kavramından çok ibda’ kavramını kullanır. Farabi’ye göre ibda’ “yoktan bir nesneyi var etmektir”. Bundan başka Farabi, ibda’ kelimesine yeni bir anlam daha katmaktadır. İbda’, varlığı kendiliğinden olmayan bir nesnenin varlığının devamlılığını

Aksini düşünürsek, ilahi bilgiyi pasif bir bilgi olarak kabul etmemiz gerekecektir. Böyle bir kabul ise bizi, yaratıcı fikrinden uzaklaştırır. İktbal'e göre yaratma kavramının anlamı, "orijinal bir eylem için bizlerin sahip olduğumuz kapasitemizden kaynaklanır."<sup>155</sup> Buna göre hiçbir şey önceden belirlenmemiştir. Fakat gelecek Tanrı'nın yaratıcı hayatının organik bütününde kesin olarak önceden vardır. Bununla beraber bu, belirli çizgilerle çizilmiş olaylarda yerleşik bir düzen olarak değil, açık bir imkan (open possibility) olarak önceden vardır<sup>156</sup>.

Whitehead, Tanrı'nın yaratıcılığını, dünyanın varlığına bağlarken hiç bir şekilde, dinlerde kullanılan anlamda "yaratma" kavramını kabul etmemektedir. Yaratmada etkin olan Tanrı'ya has gücü kullanmayı, bir iradenin var olmasını gerektirmektedir. Şuurluluğu ifade eden irade Whitehead'in Tanrısında yoktur. Ters bir ifadeyle söylersek Tanrı'da bir yaratma yoksa, iradesinin de varlığı tartışmalı olacaktır. Ancak Whitehead için Tanrı aşkın bir yaratıcı olmamakla beraber, yaratıcılığın asli yaratığıdır. Yani Tanrı, yaratıcılığın asli anlarıdır. Diğer bir ifadeyle yaratıcılık kavramı, bütün bilfiil şeylerin genel metafizik karakterini meydana getirme anlamında mutlaklıdır<sup>157</sup>.

Sonuç olarak Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu fikrini kabul etmek, insanları rahatlatır.<sup>158</sup> Tanrı'nın zamanla sınırlanmamış olduğunu kabul etmek, O'nun zamanı aşan bir varlık olmasını gerektirir. Whitehead'in Tanrısı "yaratıcılığa tabi", **ilk yaratık** olarak işaret etmesi, yaratmayı şimdiye kadar anlaşılanın dışına götürmüş gibi kabul edilebilirse, dikkate değer bulunabilir. Tanrı Yaratıcıdır, ancak O'nun yaratıcılığı yaratıkların yapıp etmeleriyle devamlı surette zenginleştiği için bil-fiil kendisi de bir yaratık

---

sağlamaktır. Filozofumuz, ibda'a hem yoktan var etme, hem de o var edilenin varlığını koruma anlamlarını katmış oluyor. İbni Sina'ya göre de Tanrı, olurlu (mümtēni) olanı yaratabilir. Olurluluk ile Tanrı'nın kudreti arasındaki münasebet karşılıklıdır. Her olurluya Tanrı'nın gücü yeter ve Tanrı'nın gücü her olurluyu kapsar. (Bkz., Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi yay., Ankara, s. 119, 123.; Hüseyin Atay, s. 120, 126, 153).

155 R, s. 63.

156 R, s. 63. Ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, s. 173 vd.

157 Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, George Allen and Unwin Ltd., 1958, s. 86-87.

158 Ayrıntı için bkz., Robert Neville, "Philosophical And The Question God", s. 53-54, International Philosophical Quarterly, Vol: XXV, No: 1, March 1985.



olmalıdır. Çünkü Whitehead'in dilinde her bakımdan Tanrı ve dünya, "kendi süreçleri bakımından tam tersine birbirlerine doğru hareket ederler. Tanrı, asli olarak tek'tir. Yani O, bir çok potansiyel formların uygunluğunun asli birliğidir. Süreçte O, oluşan çokluğu kazanır ki, asli karakter onun kendi birliğini içine çekmiştir".<sup>159</sup> Bu anlatımdan Whitehead'in asli yönüyle Tanrı anlayışını klasik anlamda olmasa da yaratıcı olarak kabul edebiliriz. Süreççi düşünür John Cobb'un da ifadesiyle herhangi bir anlamda, yaratmadaki kesin rolü, Whitehead'in sisteminde Tanrı'ya atfedebiliriz.<sup>160</sup>

Genel bir değerlendirme ile söylersek, İkbâl, Whitehead'in süreç felsefesinden etkilenmiştir. Her iki filozofta modern bilimden hareketle geliştirdikleri kozmolojiye uygun bir Tanrı-evren açıklaması çabası içinde olmuşlardır. Böyle bir açıklamaya zorlayan, bizzat hayatın sürekli yaratıcı güç ve enerjisidir. Her iki filozof için de Tanrı, yaratıcı bir güç (enerji) olarak evrendedir. İkbâl, Whitehead'in ortaya koyduğu kozmolojinin Kur'an'ın öğretisine uygun düşen noktalar taşıdığını kabul ederek, bir çok noktada ondan etkilenmiştir. Bir bakıma İkbâl, Kur'an'ı, Whitehead'in geliştirdiği kozmolojiye göre yeniden okumuştur. Günümüzde bu bakış açısı, Müslüman din felsefecileri için daha geniş imkanlar sunmaktadır. Buradan, Kur'an-ı Kerim'in bir bilim kitabı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Ancak bilimin, evrenin bugünkü durumuna milyarlarca yıl süren bir süreç içinde geldiğini iddia ettiğini göz önüne alırsak, Kur'an'ın yaratma teorisine daha rasyonel bakış açıları geliştirebiliriz. Kavramamız gereken temel nokta, düşüncenin dinamikliği ilkesi olmalıdır. Bu kavrayış, kendi eylemlerimizle geleceğimizi belirlediğimiz dünyamızda, sonucu da belirleyebilecek güçte olan biz insanların, dünyada gerekli düzen için ne yapılması gerektiği noktasında farklı düşünce ve kültürlerin birliğini sunması açısından da dikkat çekici ip uçları sunmaktadır. Bütün konularımızın merkezini oluşturan dünyamızda olup biten her ne varsa, onlardan habersiz yaşamak en büyük cezalettir.

159 PR, s. 529.

160 David L. Schindler, "Creativity As Ultimate: Reflections On Actuality in Whitehead, Aristotle, And Aquinas", 170, 26. dip not, International Philosophical Quarterly, V. XIII, N. 2, September 1979.



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 67-94.

## Kadının Yöneticiliği Meselesi\*

-Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-

**Kadir GÜRLER\*\***

### ABSTRACT

#### The Problem of Woman's Administration (A Critical Study of an Early Hadith)

*In this article, it is discussed the problem of woman's administration in the aspect of a historical hadith. It is examined closely its chain/isnad, matn/text and methodology. In this study, it is also scrutinised how it was understood and interpreted in the past and will be commented in our time. Getting more closely this narration, we can also see that this hadith was only reported by Abu Bakra, the companion of the the Prophet Muhammad. This information came to the agenda in two cases; the first one was the Kisra, the King of the Persian, was dead, and the other was when the War of the Camel was started. Looking at the behaviours of the woman's administration in a traditional sense, it was generally based on this hadith. So, when we look at this narration, it must be understood and interpreted as a principle of Islamic attitude. Looking in to this hadith, it should be commented as a universal. As a result, this narration should not be a criteria to claim that woman will not be an administrator in our time.*

**Key Words:** *Woman's administration, Kisrâ, The War of the Camel, Daily comment of a hadith, hadith, capable of the woman.*

\* Makalemizin son şeklini almasında yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Nadim Macit hocama ve Araş. Gör. Kâşif Hamdi Okur'a teşekkürlerimi sunarım.

\*\* **Dr.**, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

*Din kavramının kendisi, insanlar için değerli yönleri olsa da, ataerkil yapılar; kutuplaşmış değerler ve hiyerarşi ile öylesine lekelenmiş bir durumdadır ki, en titiz feminist arındırmanın bile bu lekeleri temizlemesi mümkün değildir.*

Hilde HEIN

## Giriş

Bir işin başına getirilecek kimsede aranan temel şart, işin en iyi bir şekilde yapılmasını sağlayacak *ehliyet/liyâkate* sahip olmasıdır. Bu nitelik, üstlenilen görevin yerine getirilmesini kolaylaştıran etkenlerden en geçerli ve en kapsamlı olanıdır; aranılması gereken de budur. İslam'ın temel referansları renk, dil, cinsiyet gibi kültürel ve fiziksel ayırım yapmayı bir değer ölçüsü olarak görmez. Ancak *toplum* ve *devlet* kavramları, *kurumsallaşma* dediğimiz sosyolojik/toplumsal uygulamaları yansıttığından dolayı, tarihsel süreçte *temel* ve *ideal* değerlere uyan ve uymayan uygulamaların var olduğunu ifade etmek durumundayız.

Ne var ki, bu ideal anlayış ve uygulama sürekli olabilmiş değildir. Yukarıda sözünü ettiğimiz *ehliyet* ya da *ehil olma* niteliğine gölge düşüren kimi şartlar ileri sürülmüştür ki, bunların içinde iki tanesi yaşanan kırılmayı açık bir biçimde ortaya koymaktadır: *Kureyşlilik* ve *erkek olma*. Bu iki şarta tarihin çeşitli dönemlerinde az çok eleştiriler yöneltmiş, tartışmalar yapılmıştır. Günümüzde de *Kureyşlilik* üzerine bir çalışma yapan Prof. Dr. Mehmet Sait HATİBOĞLU,<sup>1</sup> konuyu kapsamlı olarak tartışmakta, doyurucu bir takım bilgiler sunmaktadır. Meselenin diğer bir tartışma konusu olan *erkek olma* şartını da biz bu makalede tartışmak istiyoruz.

Çalışmamızın omurgasını sadece sahabi Ebû Bekre'nin rivâyet ettiği, *işlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz/bulmayacaktır* hadisi oluşturmaktadır. Biz bu rivâyeti sened, metin, metodoloji ve İslam Kültür Tarihi içindeki durumu açısından ele alacağız. Ayrıca, yönetici olma şartı olarak ileri sürülen *erkek olma* vasfı, *vahyin bir verisi mi, yoksa farklı değerlendirmeler çerçevesinde oluşan tarihsel bir kalıp mı*, şeklindeki sorunun tartışmasını amaçlayan bu çalışmamız, *erkek merkezli* (ataerkil) anlama, açıklama, yönetme gibi etkinliklerin yoğun olduğu geleneksel kültür ile vahiy kültürü arasındaki mesafenin ne olması gerektiği hususunu araş-

1 Mehmet Sait Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIII, Ankara, 1978.

tırmayı hedeflemektedir. Kısacası; İslam'ın klasik ve modern dönemlerinde kadının yöneticiliğine ilişkin ortaya çıkan tartışmaları ve bu tartışmaların dayandığı temel hareket noktalarının neler olduğunu; diğer bir deyişle, sözkonusu rivâyetin tarihsel süreçte nasıl anlamlandırıldığını ve hangi boyutlarda okunduğunu tespit etmeye çalıştık.

Konumuza, rivâyetin senedinin araştırılmasından başlayabiliriz.

### I. Rivâyetin Sened Açısından İncelenmesi

Hadis ilminde bir hadisin çok sayıda senedinin toplanması bir gelenektir. Pek çok hadis kitabında bir hadisin farklı metinleri bir arada verilmiştir. Bütün bunlardan amaç, farklı sened ve metinlerin karşılaştırılmasına imkan hazırlamaktır.<sup>2</sup> Değişik varyantların toplanmasının diğer bir amacı da, sağlam kaynaklar elde etmektir. Hadisteki tenkitçiliğin en önemli şartı da budur. Diğer tenkitler bundan sonra gelir. Hadislerin mütevâtir, meşhûr, aziz, müstefiz, garib, ferd gibi terimlerinin ortaya çıkması da, hadislerin varyant sayısı açısından bölümlenmeye tâbi tutulmuş olmasının bir sonucudur.<sup>3</sup> Şâfiî de, bir rivâyetin çok olmasının, delil açısından çok daha kuvvetli olacağına ve dinleyiciyi de mutmain kılacağına işaret etmiştir.<sup>4</sup> Günümüzde ise, *turukun taaddüdünün hadise güveni artıracağı, hadis usûlünde genel bir prensiptir*<sup>5</sup> diyenler bulunduğu gibi, *sayıyı kabarık gösterme çabalarının altında, hadisin ilk dönemdeki ferd-garib vasfının doğurabileceği endişeleri izale etme psikolojisinin yattığı düşünülebilir*<sup>6</sup> ifadelerini kullanarak, eleştirel açıdan yaklaşanlar da vardır.

Hiz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: *İşlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz/bulmayacaktır.*<sup>7</sup> Bu rivâyeti Hiz. Pey-

2 Selahattin Polat, "Hadisde Metin Tenkidi I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1989, sayı: 6, s. 126.

3 Polat, *agm.*, s. 119.

4 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t. y., s. 433.

5 Selahattin Polat, "Hadisde Metin Tenkidi II", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1990, sayı: 7, s. 98.

6 Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, s. 110.

7 Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musamef*, tahk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut, 1989, VIII, 711; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul, 1992, V, 38, 43, 47, 50, 51; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1992, Meğâzi, 82 (V, 136); Fiten, 18 (VIII, 97); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, 1992, Fiten, 75 (IV, 527-528); Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *Sünenü'n-Neseî*, İstanbul, 1992, Kudât, 8 (VIII, 227).

gamber'den sadece sahabi Ebû Bekre (52/672) nakletmiştir. Ebû Bekre'den sonra da geliş yolları bir kaç kola ayrılmıştır. Rivâyetin geliş yollarını şema\* halinde sunduktan sonra, bu yolları tek tek ele alarak râvilerinin üzerinde durmak istiyoruz. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, *rivâyetin geliş yollarını şema halinde sunmak*, konunun netleşmesinde ana noktalardan birisini oluşturacaktır; bu nedenle şemayı geniş bir şekilde ortaya koymak, sağlıklı bir sonuca ulaşabilmemiz için önemli görülmektedir.

Şemada da görüldüğü gibi rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde değişik senedlerle gelmekte; Buhârî, Tirmizî ve Neseî'nin eserlerinde ise tek tip sened şeklinde görülmektedir. Öncelikle, fazla sayıda olması nedeniyle Ahmed b. Hanbel'in sened tiplerine bakalım.

Yezîd b. Hârûn (206/821), Mübârek b. Fedâle (164/780), Hasan el-Basrî (110/728), Ebû Bekre (52/672).

Affân b. Müslim (220/835), Mübârek b. Fedâle, Hasan el-Basrî, Ebû Bekre.

Esved b. Âmir (208/823), Hammâd b. Seleme (167/784), Humeyd et-Tavîl (142/759), Hasan el-Basrî, Ebû Bekre.

Yahya b. Saîd el-Kattân (198/813), Uyeyne b. Abdurrahman (?), Abdurrahman b. Cevşen (Uyeyne'nin babası) (?), Ebû Bekre.

Muhammed b. Bekr (203/818), Uyeyne b. Abdurrahman, Abdurrahman b. Cevşen, Ebû Bekre.

Yezîd b. Hârûn, Uyeyne b. Abdurrahman, Abdurrahman b. Cevşen, Ebû Bekre.

Osman b. Heysem (220/835), Hammâd b Seleme, Ali b. Zeyd (129/746), Abdurrahman b. Ebî Bekre (96/714), Ebû Bekre.

Şimdi ise, râviler hakkında yapılmış değerlendirmelere kısa da olsa değinelim.

*Yezîd b. Hârûn b. Zâzân el-Vâstî* (206/821): Sika<sup>8</sup> (güvenilir) olduğu söylenen Yezîd'in, bir hadis dışında tedlis<sup>9</sup> yapmadığı ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

\* İlgili rivâyetin şemasını makalemizin sonunda tam sayfa şeklinde verdik.

8 Gerek adalet ve gerekse zapt yönlerinden kusursuz olan râvilerdir. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 426.

9 Hadisin eksik bir yönü olduğu halde, eksik yönü yokmuş gibi rivâyet edilmesidir. Ayrıca, bir râvinin, çağdaşı olmayan şeyhten doğrudan doğruya hadis rivâyet etmesidir, şeklinde bir tanımı daha vardır ki, bu tanımın hadisçiler arasında pek rağbet görmediği ifade edilmiştir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 468.

10 İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Beyrut, 1952, IX, 295; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut, 1993, VI, 231-232.

*Mübârek b. Fedâle* (164/780): Tedlis yaptığı belirtilen Mübârek'ten, hem sika hem de zayıf diye söz edilmiştir. <sup>11</sup>

*Hasan b. Yesâr el-Basrî* (110/728): Sika olan ve kimi zamanlarda tedlis de yaptığı belirtilen Hasan el-Basrî, Ebû Bekre'den mürsel rivâyetlerde bulunmuştur. <sup>12</sup>

*Affân b. Müslim b. Abdullah el-Basrî* (220/835): Sika olduğu belirtilen Affân'ın redfu'l-hıfz <sup>13</sup> ve batfu'l-fehm (anlayışı kıt) olduğu rivâyet edilmiştir. <sup>14</sup>

*Esved b. Âmir* (208/823): Sika olduğu belirtilmiştir. <sup>15</sup>

*Hammâd b. Seleme b. Dinâr el-Basrî* (167/784): Sika olmakla beraber, münker <sup>16</sup> rivâyetleri ve vehimleri <sup>17</sup> vardır. <sup>18</sup>

*Humejd b. Tireveyh et-Tavîl* (142/759): Sika olup, Enes'den tedlisleri vardır. <sup>19</sup>

*Yahya b. Saîd el-Kattân el-Basrî* (198/813): Sikaydı ve sikalardan başkasından da rivâyet etmezdi. Rivâyetleriyle delil getirilen Yahya, şiihlikle itham edilmiştir. <sup>20</sup>

*Uyeyne b. Abdurrahman b. Cevşen el-Basrî* (?): Sika olan Uyeyne hakkında *leyse bihi be'sun*, <sup>21</sup> *inşâallah sikadır* ifadeleri kullanılmıştır. <sup>22</sup>

*Abdurrahman b. Cevşen* (?): Sika olmakla beraber meşhûr değildir. <sup>23</sup>

11 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, VIII, 338-339; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, t. y., III, 431; İbn Hacer, *age.*, V, 365-366.

12 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut, 1993, IV, 566; İbn Hacer, *age.*, I, 482-484.

13 "Hadisi muhafaza etme ya da ezberlemede titiz değil" anlamında bir cerh ifadesidir. Krş. "Redü'l-ahz", Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, 1996, s. 96.

14 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, VII, 30; Zehebî, *Mizân*, III, 81-82; İbn Hacer, *age.*, IV, 147-148.

15 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, II, 294; İbn Hacer, *age.*, I, 215.

16 Zayıf olan bir râvinin güvenilir râvilere muhâlif olarak rivâyet ettiği ve bu rivâyetinde de tek kaldığı hadistir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 338.

17 Râvinin yanılmasından ibaret olup, eleştiri nedenidir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 505-506.

18 İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, III, 141-142; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Mârif*, y. y., 1992, s. 503; Zehebî, *Siyer*, VII, 446.

19 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, III, 219; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 26.

20 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, IX, 150-151; Zehebî, *age.*, IX, 181; İbn Hacer, *age.*, VI, 139-140.

21 "Zararsız, fena değil" anlamında bir ifadedir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 243.

22 İbn Hacer, *age.*, IV, 468.

23 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, V, 220; İbn Hacer, *age.*, II, 349.

*Muhammed b. Bekr b. Osman el-Basrî* (203/818): Sika olup, *leyse bi'l-kaviyyi*<sup>24</sup> olduğu nakledilmiştir.<sup>25</sup>

*Osman b. Heysem* (220/835): *Sadûk*<sup>26</sup> ve *kesîru'l-hata* (çok hata yapan) olarak nitelendirilen Osman, son dönemlerinde telkine uğramıştır.<sup>27</sup>

*Ali b. Zeyd* (129/746): Her konuda zayıf görülen Ali'nin, şiaya ve râfiziliğe yönelik görüşleri olduğu nakledilmiştir. Hakkında *vâhi'l-hadis*<sup>28</sup> cerh ifadesi kullanılmıştır.<sup>29</sup>

*Abdurrahman b. Ebî Bekre* (96/714): Sikadır.<sup>30</sup>

Sözkonusu rivâyetle ilgili olarak, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde bulunan varyantlardaki râvileri incelediğimizde; münker rivâyetleri ve vehimleri bulunan Hammâd b. Seleme; tedlis yapan Humeyd et-Tavîl; yine kimi zamanlarda tedlis yapan Hasan el-Basrî ve ağır bir dille cerh edilmiş olan Ali b. Zeyd dikkat çekmektedir.

Buhârî (256/870) 'de, hem Meğâzî hem de Fiten kitaplarında bulunan hadisin râvileri aynıdır: Osman b. Heysem (220/835), Avf b. Ebî Cemile (146/763), Hasan el-Basrî (110/728), Ebû Bekre.

(Osman b. Heysem ile Hasan el-Basrî yukarıda geçmiştir.)

*Avf b. Ebî Cemile* (146/763): Sika olup, kaderî ve şîî bid'atları vardır.<sup>31</sup>

Neseî (303/915) ile Tirmizî (279/892) 'de de aynı senede sahip bir varyant bulunmaktadır: Muhammed b. Müsennâ (252/866), Hâlid b. Hars (186/802), Humeyd et-Tavîl (142/759), Hasan el-Basrî (110/728), Ebû Bekre.

(Humeyd ile Hasan el-Basrî yukarıda geçti.)

*Muhammed b. Müsennâ b. Ubeyd el-Basrî* (252/866): Sika olup, hadisleriyle delil getirilmiştir. Yazdıklarında bir takım tağayyürde (çeşitli nedenlerden ötürü zihinsel yetilerin zayıflaması) bulunduğu da söylenmiştir.<sup>32</sup>

*Hâlid b. Hars (Hâris) el-Basrî* (186/802): Sikadır.<sup>33</sup>

24 "Kuvvetli değildir" anlamında bir ifadedir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 247.

25 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, VII, 212; Zehebî, *age.*, IX, 421-422; İbn Hacer, *age.*, V, 52.

26 "Son derece doğru" anlamında bir lafızdır. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 408.

27 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, VI, 172; Zehebî, *age.*, X, 210; İbn Hacer, *age.*, IV, 102.

28 Metrûkü'l-hadis, kezzâbûn gibi tâbirlerle aynı mertebede kullanılan bir cerh ifadesidir. Hakkında bu tâbirin kullandığı râvinin hadisi yazılmaz, itibar edilmez ve şahit olarak da alınmaz. Bkz. Koçyiğit, *age.* s. 501.

29 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, VI, 186-187; Zehebî, *age.*, V, 207; İbn Hacer, *age.*, IV, 203

30 Zehebî, *age.*, IV, 320; İbn Hacer, *age.*, III, 344.

31 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, VII, 15; Zehebî, *age.*, VI, 384; İbn Hacer, *age.*, IV, 423.

32 İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, VIII, 95; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 272-273.

33 İbn Ebî Hâtîm, *age.*, III, 325; İbn Hacer, *age.*, II, 52.



Ebû Bekre rivâyetinin hemen her varyantında en az iki kere “an” lafzı bulunmaktadır. Bu lafız, hadisin bizzat hocadan duyulup duyulmadığını ya da güvenilir bir yolla alınıp alınmadığını kesin olarak göstermeyen bir sigadır. Ancak bu sigayı kullanan râvi müdellis değil, güvenilir ve hocasıyla aynı çağda yaşamış ise, hadisi hocasından duymuş sayılır.<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel’den gelen rivâyetlere baktığımızda, “an” lafzının üçe kadar çıktığını görmekteyiz. Buhârî, Tirmizî ve Neseî’nin rivâyetlerinde ise ikişer defa kullanılmıştır. Bir hadisle ilgili olarak yapmış olduğu değerlendirmede İ. Hakkı Ünal, *bu haberin isnadında üç yerde geçen ‘an’ lafzı, senedin kopuk olabileceğine delâlet etmekle beraber...*<sup>35</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Bu da bize “an” lafzının değerlendirilmesi hakkında bir bilgi sunmakta ve bu sigaya karşı ihtiyatlı olmayı salık vermektedir.

Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde, *erkekler kadınlara itaat ettikleri zaman helak olurlar* anlamında yine Ebû Bekre’den gelen bir rivâyet<sup>36</sup> vardır. Konumuzun ana temasıyla yakından bağlantılı olduğu için bu rivâyetin senedini de inceleyelim: Ahmed b. Abdulmelik el-Harrânî (221/837) ve Bekkâr b. Abdulaziz b. Ebî Bekre (?).

*Ahmed b. Abdulmelik el-Harrânî* (221/837): Sikadır. Ahmed b. Hanbel, kendisinde hiç bir be’s/sakinca görmediğini söylemiş ve *sâhibu’s-sünne* olduğunu ifade etmiştir.<sup>37</sup>

*Bekkâr b. Abdulaziz b. Ebî Bekre* (?): Sâlih olduğu söylenmiştir.<sup>38</sup>

Konuyla ilgili bir rivâyete daha yer verdikten sonra, sened kısmını bitirebiliriz: *(Savaşa) çıkacak bir topluluk helak olacak ve felah bulmayacaktır. Onların komutanları cennetlik bir kadındır.* Ebû Bekre’ye, Cemal Olayı

34 Bkz. İbnu’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-Hadîs*, tahk. Nurettin İtr, Dımaşk, 1984, s. 61; Celâleddin es-Suyûfî, *Tedribu’r-Râvî*, Beyrut, 1993, s. 138; Koçyiğit, *Hadîs Terimleri Sözlüğü*, s. 38-39.

35 İ. Hakkı Ünal, “Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar*; c. X, sayı: 1-3, Ankara, 1997, s. 43.

36 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 45. Hâkim bu rivâyetin, şeyhaynın tahric etmediği sahih rivâyetlerden olduğunu söylemiş ve onların şartlarına uyduğunu belirtmiştir. Bkz. el-Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Beyrut, 1990, IV, 323-324. Rivâyetin zayıf olduğu da söylenmiştir. Bkz. Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfu’a*, Beyrut, 1986, s. 227. dipnot: 1.

37 Zehebî, *Siyer*, X, 662-663; İbn Hacer, *age.*, I, 393.

38 İbn Ebî Hâtim, *age.*, II, 408. Makbûl haberler hakkında kullanılan bir terimdir. Bkz. Koçyiğit, *age.*, s. 419.

(36/656) 'na niçin katılmadığı sorulduğunda bu rivâyetle cevap vermiştir.<sup>39</sup> Senedi de sağlam olmayan bu rivâyetin, metin açısından ne kadar da eleştiriye açık olduğu âşikârdır.

*İşlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz* rivâyetine dönersek; senedlerin bir kısmında, cerh ve ta'dil bilginlerinin zayıflık ve tedlisle eleştirdikleri kimi râviler olmakla beraber, genel olarak diğer râvilerinin güvenilir oldukları görülmektedir. Diğer bir önemli nokta da, senedin sahâbi tarafında tek bir sahâbinin bulunması; diğer tabakalarda ise râvi sayısının dallanarak artmasıdır.

## II. Ebû Bekre Rivâyetinin Sebeb-i Vurûdu ya da Metin Tenkidi

Bir metni eleştirmek için, öncelikle şu üç hususu temel almak gerekmektedir: *Metnin yazıldığı şartlar ve ortam, metnin gramatik kompozisyonu* (söylediği şeyi nasıl söylüyor) ve *metnin bütünü ya da dünya görüşü*. Çoğunlukla görüş ayrılıkları, bu üç yönden herhangi birine verilen ağırlığa bağlanabilir.<sup>40</sup> Bu bağlamda; bir okuyucu bir metnin ibarelerinin gerçek anlamlarını tespit edebilmek için, o metnin söylendiği dönemde neler ifade ettiğini anlamak zorundadır. Bu anlam, belirli bir metindeki ilke ve kuralların gerçek hedefini ortaya koyacaktır. Diğer bir açıdan; hadis ilminin bir kriterine göre, *hadisin senedinin sahih olması metnin de her zaman sahih olmasını gerektirmemektedir*.<sup>41</sup> Biz de bu ilkelerden hareketle, hadisin hangi

39 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 711; Nûreddin el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut, 1986, VII, 237; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Beyrut, 1993, IV, 303. Bezzâr'ın ilgili rivâyetinde Ömer b. Hecenna' ve Abdulcebbar b. Abbas el-Kûfî vardır (Heysemî, *ay.*). Ömer b. Hecenna', Ebû Bekre'den rivâyette bulunmuştur. Tanınmayan birisi olup, kendisine uyulmaz. Bkz. Zehebî, *Mizân*, III, 232; İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzihu's-Şeriatu'l-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şeniati'l-Mevdüa*, Beyrut, 1981, I, 422. Abdulcebbar b. Abbas hakkında ise Ebû Nuaym, Kûfe'de ondan daha yalancı birisi olmadığını söylemiş; Ukaylî de onun hadislerine uyulamayacağını belirtmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *age.*, VI, 31; Zehebî, *Mizân*, II, 533; İbn Arrâk, *ay.* Cemal Olayî ile ilgili bir takım rivâyetlerin sahih olmadığına ilişkin bilgi için ayrıca bkz. Mehmet Sait Hatiboğlu, *Hız Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasi-İçtimai Hâdiselerle Hadis Münasebeti*, Ankara, 1968 (Basılmamış Doçentlik Tezi), s. 31/a-33.

40 Âmine Vedûd, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman, İstanbul, 1997, s. 25.

41 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdüât*, y. y., 1983, I, 99-100; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 14. Senedi sağlam olmasına karşın, zayıf ve hatta uydurma kabul edilen hadisler için ayrıca bkz. el-Hâkim en-Nisâbü'ri, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis*, tahk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Kahire, t. y., s. 58-62.

bağlamda söylendiğini ortaya koyup, hadisin anlaşılmasında en önemli nokta olan *vurûd sebebini* tespit ederken, sözkonusu rivâyetin metnini de bir değerlendirmeye tâbi tutacağız. Bu prensipler çerçevesinde değerlendirme yapılırken, söylenen sözün bağlamının, kime, niçin ve nasıl söylendiğinin ve metinde zikredilen her bir ifadenin ne anlama geldiğinin tespiti de mutlak bir önem arz etmektedir.

Ebû Bekre anlatıyor: Cemel Savaşı'na katılmak üzereyken, Hz. Peygamber'den duymuş olduğum bir söz beni bu savaşa (Hz. Âişe'nin yanında) katılmaktan kurtardı. Allah'ın elçisine, İranlıların Kisrâ'nın kızını devlet başkanı yaptıkları haber verilince şöyle buyurdu: *İşlerini bir kadına teslim eden bir millet felah bulmaz/bulmayacaktır.*<sup>42</sup> Ebû Bekre'nin, bu rivâyeti tam savaş çıkacağı sırada hatırlaması çok ilginçtir. Nitekim bu hatırlama keyfiyeti, bu çeşit haberlerde çokça kullanılar bir motiftir. Hatiboğlu bu tür haberlerle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: *Hz. Peygamber bazı kimselere, istikbalde karşılaşacakları bazı şeyleri bildirecek, bu zatlarda, durup durup tam hâdisenin vukûu anda onları hatırlayacaklardır.*<sup>43</sup>

Kisrâ öldürüldükten (7/628)<sup>44</sup> sonra, Kisrâ'nın oğlu da diğer erkek kardeşlerini öldürünce, kendisine halef olacak bir erkek çocuğu olmadığından dolayı yönetimin kendilerinden başka bir ailenin eline geçmemesi için, Kisrâ'nın kızı Bûran<sup>45</sup> yönetime el koymuştu. İşte bu haber Rasûlullah'a ulaşınca, *işlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz* dediği rivâyet edilmiştir.<sup>46</sup>

42 Rivâyetin kaynakları yukarıda geçti. Ancak Tirmizî'nin rivâyetinde şu fazlalık vardır: "Âişe Basra'ya geldiği zaman bunu (yani hadisi) hatırladım; bu söz sayesinde Allah beni korudu". Tirmizî, *Sünen*, IV, 528.

43 Hatiboğlu, *Siyasi-İçtimai Hâdiseler*, s. 31/b.

44 Bu suikast girişiminin tarihinin tespitiyle ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1991, I, 359-363.

45 Bûran üstlenmiş olduğu yöneticilik görevini iyi bir şekilde yerine getirmiş, halkına da iyi muamelede bulunmuştur. Bir yıl dört ay hüküm süren Bûran'dan bir kaç yıl sonra, yönetimi kraliçe Azer Miduht devralmıştır. Bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, Kahire, t. y. II, 231-232. Bûran'ın yönetimde bulunduğu dönem, milâdi -630- yıllarına tekâbüle etmektedir. Bkz. K. V. Zettersteen, "Bûran" mad., *İslam Ans.*, MEB, II, 804.

46 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, tahk. Muhibbuddin el-Hatib, Kahire, 1988 VII, 735; Bedrüdî Aynî, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, t. y., XVIII, 59; Şihâbüddin Ahmed el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sâri li Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, 1990, IX, 464.

Bu rivâyetin, İran'ın felah bulmayacağına işaret olduğu söylenmiştir. Ebû Bekre de bu rivâyete dayanarak Cemel Savaşı'nda Hz. Âişe'nin tarafını tutmamıştır. Savaşta Âişe'nin yanında çok sahabe vardı. Onlardan hiçbiri bu rivâyeti ne dile getirmiş ne de kadının yöneticiliğinin geçersiz sayılacağına ilişkin olarak yorumlamışlardır.<sup>47</sup> Sahabeden, Âişe'nin yöneticiliğini kabul etmediklerine ve onun yöneticiliğinin geçersiz sayılacağına yönelik bir bilgi de nakledilmemiştir. Âişe'nin tarafını tutmayanlar, *onun yöneticiliğinin caiz olmayacağından dolayı değil de, hakikatin Ali'nin yanında olduğunu düşünmelerinden dolayı* böyle bir tavır takınmışlardır.<sup>48</sup>

Kendisine göndermiş olduğu mektubu yırtan Kısra'nın<sup>49</sup> kavmi hakkında, Hz. Peygamber'in "... felah bulmaz" sözünü söylemesi, hem mümkün hem de çok doğaldır. Farklı biçimlerde yorumlanma ihtimali de olan böyle bir hadisin, kadının devlet başkanı olmasını engelleyen kesin bir delil sayılamayacağı gayet açıktır. Hadisin, Âişe'nin Basra'ya yürüyüşü ve Cemel Olayı'na katılması sırasında, onun siyasi hareketine karşı zikredilmiş olması da dikkat çekicidir. Âişe'nin ve beraberindeki müslümanlardan hiç birisinin bu hadisten haberdar olmaması ise çok ilginçtir.

Hadisi sened, metin ve vurûd sebebi/metin tenkidi açısından inceledikten sonra, şimdi de fıkıh ve hadis usûlü disiplinleri noktasından bir değerlendirmesini yapalım. Burada; *umûmu'l-belvâ* ve *ferd hadis* konularını ele alacağız.

### III. Rivâyetin Usûl Açısından Değerlendirilmesi

#### 1. Rivâyete Umûmu'l-Belvâ Açısından Yaklaşım

Konumuzun umûmu'l-belvâ ile de bağlantılı olduğu görülmektedir. *Umûmu'l-belvâ*; insanların çoğunu ilgilendiren ve kaçınıp sakınılması mümkün olmayan durum ya da olaydır.<sup>50</sup> Diğer bir deyişle; umûmu'l-belvâ,

47 Zafer Ahmed et-Tehânevî, *l'lâu's-Sunen*, tahk. Muhammed Tâki Osmânî, Karaçi, t. y., XV, 36.

48 Tehânevî, *age.*, XV, 34.

49 Buhârî, *Ahbâru'l-Âhâd*, 4 (VIII, 136); Meğâzî, 82 (V, 136). Tirmizî eserinde, Kısra'nın ve diğer İran meliklerinin Hz. Peygamber'e hediye gönderdikleri, peygamberin de bu hediyeleri kabul ettiği ile ilgili bir rivâyete yer vermiştir. Bkz. Tirmizî, *Sünen*, Siyer, 23 (IV, 140). Taberî ise bu hediyeleri gönderenlerden birisinin, Bûran Duht olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Bkz. Taberî, *Târih*, III, 446-447.

50 *el-Mevsiatu'l-Fıkhiyye*, Kuveyt, 1983, XXXI, 6.

insanların devamlı karşılaştıkları ya da belirli aralıklarla sürekli yapageldikleri, yani mübtelâ oldukları iş ve amellerdir ki, bu gibi amellere terettüp eden hükmün herkes tarafından bilinmesi doğaldır.<sup>51</sup> Bu ilke ile, hemen herkesin karşılaştığı ve hükmünü bilmeye gereksinim duyduğu konular ya da olaylar kastedilmektedir.<sup>52</sup> Âhad haberin umûmu'l-belvâda delil olup olmamasında ihtilaf vardır. Hanefilere göre umûmu'l-belvâda vârid olan âhad haber delil olmaz. Böyle bir hadis her ne kadar hadisçiler nezdinde sahih sayılsa da, özellikle hanefi fakihlerinin geliştirdikleri bir prensibe göre, umûmu'l-belvâda vârid olan haber-i vâhid grubuna girer ki, bu şekilde gelen haber reddedilir. Yani, herkesin ya da bir çok kimsenin bilmesi gereken bir sünnet veya hadisin, sadece tek bir râviden nakli, o rivâyetin reddi için yeterli bir nedendir.<sup>53</sup>

Hanefiler sık sık tekrar eden ve her mükellefin hükmünü bilme ihtiyacını duyduğu olaylar hakkındaki âhad haberi kabul etmemişlerdir. Çünkü böyle bir olayın “tevâtür” ya da “şöhret” yoluyla nakledilmesi için gerekli tüm şartlar oluşmuştur. O halde, böyle bir haber âhad yolla gelmişse, bu, onun Hz. Peygamber'e nisbetinin sağlam olmadığını gösterir; eğer sahih olsaydı, meşhûr olur ve âhad düzeyinde kalmazdı. İşte bu noktadan hareketle Hanefi mezhebi bilginleri, Abdullah b. Ömer'den rivâyet edilen, *Rasûlullah rukûya giderken ve başını rukûdan kaldırdığında ellerini kaldırdı* (Buhârî, Ezân, 83-86, I, 179-180) anlamındaki hadis ile amel etmemişler ve şu açıklamayı yapmışlardır: Bu durumlarda ellerin kaldırılması çok sık meydana gelen ve herkesin de hükmünü bilmeye muhtaç olduğu bir olaydır. Eğer bu konuda gelen sünnet sâbit olsaydı, bunu çok sayıda râvi rivâyet ederdi ve insanlar bunun rivâyetine önem verirlerdi.<sup>54</sup>

Hanefilerin gerekçesi şudur: Peygamber, insanların ihtiyaç duyduğu şeyleri açıklamakla görevlidir ve onların da kendilerinden sonra gelen-

51 İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994, s. 154.

52 Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, Ankara, 1996, s. 88.

53 Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, t. y., I, 368; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mutefakkih*, tahk. İsmail el-Ensârî, Dimeşk, 1975, I, 133; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadis*, tahk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1972, s. 452-453.

54 Zekiyüddin Şaban, *age.*, s. 88-89; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkıh*, İstanbul, t. y., s. 174.

lere bunları nakletmelerini emretmiştir. Eğer konu ya da olay umûmu'l-belvâdan ise, din sahibinin onu herkese açıklaması ve duyurması, her duyanın da kendilerinden sonrakilere naklederek yaygın bir duruma getirmeleri kaçınılmazdır. Herkesin bilmesi gereken bir olaya ait olan haberler, nasıl olur da gizli kalabilir? Çoğunluğun böyle bir haberi bilmesi gerekir. Onun, yalnız bir kaç kişi tarafından rivâyet edilmesi mümkün müdür ki? Peygamber tebliğ makamındayken, bu haberler de sahabenin çoğunluğunun bilmesi gerekenlerden iken, bu haberi başka birisi daha rivâyet etmesin. O haberle ilgili bir nakil şöhet bulmamışsa, o zaman bunun ya unutmâ sonucu böyle olduğu ya da hükmünün kaldırılmış olduğunu anlarız. Eğer böyle bir haber olsaydı, herkesin bilmesi gereken bir konuda, bir kişi o haberin nakliyle yalnız kalmazdı. O halde; bir haberin sahabe arasında yaygınlık kazanmaması ve sahabenin böyle bir habere tutunmaması, daha kuvvetli bir delilin var olduğuna işaret etmektedir.<sup>55</sup> Hanefilere göre umûmu'l-belvâ olan bir konunun hükmünden herkesin haberdar olması normal bir şeydir. Bundan ötürü, herkes tarafından bilinmesi gereken bir konuyla ilgili âhad haber, hanefiler tarafından kabul edilmemiştir. Zira bu tür haberler, bir kişi tarafından değil, daha fazla kişilerce meşhûr ya da mütevâtir olarak nakledilmiş olmalıdır.

Hatib el-Bağdâdî (463/1070) de, haber-i vâhidi red gerekçeleri içinde, *birçok kimsenin bilmesi gereken bir konuda tek kişinin rivâyetini* de saymaktadır. Ona göre, bir kimsenin büyük bir topluluk arasında, o konudaki bilgisiyle tek kalması ve bu bilgiye kaynaklık eden bir rivâyetin aslının olması caiz değildir.<sup>56</sup> Hanefiler dışında kalanlar ise, sahih olan âhad haberi umûmu'l-belvâda sahih ve makbûl saymışlardır.<sup>57</sup>

Hanefilerin, *umûmu'l-belvâda âhad haberin kabul edilmemesi* ilkesinin iyi değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda; incelemesini yaptığımız Ebû

55 Serahsî, *Usûl*, I, 368; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, t. y., s. 318-319. Krş. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, tahk. Muhammed Hamidullah, Dmaşk, 1964, II, 659-660.

56 Hatib, *el-Fakih ve'l-Mutefakkih*, I, 133.

57 Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûi'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, II, 339; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Beyrut, 1992, s. 195 (Umûmu'l-belvâda âhad haberin değerlendirilmesi ve ilgili örnekler için ayrıca bkz. Mustafa Saîd el-Hınn, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Beyrut, 1994, s. 426-434; Ünal, *Ebû Hanife*, s. 154-157.

Bekre rivâyetine göndermede bulunacak olursak; herkesin bilmesi gereken yöneticilerin cinsiyetinin ne olacağı probleminin tek bir sahabiden nakledilen rivâyetle çözüme kavuşturulmaya çalışılması, yeterli bir kanıt olmasa gerek.

## 2. Rivâyetin Ferd-i Mutlak Kapsamında Olması

Söz konusu rivâyette teferrüd (râvinin tek kalması), senedin sahabe bulunan kısmında olduğu için rivâyet ferd-i mutlak hükmündedir. *Ferd-i mutlak*; râvinin, rivâyetinde tek kaldığı hadistir.<sup>58</sup> Tehânevî (1158/1745) 'ye göre, sahabi noktasında râvisi tek kalan, sonra da varyantları çoğalan bir rivâyet, ferd olarak adlandırılmaz. Zira sahabenin tümü mutlak olarak adalet sahibidir (udûl).<sup>59</sup> Ferd-i mutlakı şâzz<sup>60</sup> ile aynı kategoride değerlendirenler de vardır ki, böyle söyleyenler genel bir yaklaşım sergilemişlerdir.<sup>61</sup> Halbuki ferd-i mutlakın şâzz ile karıştırılması doğru değildir. Zira şâzzda, teferrüd ve aykırılık şartlarının bulunması gereklidir.<sup>62</sup> Sahabenin tek olarak rivâyet ettiğinin garabet olamayacağı, zira onların cerhi gerektirecek bir durumlarının olmadığı söylenmektedir. Sahabenin tek kalması, kendisinden başkalarının çokluğuna denktir ve onların hepsi de adalet sahibidir. Bundan ötürü, sahabenin rivâyette tek kalması garabet<sup>63</sup> için bir neden olamaz.<sup>64</sup>

Ferd-i mutlakın rivâyetinde tek kalan râvi güvenilir ise ve zaptı (işittiği) hadisleri aradan uzun zaman geçtikten sonra bile, ne eksik ne de fazla olarak duyduğu gibi başkalarına rivâyet edebilme yeteneği) da tam ise, yalnız başına rivâyet ettiği ferd hadis sahih kabul edilir ve dini meselelerde delil olarak kullanılır. Eğer zapt yönü tam değilse, o hadis hasen olur ve bu takdirde dini konularda delil olacak niteliktedir. Rivâyette tek kalmış râvisi güvenilir ve zapt sahibi değilse, hadis zayıf olur ve o zaman da zayıf hadis

58 Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, Beyrut, 1992, I, 232; Ali el-Kâri, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Beyrut, t. y., s. 201; Subhi es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhû*, Beyrut, 1981, s. 226. Ayrıca ferd hadis örnekleri için bkz. Hâkim, *Ma'rife*, s. 96-102.

59 Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtı'l-Funûn*, Beyrut, t. y., III, 1087.

60 Şâzz; güvenilir bir râvinin, cemaatin rivâyetlerine muhâlif olarak rivâyet ettiği ve bu rivâyeti ile de tek kaldığı hadistir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 437.

61 Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 232.

62 Subhi es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 226.

63 Hadis terminolojisinde garib, metin ya da sened yönünden tek kalmış veya benzeri başka râviler tarafından rivâyet edilmemiş hadise denilmektedir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 138.

64 Ali el-Kâri, *Şerh*, s. 233-234.

hükmüne girer. Açıklanan bu yönleriyle garib hadis, sıhhat yönünden diğer hadis çeşitlerinden farklı olmamakla beraber, hadis imamları arasında yine de fazla rağbet görmemiş; hata kimi âlimler onları kınayan ifadeler bile kullanmışlardır. Bu teorik bilgiyi örneklendirerek/pratik bir biçime sokarak, konunun somutlaşmasına katkıda bulunalım.

Bünyamin Erul, “râşid halifelerin sünnetine tutunmak” rivâyetini değerlendirirken şöyle demektedir: *Kaynaklarımızda ondört tarikten rivâyet edilen bu haber, yalnızca İrbâd b. Sâriye’den gelmesi hasebiyle, hadis usûlüne göre ferd-i mutlak bir hadis olması, Hz. Peygamber’in mescidde yapmış olduğu bir vaaz olmasına rağmen ikinci bir sahabi tarafından rivâyet edilmemiş olması itibariyle senedi eleştiri konusu olmuştur.*<sup>65</sup> Biz de bu ifadelerden esinlenerek Ebû Bekre rivâyetini değerlendirecek olursak, diyebiliriz ki, *kaynaklarımızda bir kaç tarikten rivâyet edilen bu haber, yalnızca Ebû Bekre’den gelmesi hasebiyle, hadis usûlüne göre ferd-i mutlak bir hadis olması ve ikinci bir sahabi tarafından rivâyet edilmemiş olması itibariyle eleştiriye açık bir özelliğe sahiptir.*

Özafşar da bu rivâyetin tek râvisinin Ebû Bekre olduğunu ve ferd-i mutlak olan bu haberin çeşitli varyantlarındaki râvilerin eleştiriden kurtulamadıklarını belirtir.<sup>66</sup> Yine burada Özafşar’ın ifadelerinden hareketle, *bu rivâyetin varyant sayısını kabarık gösterme çabalarının altında, hadisin ilk dönemdeki ferd-garib özelliğinin doğurabileceği endişeleri ortadan kaldırma psikolojisinin yattığı düşünülebilir*<sup>67</sup> mi? diye bir soru da akla gelmiyor değil.

#### IV. Kadının Yöneticiliği Problemine İlişkin Klasik ve Modern Yaklaşımlar

Biz bu başlık altında, rivâyeti özellikle tarihsel şartlar, ortam ve süreç içerisinde incelemeye çalışırken; Kur’an, sahih hadis, akıl... vb. genel prensipler yönünden belirli başlıklar altında somutlaştırmayacağız. Fakat bu prensiplerin tamamına ya da bir kısmına uygunluğu, az ya da çok satır aralarında zımnen de olsa ortaya konulacaktır.

65 Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 1999, s. 23-24. Ünal da, bu rivâyetin ferd-i mutlak (garib-i mutlak) olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşımı”, s. 47.

66 Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 335, dipnot: 165.

67 Özafşar, *age.*, s. 110.



Ebû Bekre rivâyetine geniş bir perspektiften bakmak ve tarihsel süreç içerisinde konunun hangi boyutlarda seyrettiğini tespit edebilmek için, İslam'ın klasik ve modern dönemlerinde kadının yöneticiliğine ilişkin tartışmaları ve bunların dayandıkları temel argümanların neler olduğunu; diğer bir deyişle, sözkonusu rivâyetin nasıl anlamlandırıldığını ve okunduğunu belli başlı kaynaklardan izlemeye çalışalım.

### 1. Klasik Kaynaklardaki Yaklaşım

Bu döneme ait eserlerin sahipleri, kadınların yönetici olamayacaklarına ilişkin görüşlerini genellikle, kadın olmalarına, akıllarının ve dinlerinin eksik olmasına, en önemlisi de *Ebû Bekre rivâyetine* dayandırmışlardır. Bunlara kısaca değinelim.

Cürcânî (398/1007), İbn Hazm (456/1045), Ebû Ya'lâ (458/1065), Beğavî (516/1122), İbn A'rabî (543/1148), Beydâvî (685/1287), Teftazânî (792/1390), Kemâl b. Ebî Şerif (906/1501), Münâvî (1031/1622)<sup>68</sup> gibi âlimler açık bir ifadeyle devlet başkanlığı hususunda erkek olma şartı arar, kadınların akıllarının ve dinlerinin eksik olmasından ötürü bu göreve gelemeyeceklerini söyler ve konuyla ilgili olarak da Ebû Bekre rivâyetini ileri sürerler. Mâverdî (450/1058) ise erkek olmayı devlet başkanı olabilme şartı olarak açıkça ifade etmez.<sup>69</sup> Bu mesele yanlış anlaşıldığından, Mâverdî'nin devlet başkanlığı için erkek olmayı şart koşmadığı, *kadınların da devlet başkanı olabileceği düşüncesinde olduğu* şeklinde yanlış bir tespit yapılmıştır:

Bahriye Üçok, *İslam Devletleri'nde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar* adlı kitabında şöyle demektedir:

İslam Devlet Hukuku'nun ana kitapları arasında sayılan el-Mâverdî'nin el-Ahkâmu's-Sultâniyye'sinde, hükümdarlık anlamına gelen imamlığın yedi

68 Bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kum, 1370, VIII, 350; İbn Hazm, *Muhalâ*, Beyrut, 1988, VIII, 420-422; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, y. y., 1987, s. 64; Hüseyin b. Mes'ûd el-Bağavî, *Şerhu's-Sunne*, Beyrut, 1983, X, 77; Muhammed b. Abdullah b. A'râbî, *Arızatu'l-Ahvezî*, Beyrut, 1995, V, 101; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, III, 482; Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, Beyrut, 1991, s. 236; Sa'deddin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut, t. y., V, 244; Kemâl b. Ebî Şerif, *Kitâbu'l-Müsâmere Şerhu'l-Müyasere*, İstanbul, 1979, s. 275; Abdurraûf el-Münâvî, *et-Teyşîr bi Şerhi'l-Câmii's-Sağîr*, İstanbul, 1286., II, 303; *Feydu'l-Kadîr*, Beyrut, t. y., V, 303.

69 Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut, 1990, s. 32.

(7) şartı arasında erkek ve ergin olmanın bulunmadığı görülmektedir. Bu iki şart sonradan Kâdî Beydâvi'nin Tevâliu'l-Envâr ve Gazâli'nin İhyâu Ulûm'unda ilave edilmiştir.<sup>70</sup>

Fakat biz bu tespiti iki noktada isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Birisi şudur: Eğer Mâverdi'nin sözkonusu kitabının "kazâ (hakimlik)" bölümüne bakılsaydı, konunun hiç de öyle (Üçok'un zannettiği gibi) olmadığı anlaşılacaktı. Kazâ bölümünde Mâverdi, hâkimliğin ilk şartı olarak erkek olmayı ileri sürmektedir ve ona göre kadınların erkekler üzerinde söz sahibi/yetkili olmaları asla caiz değildir.<sup>71</sup> Şimdi; hâkimlik konusunda böyle bir sonuca varan ve kadınlara erkekler üzerinde bir yetki tanımayan Mâverdi, nasıl olur da -her yönden hâkimlikten daha önemli bir görev ve sorumluluğu olan- devlet başkanlığı için kadınlara açık bir kapı bırakmış olabilir? Hâkimliği caiz görülmeyen kadının, devlet başkanlığı -Mâverdi açısından- nasıl caiz görülebilir, böyle bir sonuç nasıl çıkarılabilir? Mâverdi'nin hâkimlik konusundaki bu yaklaşımı bize, O'nun, kadınların devlet başkanı olamayacağı meselesini tâ işin başında kabul ettiğini ve zihninde zaten böyle bir sorun bulunmadığını açıkça göstermektedir. Hatalı olan diğer nokta da şudur: Her ne kadar Üçok, bu iki şartın Gazâlî (505/1111) ile Beydâvi (685/1287) tarafından ilave edildiğini söylüyorsa da, bu doğru bir tespit değildir. Zira Beydâvi ile Gazâlî'nin vefat tarihlerine bakarsak, bunlardan daha önce erkek olma şartını ileri sürenlerin (Cürcânî, 398/1007; İbn Hazm, 456/1046; Ebû Ya'la, 458/1065) var olduğunu görürüz. Üçok'un neye dayanarak böyle bir tespit yaptığını anlayamadık. *Bütüncül bir yaklaşım yerine parçacı bir yaklaşım* sergilenirse, işte böyle bir takım bilgi ve değerlendirme yanlışları ortaya çıkabilmektedir. Bundan başka Üçok'un, *İslam Ansiklopedisi'nin halife maddesinde Arnold, yanlışlıkla bu iki şartı Mâverdi'nin de kabul ettiğini yazmıştır*<sup>72</sup> diyerek *hatalı* bulmuş olduğu gerçek te bu olsa gerek.<sup>73</sup> Belki Arnold da, devlet başkanlığı konusunu bu bilgiler ışığında değerlendirdikten sonra, Üçok'un *hatalı* dediği doğru sonuca varmıştır.

70 Bahriye Üçok, *İslam Devletleri'nde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar*, Ankara, 1993 s. 21-22.

71 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 130.

72 Üçok, *Türk Nâibeler*, s. 22, dipnot: 15.

73 T. W. Arnold, "Halife" mad., *İslam Ans.*, MEB, İstanbul, 1978, V/I, 153.

Mezhepler tarihçisi olan Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037), Hâricilerin Şebîbiyye<sup>74</sup> fırkasının, kadının imametini caiz gördüğünü nakletmiştir. Şebîbiyye'ye göre, Şebîb'in annesi Ğazâle<sup>75</sup> Şebîb'in ölümünden sonra ölünceye kadar yönetimde bulunmuştur.<sup>76</sup> Cüveynî (478/1085) 'ye göre ise, her ne kadar kadının şâhitlik yaptığı yerlerde hâkimlik de yapabileceği hususunda görüş ayrılığı olsa da, kadının devlet başkanı olamayacağı konusunda icma' vardır.<sup>77</sup>

İbn Haldûn (808/1405), imametın dört şartı bulunduğunu söyler ve sıralar: 1) İlim, 2) adalet, 3) ehliyet, 4) fikir, akıl, iş ve amele etki edecek derecede duygu ve organlarda kusurlu olmamak.<sup>78</sup> Görüldüğü gibi burada da, Mâverdî'de olduğu gibi erkek olma şartı sayılmamıştır. Bu bizi bir yanılığ-

74 Şebibiyye için bkz. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, 1990, s. 109-113.

75 Ğazâle'nin, Şebib'in karısı olduğu da söylenir. Bkz. Bağdâdî, *Fark*, s. 110, (dipnot: 2). Bağdâdî, Şebib'in annesinin Ğazâle, hanımının da Humeyre olduğunu söyler. Bkz. Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992, s. 76. İbn Kuteybe de Ğazâle'nin, Şebib'in hanımı olduğunu belirtir. Bkz. İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 411.

76 Bağdâdî, *Fark*, s. 110; *Milel*, s. 76. Şebibiyye'nin bu hükmüne Bağdâdî şöyle bir soru sorarak yanıt vermektedir: "Sizler, müminlerin annesi Âişe'nin, Kur'an'da kendisine bütün müminlerin annesi denildiği için, her bir askeri kendisine haram olan ordusu ile Basra üzerine yürüyüşünü uygun bulmadınız ve onun, bu davranışından ötürü küfre girdiğini ileri sürdünüz ve onun hakkında Allah'ın, *evlerinizde oturun* (Ahzâb, 33/33) âyetini okudunuz. Peki bu âyeti, neden Şebib'in annesi Ğazâle için okumuyor ve yine niçin Haccâc'ın adamlarına karşı savaşmak üzere çıktığından dolayı onu ve onunla birlikte çıkan Hârici kadınlarını küfürle suçlamıyorsunuz? Eğer onların yanlarında kocaları, çocukları ve kardeşleri bulunduğu için, bu hareketlerinin kabul edilebileceğini söylüyorsanız, Âişe'nin yanında da kardeşi Abdurrahman, kız kardeşinin oğlu Abdullah b. Zübeyr vardı ve onların her biri ona haramdı. Ayrıca tüm müslümanlar onun oğullarıydı ve her biri de ona haramdı. O halde, aranızdan bir kısmınız Ğazâle'nin imametini geçerli ve davranışını caiz görüyor da, aynı şeyi neden Âişe'ye caiz görmüyor? Bkz. Bağdâdî, *Fark*, s. 113.

77 Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut, 1992, s. 359. Kurtubî (671/1272) de bu görüşe aynen katılır. Bkz. Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1987, I, 270. (Zâfir el-Kâsımî, bir grup âlimin, kadının imametinin caiz olamayacağına yönelik söz ettikleri icma'mın, tam bir icma' olamayacağını söyler. Bkz. Zâfir el-Kâsımî, *Nizâmu'l-Hukm*, Beyrut, 1990, I, 342. Faruk Beşer de bu icma' iddiasının, bir usûl terimi olan ve herkesin uymak zorunda bulunduğu icmâ-i ümmet anlamında, yani hukukun bağlayıcı bir icma' anlamında olduğunu söyleyebilmenin çok zor olduğunu ifade eder. Ve, "eğer böyle bir icma' olsaydı, buna zaten kimse karşı çıkmazdı; oysa aksi kanaatte olan pek çok İslam âlimi mevcuttur" der. Bkz. Faruk Beşer, *Kadının Çalışması, Sosyal Güvenliği ve İslam*, İstanbul, 1995, s. 131).

78 Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime*, t. y., y. y., s. 193.

ya götürmemelidir. Zira ilgili konunun birkaç sayfa ilerisine<sup>79</sup> bakacak olursak, Kur'an'daki eril ve dişil kalıplardan da hareket ederek, tıpkı diğer âlimlerde olduğu gibi İbn Haldûn'un da kadının yöneticiliğine -dolaylı olarak da olsa- sıcak bakmadığı görülecektir.

İbn Nüceym (970/1563) ise, kadının sultanlığının sahih olduğunu söylemekle yetinmekte ve Şeceratü'd-Dürr'ün<sup>80</sup> Mısır'ı yöneten bir kadın olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup> Bize göre İbn Nüceym'in ifâdelerinden, kadının halife olamayacağı, ama yönetimde söz sahibi olabileceği sonucunu çıkartmak mümkündür. Dolayısıyla onun metninden, hilafet ve saltanat ayırımını okumak da imkan dahilindedir.

İbn A'rabi (543/1148) 'ye göre, Hz. Ömer zamanında (Şifâ bnt. Abdullah adındaki) bir kadına pazarda *hisbe* görevi verildiği söylenirse de, bu doğru bir bilgi değildir.<sup>82</sup> Yine İbn A'rabi'nin *Ahkâmu'l-Kur'an*'ında anlatmış olduğu bir olay, o zamanlarda bile kadının yöneticiliği meselesinin tartışıldığı ve çözümler arandığını göstermektedir. Özetle vermek gerekirse; büyük sultan Adudu'd-Devle<sup>83</sup> (372/983) 'nin huzurunda, Kâdi Ebû Bekr b. et-Tayyib el-Mâlikî el-Eş'arî ile şâfiî âlimlerinden Ebû'l-Ferec b. Tarar arasında tartışılan, kadının hâkim olarak görev alması meselesi bunun tipik

79 İbn Haldûn, *age.*, s. 196.

80 Şecerü'd-Dürr de denilir. Mısır müslüman devletlerinin tek kadın hükümdarıdır. Halifenin Mısır devlet erkânına, kendilerine bir erkek hükümdar seçmeleri hususunda baskı yapması sonucu, 648/1250 yılında saltanatı bırakan Şeceratü'd-Dürr, 655/1257'de öldürülmüştür. Hakkında geniş bilgi için bkz. "Şecerü'd-Dürr" mad., *İslam Ans.*, MEB, XI, 376-378; Fâtıma Mernissi, *Hanım Sultanlar*, çev. Mehmet Ali Kayabal-Filiz Nayır, İstanbul, 1991, s. 104-114; Üçok, *age.*, s. 62-101. Şeceratü'd-Dürr Mısır'da saltanata geçince, dönemin Abbasi halifesi el-Mu'tas'ım Billah, onun saltanatını tanımak şöyle dursun, Mısır'a gönderdiği bir mektupla emirleri ayıplamış ve onlara: "Orada erkek kalmadıysa bize bildirin de, size buradan bir tane adam gönderelim" demiştir. Böylece Şeceratü'd-Dürr, içte ve dışta istenilmeyen birisi olur. Bir müddet sonra İzzüddin Atabek ile evlenir, yönetimi eşine bırakır ve seksen günlük saltanat heyecanı da böylece sona ermiş olur. Bkz. Makrizî, *Kitâbu's-Sulûk li Ma'rifeti Duveli'l-Mulûk*, t. y., y. y., cüz: 1, kısım: 2, s. 367-368.

81 İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, Beyrut, 1993, IV, 5.

82 İbn A'rabi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 482. İbn Hacer, Şifâ adlı bir kadının böyle bir görevde bulunduğunu nakletmiştir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut, t. y., VIII, 120-121. Şifâ bnt. Abdullah'ın böyle bir göreve getirildiği rivâyetinin eleştirisi için bkz. Beşer, *Kadının Çalışması*, s. 127-128.

83 Tam ismi, Emiru'l-Umerâ Adududdevle Ebû Şuca' Fennâ Husrev b. Rukniddevle'dir. Buveyhî hükümdarlarından birisidir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Adududdevle" mad., *İslam Ans.*, DİA, I, 392-393.

bir örneğidir. Ebû'l-Ferec b. Tarar, aksine bir delil olmadığı sürece kadının görev alabileceğini, asıl olanın bu olduğunu; Ebû Bekr ise bu görüşün doğru olamayacağını belirtip, kadının meclislere giremeyeceğini, erkeklerle beraber bulunamayacağını ve karşılıklı ikili görüşmeler yapamayacağını gerekçe olarak ileri sürerek tartışmayı bitirir.<sup>84</sup> Bu konu, IV/X. yüzyılda toplumda bir problem olarak ele alınmış, dönemin hükümdarlarının huzurunda tartışılması yapılacak kadar bir öneme sahip olmuştur.

Görüldüğü gibi, nasların (özellikle de Ebû Bekre rivâyetinin) çeşitli şekillerde yorumlanmasıyla yapılan içtihatlarla göre, kadının halife ya da devlet başkanı olabileceğini söylemek zor ve hatta imkansızdır.

Cumhur, kadınların yöneticilik ve hâkimlik görevlerinde bulunamayacağı görüşündedir.<sup>85</sup> Kadınların hâkimlik görevini alamayacağı yönünde görüş beyan edenlerin, Ebû Bekre'nin bu rivâyetiyle delil getirdikleri ifade edilmiştir.<sup>86</sup> Hâkimlik konusunda kadının durumu, devlet yöneticiliğiyle değil de, şahitlik yapılacak yerlerle kıyaslanmaktadır. Bu duruma göre kadın, had ve kısas cezaları dışında, diğer bütün davalarda hâkimlik görevlerinde bulunabilmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, kadının hâkimliğini kesinlikle kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri deliller, onun halife ya da devlet başkanı olamayacağına işaret ettiği kabul edilen delillerin hemen hemen aynıdır. Âlimlerimizin ortaya koymuş olduğu hükümleri kesin kanıtlar olarak alır ve değerlendirmelerimizi de onlara dayanarak yaparsak, bu konuda icma' derecesinde bir ittifaktan söz edildiği için, kadının, devletin üst düzey birimlerinde/kademelerinde görevlendirilemeyeceğini benimseyen görüşleri kabul etmek zorunda kalırız.

Geleneksel yaklaşımın bu yorumları, erkek bakış açısını, kadınla ilgili kendi dönemlerinde var olan tarafgir anlayışları ve önyargıları yansıtmaları, hepsinin sadece erkekler tarafından yazılmış olması, yorumlarda erkeklerle yer verilmesi, lafızcı ve parçacı bir yaklaşım sunmaları ve *hermenötik bir ilkeye dayanmadıkları için gelişigüzel*<sup>87</sup> olmalarından dolayı eleştiriye açık bir yapıya sahiptir. Yine bu yaklaşım tarzında gördüğümüz kadının duygusallığı ve eksikliği, diğer bir deyişle, biyolojik ve psikolojik bir takım za-

84 Tartışmanın detayları için bkz. İbn A'rabi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 483.

85 İbn Hacer, *Feth*, VII, 735; XIII, 61; Aynî, *Umde*, XXIV, 204; Kastallânî, *İrşâd*, IX, 464.

86 İbn Hacer, *age.*, XIII, 61.

87 Vedûd, *Kur'an ve Kadın*, s. 22.

yıfıllıklardan ötürü böyle bir göreve getirilemeyeceği meselesi, *kadınların duygusal olmaları yüzünden muhakeme yetilerinin eksik olduğunu* savunan Aristoteles'i hatırlatmıyor da değil.<sup>88</sup>

## 2. Çağdaş Kaynaklardaki Yaklaşım

Günümüz ilim adamlarından Ramazan el-Bûtî, devlet başkanlığı konusu istisna edilirse, diğer siyasi birimlerin, kadın ve erkeklerin aynı yoğunlukta görev aldığı alanlar olduğunu belirtir ve kadının, Cuma namazı ile bayram namazı kılamaması ve savaş gibi nedenlerden dolayı devlet başkan olamayacağını söyler.<sup>89</sup> Mustafa es-Sibâî ise, Peygamber dönemindeki bir takım olayların, kadınların siyasetle ilgilendikleri yönünde yorumlanması gibi -kendi ifadesiyle- yanlışlıklara dikkat çekmektedir. Meseleyi, İslam'ın kadına büyük haklar vermiş olmasına ve kanun önünde erkekle aynı durumda bulunmasına karşın, niçin devlet başkanlığı gibi bir görevi alamaması noktasına getiren Sibâî, bunun nedenini de tek kelimeyle, kadının birinci görevinin annelik ve ev hanımlığı olmasına bağlamaktadır.<sup>90</sup>

Halifelik ile ilgili bir çalışma yapan Abdurrazzak es-Senhûrî (1895-1971), İslam âlimlerinin, kadının zihinsel ve dinsel açıdan erkekten daha aşağı olduğunu söylemelerinin, feministlerin tepkisine yol açtığını ifade etmekte; kadının yönetime geleceğine yönelik görüş beyan eden Hâricilerin<sup>91</sup> anlayışını ise demokratik bulduğunu belirtmektedir.<sup>92</sup> Zâfir el-Kâsmî ise fakihlerin, devlet başkanlığının sahih olabilmesi için erkek olmayı ileri sürmelerinin iki nedeni bulunduğunu; bunlardan *birinin*, Ebû Bekre rivâyeti, *diğerinin* de, kadının namazdaki imametinin (imâmet-i suğrâ) caiz olmadığı, dolayısıyla hilafetinin (imâmet-i kübrâ) de evleviyetle caiz olamayacağı meselesi olduğunu söylemekte ve bunların da yeterli bir neden sayılmayacağını belirterek eleştirmektedir.<sup>93</sup>

88 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul, 1975, s. 7-29 (Kitap: 1).

89 Saîd Ramazan el-Bûtî, *el-Mer'e*, Dimeşk, 1996, s. 69-70.

90 Mustafa es-Sibâî, *Mer'e*, Beyrut, 1984, s. 151-154. Krş. Hüseyin Hâtemi, *İlâhi Hikmette Kadın*, İstanbul, 1995, s. 238.

91 Hâricilerin sadece Şebibiyye fırkası kadının yöneticiliğini kabul etmektedir. Bkz. Bağdâdi, *Fark*, s. 110.

92 Abdurrazzak es-Sanhoury, *Le Califat son Evolution vers une Societe des Nations Orientale*, Paris, 1926, s. 56, dipnot: 9. (İlgili yerin Fransızcadan çevirisini yapan Doç. Dr. Fazlı Arabacı'ya teşekkür ederim).

93 Zâfir el-Kâsmî, *Nizâmu'l-Hukm*, I, 342.

Kadının umumi idarecilik ve hâkimlik gibi bedeni sorumluluk taşıyan görevlerden muaf tutulmasına Ebû Bekre rivâyetini delil olarak ileri süren Vehbe Zuhaylî, İslam fihhının, kadının (ceza hukukunda) cinayet ve hadlerde şahitliğini kabul etmediğini belirterek, onun kan görmeye, kanlı çarpışma ve gayr-i meşru muameleye dayanamaması<sup>94</sup> gibi mâkul ve gerçekçi olmayan bir takım gerekçeler ileri sürmektedir. Diğer bir eserinde<sup>95</sup> de bu konuyla ilgili icma'dan söz etmektedir.

Hamidullah'a göre ise, ehl-i sünnet âlimleri Saba Melikesi olayını, Fatma Cinnah Hanım'ın Pakistan Cumhurbaşkanlığı'na adaylığını desteklemek için delil olarak ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber'in Sasani Kraliçesi ile ilgili olarak ifade etmiş olduğu meşhur yasağın da, İranlılara gelecek bir belanın mucizevi bir şekilde önceden haber verilmesi; yoksa bunun müslümanlara belli bir yasağı ifade etmediğini söyleyen Hamidullah,<sup>96</sup> görüldüğü üzere tarihsel ve toplumsal bir yaklaşım sunmaktadır.

*Belkıs iyi bir idareci olmasına rağmen, kadın olduğu için idarecilik konusunda evrensel bir örnek olarak kabul edilmemektedir*<sup>97</sup> diyen Âmine Vedûd, Kur'an'ın, yöneticilik konumunun kadın için uygunsuz olduğuna ilişkin hiçbir ifade kullanmadığını; tam aksine Kur'an'daki Belkıs kıssasının, onun hem siyasal hem de dinsel uygulamalarından övgüyle söz ettiğini belirtmektedir.<sup>98</sup> Kıssada, bir ülkeyi kadının yönetmesinin kötü sonuçlar doğuracağına ilişkin herhangi bir işaret te yoktur. Belkıs bağlamındaki bu yorumların, Kur'an'daki bazı kadın karakterlerinin üstlendiği rollere bakıp, bunların İslam toplumlarında kadının fonksiyonu ve uygun kadın rolleriyle ilgili olarak geliştirilen düşüncelerin etkisinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Belkıs'ı tüm yöneticilerin yararlanabileceği evrensel bir model (stereotip ya da klişe) olarak ele almak yerine, erkek merkezli bir yorumlama yapan anlayış, elbette bir kadınının yönetici olamayacağını ileri sürecektir.

94 Vehbe ez-Zuhayli, *Fert ve Topluma Kur'an'ın Mesajı*, çev. Halil İbrahim Kutlay, İstanbul, 1995, s. 193.

95 Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû*, Dimeşk, 1989, VI, 693.

96 Muhammed Hamidullah, "İslam Hukuku'nun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes I", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, Ankara, 1979, s. 387. Belkıs olayının, kadının devlet başkanı olabileceğine ilişkin kanıt edilebileceğini söyleyenlerin görüşlerinin eleştirisi için bkz. Beşer, *Kadın Çalışması*, s. 121-122.

97 Vedûd, *Kur'an ve Kadın*, s. 30, dipnot: 9. Ayrıca bkz. Rıza Savaş, *Râşid Halifeler Devrinde Kadın*, İstanbul, 1996, s. 195.

98 Bkz. Vedûd, *Kur'an ve Kadın*, s. 79-82. Ayrıca bkz. Muhammed Gazâlî, *Fakihlere ve Muhaddislerle Göre Nebevi Sünnet*, çev. Ali Özek, İstanbul, 1992, s. 296.

Kurtubî'nin halifelikle ilgili olarak ileri sürmüş olduğu şartları, aslında Kur'an'dan alınmış kriterler olmayıp, tarihsel şartlar içinde bir takım olaylara dayanılarak varılmış hükümler olarak niteleyen Süleyman Ateş, Kur'an'da kadının devlet başkanı olamayacağına yönelik bir kanıt bulunmadığını; buna karşılık Saba Melikesi'nin güzel vasıflarla anlatılmasının, bir kadının da devlet başkanı olabileceğine işaret ettiğini söylemektedir.<sup>99</sup> Burada *erkek olma* şartına eleştiride bulunan Ateş, tefsirinin bir başka yerinde ise,<sup>100</sup> devlet başkanlığı görevinin erkeklere verilmesinin nedenini, kadınların biyolojik ve psikolojik bir takım eksikliklerine/zayıflıklarına bağlamakta, bir çelişki sergilemektedir.

Benzer bir duruma Hayrettin Karaman'da da rastlamaktayız. Karaman bir eserinde, kadınların maddi ve manevi zayıflıkları karşısında bu görevin büyüklüğü; diğer taraftan da ilgili hadisten dolayı kadının devlet başkanlığına sıcak bakmazken;<sup>101</sup> başka bir yerde ise, kadının kamu görevi konusundaki tartışmaların, bağlayıcı, kısıtlayıcı naslardan çok, örf, âdet ve ihtiyaca, diğer bir deyişle zamanın sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarına dayandığına dikkat çekmektedir.<sup>102</sup> Hz. Peygamberin "... felah bulmaz" sözünü tarihsel bir yaklaşımla değerlendiren Karaman, bu rivâyetin, kadının âmme görevinde istihdamının caiz olmadığına delil sayılmasının -bir takım karşı delillerin bulunması nedeniyle- mümkün olmadığına işaret etmektedir. Tüm bunlara paralel olarak da, sözkonusu Ebû Bekre rivâyetini, *bunu yapan İranlılar felah bulmayacaklardır ya da devlet başkanlığı görevinde öncelik erkeklere ait iken, buna riayet edemeyecek duruma gelen toplum felah bulamayacaktır* şeklinde anlamanın daha da uygun olacağını söylemektedir.<sup>103</sup>

Farklı ve kimi zamanlarda da çelişkili<sup>104</sup> olan bu tartışmalar, dinsel söylem/pratik de dahil olmak üzere tüm toplumsal/tarihsel olguların basit ve

99 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988-1991, I, 140-141. (Kurtubî'nin ileri sürmüş olduğu şartlar için bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 270).

100 Ateş, *age.*, II, 274-275.

101 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 1986, I, 88.

102 Hayreddin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, 1992, III, 303.

103 Karaman, *age.*, III, 305-306.

104 Modern hayatın egemen olduğu bir yaşam tarzıyla içiçe olan, ama bütün bunlara karşın İslâmî duyarlılığını da muhafaza etmeye çalışan müslümanların, her zaman çelişkiler arasında yaşayacağına dikkat çekilip, bunun nedenlerinin ve çözüm yollarının üzerinde durulduğu bir değerlendirme için bkz. Mustafa Ertürk, "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, c. X, sayı: 1-2-3, Ankara, 1997, s. 125.



indirgemeci yorumlarından kaçınmanın yanısıra; kadınlar ve onların din ile ilişkileri konusunda da kolay genellemelerden kaçınmak gerektiğini gündeme getirir.<sup>105</sup>

Faslı sosyolog Fatıma Mernissi *erkek ve Arap olmak şartlarına* dikkat çekmekte; Arap olmak şartına şiddetle karşı çıktığı halde, yöneticiliğin yalnızca erkeklere özgü olduğu şartına karşı çıkmadığına eleştirel bir dille değinmektedir. Kadının yönetici olamayacağı hususunda sünnilerle şia arasındaki görüş birliğine dikkat çeken Mernissi, saltanat ile hilafet ayrımına da işaret etmektedir.<sup>106</sup>

Sözkonusu ifadeler, kadının yönetici olup olamayacağı konusundaki tartışmaların oldukça uç noktalarda seyrettiğini göstermektedir. Bu tartışmalar, *ilke* bazında kadınların kamu görevlerinin kesin olarak yasaklanmadığını; ancak bir takım gerekçelerden dolayı sınırlı tutulduğunu ortaya koymaktadır. Yine bu tartışmalar, *emanetin ehline verilmesi* prensibi çerçevesinde değerlendirilmelidir; yoksa salt erkek ya da salt kadın oluş özelliklerinden dolayı bir kişinin yönetimle ilgili önemli bir göreve getirilmesinin, kamu vicdanını sızlatmaktan başka bir anlamı olmayacaktır.

### 3. Klasik ve Modern Döneme Ait Yaklaşımların Değerlendirilmesi

Yukarıda sıraladığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere, geleneksel ve modern dönemin İslam âlimleri, sözkonusu rivâyet karşısında takındıkları tavırlar ya da üzerinde yaptıkları değerlendirmelerden dolayı üç kategoriye ayrılmaktadır:

a) Hadise göre, yönetimin üst düzeylerinde kadının görevlendirilmesinin uygun olmadığını ya da yasak olduğunu ileri sürenler ki, bunlar çoğunluğu oluşturmaktadır.

b) Hadisin, devlet başkanlığı dışında yönetimin diğer organlarında (örneğin hâkimlik) kadının görevlendirilmesini engellemediğini ileri sürenler.

c) Hadisin, devlet başkanlığı da dahil olmak üzere, yönetimin tüm kademelerinde kadının görev almasını engellemediğini ileri sürenler ki, bunlar sözkonusu rivâyeti söylendiği bağlama göre değerlendirerek farklı bir biçimde anlamlandırma ve okuma çabasına girişmişlerdir. Yapılan tüm bu değerlendirmeler, *haberî târîhen sâbit olduğu varsayımı üzerine yapılmaktadır*.<sup>107</sup>

105 Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul, 1996, s. 211.

106 Mernissi, *Hanım Sultanlar*, s. 16, 176-177. Krş. İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, IV, 5.

107 Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 336.

Genellikle İslam âlimlerinin, Ebû Bekre rivâyetiyle ilgili olarak herhangi bir olumsuz görüş belirtmemeleri, farklı yorum ve anlayışlardan da anlaşılacağı üzere metnin problemlili olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira hadisin anlamı ile verilen anlamlandırmalar ya da yorumlar arasında bir takım farklılıklar göze çarpmaktadır. Yani, tarihte gerçekleşmiş kimi olaylar çerçevesinde hadise yüklenen anlamlar ile bizzat hadiste kastedilen anlam farklı olabilmektedir. Bu nedenle, bir hadisin âlimlerin kabûlüne mazhar olması, onun Peygamber'e ait olduğu ya da doğru anlaşıldığı anlamına her zaman gelmez. Hadisin metniyle ilgili değerlendirmeler yapılırken, bu noktaların da göz önünde bulundurulması gerekir.<sup>108</sup>

Kadının devlet başkanı ya da üst düzey âmir olamayacağı konusundaki görüş, daha çok kişi tarafından benimsenmiş olsa bile, bir içtihat olmaktan öteye geçemez. Aksine içtihatlar da bulunduğu göre bu, İslam ümmeti için bir maslahat meselesidir. Müslümanlar değişik zamanlarda maslahatlarına uygun olan içtihadı almakta serbesttirler. Bundan dolayı, bir yerde kadının böyle bir görev üstlenmesi uygun görülürse, bunun İslam hukuku açısından bir engeli yoktur.<sup>109</sup>

Böyle bir konu, bütün insanlığa hidayet sunma iddiasında olan ilâhi bir metin olarak Kur'an'ın kendi bakış açısı içinde değerlendirilmelidir.<sup>110</sup> Eğer Kur'an'ı okuyan kimseler, herhangi bir şekilde erkeklerin kadımlardan aklen, ruhen ya da ontolojik olarak vs. üstün olduğu şeklinde bir düşünce içinde iseler, erkeklerin *kadınların yöneticisi* olduğu; toplumun sürekliliğinde erkeklerin daha önemli bir role sahip olduğu; onların doğal liderler olduğu; erkeklerin aileyi yönetmesi ve kadınların onlara itaat etmesi gerektiği; ailenin geçiminde ya da toplumun devamında kadının payı olmaması gerektiği veya olsa bile çok az bir katkısı olabileceği gibi zanna sahip iseler (kısaca, ataerkil bir yapılanma sözkonusuysa), o zaman bu okuyucular *Kur'an'ı bu*

108 Ertürk, teccid hadisini incelediği makalesinde şu ifadelerle yer vermektedir: "Nitekim, 'arz hadisi' olarak bilinen rivâyetin Hz. Peygamber'e aidiyeti kabul görmemekle birlikte, manası Kur'an'a uygun olduğu için prensip olarak hüsn-ü kabul görmüş ve her zaman uygulanmıştır. Bir başka açıdan bakıldığında, sadece ümmetin, yani âlimlerin kabulüne mazhar olması, teccid hadisinin de Hz. Peygamber'e ait olduğunu emin bir şekilde söyleme imkanını bize her zaman vermez. Zira âlimlerin de hata yapmaları her zaman mümkündür". Bkz. Ertürk, "Teccid Hadisi", s. 137, dipnot: 136. Biz de bu ifadelerle aynen katılıyor, benzer değerlendirmelerin Ebû Bekre rivâyeti için de söylenebileceğini imkan dahilinde görüyoruz

109 Beşer, *Kadının Çalışması*, s. 134.

110 Vedüd, *Kur'an ve Kadın*, s. 18.

zanları doğrultusunda yorumlayacaklardır.<sup>111</sup> Bu noktaya eleştirel bir bakış açısıyla dikkat çeken Hilde Hein, *din kavramının kendisi, insanlar için değerli yönleri olsa da, ataerkil yapılar, kutuplaşmış değerler ve hiyerarşi ile öylesine lekelenmiş bir durumdadır ki, en titiz feminist arındırmanın bile bu lekeleri temizlemesi mümkün değildir*<sup>112</sup> diyerek değinmektedir.

“Ülkemiz açısından, kadın tartışmalarındaki en önemli noktalardan birini, geleneksel kültürümüzdeki kadın imajı ile çağdaş kültürlerde oluşan kadın imajının karşılaştırılması oluşturmaktadır. Bu tartışmalarda iki tarafın varlığı gözden kaçmamaktadır. Biri, klasik İslam kültür ve geleneğindeki kadını şiddetle savunan muhafazakar kanat; diğeri, İslam kültür ve geleneğindeki kadın imajına sert tepkiler veren ve batılı kadın tipini savunan modernist kanat. İşte bu tartışma ortamında, Hz. Peygamber’den gelen bir takım rivâyetler, lehte ve aleyhte bir takım fikirler düzleminde ele alınmakta, ister istemez tartışmalara ortak edilmektedir. Geleneksel İslam’a taraftar olanlar, bu rivâyetleri yorumsuz kabul ederken, modernizm taraftarları onları anlamak yerine reddetme yoluna gitmektedir. Bu uzlaşmaz tutum, ülkemizde süregelen kadın tartışmalarını içinden çıkılmaz bir duruma sokmaktadır”.<sup>113</sup>

Bütün bu yorumlar ve tartışmalar sırasında, değişen toplumsal şartların, ataerkil ailenin ve erkek egemenliğin yerleşmesine yol açmış olduğunu; bu olgunun, kadınların kamusal alanına çıkarılması sonucunu doğurduğunu da görmüş olmaktadır.

Bu bölümü Muhammed Gazâli’nin şu ifadeleriyle bitirelim: *Şunu belirtmekte yarar görüyorum ki, kadınların önemli görevleri üstlenmesine hevesli değilim. Benim yegane arzum, hadis kitaplarındaki hadislerin doğru anlaşılması ve Kur’an ve tarihî gerçeklerle rivâyetler arasındaki çelişkilerin giderilmesidir. Devlet yöneticiliği meselesi, kadın-erkek meselesi değil, ahlak ve karakter meselesidir. Bazı anlayışı kıt kimselerin anlayamadıkları veya Kur’an’ın ruhuna ters düşecek bir şekilde anladıkları bir hadisle İslam’a zarar vermemeleri için ağızlarını kapamaları daha hayırlı olur.*<sup>114</sup>

111 Vedüd, *age.*, s. 158-159.

112 Berktaç, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 217 (Hilde Hein, “Liberating Philosophy: An End to the Dichotomy of Spirit and Matter”, *Women, Knowledge and Reality*, Boston, 1989 içinde, s. 307’den naklen).

113 Kamil Çakın, “Kadınlara İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar*, c. 1, sayı: 1, Mayıs, 1998, s. 5. Benzer bir değerlendirme için bkz. Berktaç, *age.*, s. 114.

114 Gazâlî, *Nebevî Sünnet*, s. 78-81.

**Sonuç olarak** şunları söyleyebiliriz: Böyle bir rivâyetin, rivâyet tekniği ve tarihsel açıdan kritiğinin yapılması büyük önem arz etmektedir. Kendisine bu kadar önem verilen ve bir meselenin çözümlenebilmesi için ileri sürülen bu rivâyet, rivâyet kriterleri bakımından hangi özelliklere sahiptir, tarihsel değeri nedir? İşte biz bu çalışmamızda bunları yapmaya çaba gösterdik. Yaptığımız bu araştırmanın, geleneksel kabulden ya da anlayıştan farklı bir sonuç ortaya koymasıyla, ne hadis ne de sünnet değerinden bir şey kaybedecektir.

Kadınların yönetici olup olmayacağı konusunda yapmış olduğumuz bu araştırma sonunda gördük ki, konuyla ilgili olarak rivâyet edilen söz konusu hadis, sadece sahabi Ebû Bekre tarafından rivâyet edilmekte, başka hiçbir sahabiden nakledilmemektedir. Bu da iki yerde gündeme gelmektedir: *Birisi*, Kisra'nın ölüm haberi geldiği zaman; *diğeri* de Cemel Olayı başladığı zaman. Bunlardan başka hiçbir yerde değinilmeyen hadis, İslam âlimleri tarafından sened ve metin açısından sahih kabul edilmiştir.

Meseleyi umûmu'l-belvâ noktasından ele alırsak; hanefilerin, *herkesin bilmesi gereken bir meselede vârid olan âhad habere ihtiyath olarak yaklaşmaları gerçeği*, bizi de ihtiyatlı olmaya yönlendirmekte ve mesele çok iyi değerlendirildikten sonra bir sonuca varmayı gerekli kılmaktadır. Yine, bu haberin sadece sahabi Ebû Bekre tarafından rivâyet edilmesinden dolayı ferd hadis (ferd-i mutlak) kapsamında olması da, göz önünde bulundurulması gereken diğer bir eleştiri noktasıdır.

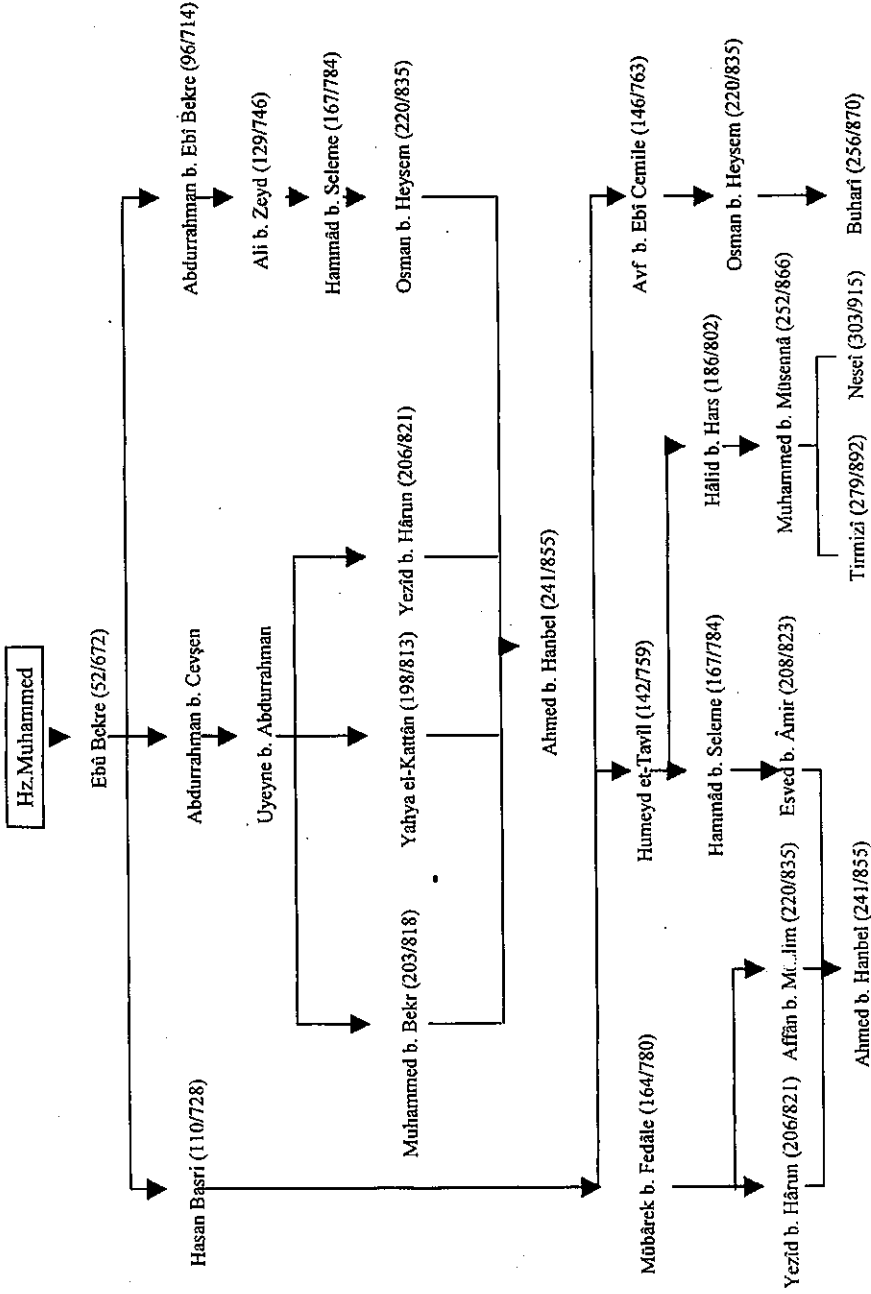
İslam tarihi içerisinde kadınların yöneticiliğine ilişkin olarak takınılan tavırları ve ortaya atılan hükümleri incelediğimiz zaman da, çoğunlukla hep aynı şeylerin söylenildiğini; devlet başkanlığının ancak erkeklere has bir hak olarak (*erkek merkezli*) anlaşıldığını gördük. Bunlar; ya öncekilerin sonrakileri ciddi bir şekilde etkilediği ya da *tarihsel süreç içinde, olaylara dayanılarak varılmış hükümler* olarak değerlendirilebilecektir. Bu noktada, konuyla ilgili olarak klasik ve modern çağın yorumlarına baktığımızda, *değişen ne metindir, ne de metnin ilkeleridir; belli bir oranda değişen bir şey varsa, o da, belirli bir insan topluluğunda metnin ilkelerinin anlaşılma ve yorumlanma kapasitesi, düzeyi ve özgünlüğüdür.*

Sadece, *işlerini bir kadına teslim eden millet felah bulmaz* rivâyeti (daha özel ve teknik bir dille *âhad haberiferd haberi*), kadınların devlet başkanı olamayacağına yönelik bir "kanıt" için yeterli olamamaktadır. Eğer kadınların yönetici olamayacaklarına ilişkin bir hüküm ya da bir bilgi gerekliyse,

bu başka bir yerde aranmalıdır; zira bu hadiste böyle bir anlam yoktur. Bir de, kimi müfessirler tarafından bir kısım Kur'an naslarının (Saba Kraliçesi Belkis ile ilgili âyetler) kadının devlet başkanı olabileceğine ilişkin olarak yorumlanması da göz önünde bulundurulursa, durumun ciddiyeti varlığını daha da hissettirecektir. Hadis kendi bağlamı içerisinde değerlendirilse, hiç te öyle zannedildiği gibi olmadığı anlaşılacaktır. Bu tip konularda lafızci ve parçacı bir yaklaşım sergilenmemeli, bilakis Kur'an ve sünnetin ruhu da göz önünde bulundurulurken, daha anlamlı ve hesabı verilebilecek prensiplerin ortaya konulmasına çaba gösterilmelidir. Dolayısıyla lafızci ve parçacı bir yaklaşımın bu noktada yetersiz kaldığı açıklığa kavuşmakta, bütüncül yaklaşımın ise daha gerçekçi bir sonuç çıkaracağı tespit edilmiş olmaktadır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, her yorum süreci sübjektiftir. Hem yorum sahibinin kişisel yaklaşımlarını hem de genel olarak içinde yaşadığı ortam, çağ ve kültürün izlerini taşımaktadır. Buna, yorumcunun sahip olduğu *ön okuma* diyebiliriz. Her yorumcu bir *ön okumaya* sahip olduğundan dolayı, ilgili metnin her dönem ve toplum için yeniden yorumlanması bir zorunluluk içermektedir. Metin ve yorum arasına kesin bir çizgi koymak, bu yorum sürecini canlı tutacaktır. Bunun aksi bir yapılanma ise, mesajın, belirli bir zamanda yaşayan belirli bir toplumun anlayışı ve yorumları ile sınırlandırılması anlamına gelecektir ki, bunun da ne kadar yanlış olduğu apaçık ortadadır. Zira kadınların yöneticiliği hususuna baktığımız zaman da, *bu hakkı kısıtlayanın Ebû Bekre rivâyetinden daha çok, metnin kendisinden daha önemli sayılmaya başlanılan yorumlar* olduğu görülecektir.

Kadının devlet başkanı ya da üst düzey birimlerde görevli olamayacağı konusundaki görüşler, çoğunluk tarafından benimsenmiş olsa bile, bir içtihat olmaktan öteye geçemezler. Aksine bir takım içtihatların da olduğu göz önünde bulundurulursa, İslam toplumu için bir maslahat meselesi konumunda olacaktır. Müslümanlar değişik zamanlarda maslahatlarına uygun olan içtihadı almakta serbesttirler. Ancak, içtihat yapmanın da kriterleri, dayanması gereken ölçütleri vardır. Bize göre, *sadece bu hadise dayanarak kadının yönetici olamayacağını söylemek, bir içtihat için yeterli bir kriter olmasa gerektir.*



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 95-112.

## Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu

*Abdülgaffar ASLAN\**

### ABSTRACT

*According to the theologians, the necessary knowledge is gained through reason that has also a method of processing knowledge systematically. Thus, the reason in the science of Kalam, besides being a means of gaining knowledge through true informations (haber-i sadık) and sound sense, is one of the means of producing knowledge. Moreover, the subject of knowing the judgements of acts is that of an important debate among the theological circles. Until now, the subjects like this and the reason as a means of producing knowledge has been discussed from the different points of views by the theological schools of thoughts like Mu'tazila, Ashari and Maturidi. In this paper, these and similar matters has been dealt within the framework of the concepts of goodness and badness, which were also important technical concepts in determining the methodologies and the world views of the theological schools.*

*Keywords: Epistemology, Reason, Goodness, Badness, Acts, Good Acts, Bad Acts, Judgements of Acts.*

İnanç sistemini sağlam temellere dayandırabilmek için doğruluğundan ve kesinliğinden şüphe edilmeyecek bilgi vasıtalarından hareket etmek gerek-

\* *Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.*

mektedir. İnanç ile bilginin ilkesel birliğinin kavranılması, inanca bağlı bir bilme etkinliğinin söz ve kavram karışıklığına sokulmadan karşılıklı uyumu sağlanması gerekmektedir. Bu nedenle, İslâm'ın teorik yönünü anlama ve yorumlama amacıyla olan teologların yorumlama yöntemlerinde, bilgi kuramı, itikâdi konulara ilişkin anahtar kavramları sistemli bir şekilde birbirine bağlayarak kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu kabul ederler.<sup>1</sup>

Kur'ân'a göre insan, aklını kullanmak suretiyle, kâinatta cereyan eden olaylar arasında irtibat kurmada zorluk çekmeyecektir. Allah, gece ve gündüzün yaratılmasında, yerkürede birbirine komşu kıtaların olmasında, ekinliklerin bulunmasında,<sup>2</sup> güneşin, ayın ve yıldızların Allah'ın emriyle hareketinde, gökten rahmet olarak indirilen suda, helâl kılınan hayvanlardan elde edilen gıdalarda akıl sahipleri için ibretlerin ve delillerin varlığını belirtiyor.<sup>3</sup> O halde akıl, dış etkilere ve olumsuz tutumlardan uzak bir biçimde sathi olarak değil, engin ve derin düşünmelidir. Bu şekilde davranan insan, aklının ve kendi tabiatının tanıklık edip onayladığı doğrularla, vahyin doğruları arasında bir paralelliğin bulunduğunu görecektir. Diğer bir deyişle, akıl kelimesi isim sigasında Kur'ân'da hiç geçmediği halde Kur'ân, fiil olarak aklın fonksiyonel yapısına göndermede bulunmakta, insanın dış dünyasıyla ilgili olayların farkına varmasını sağlamakta ve Allah'ı tanıma hususunda bir araç olarak akli muhatap almaktadır. Böylece Allah, insan zihnini nesnelere dünyasına yöneltmek için uyarılmaktadır.<sup>4</sup>

Nitekim, Kur'ân'ın bir çok âyetinde düşünmek, araştırmak, akıl erdirmek, hatırlamak, ibret almak gibi akli muhakeme usûlleri teşvik edilmekte,<sup>5</sup> vahiy (din) olmadan da akli delillerin mümkün ve doğru olabileceğine örnekler verilmektedir: "Doğrusu ben seni ve milletini açık bir sapıklık içinde görüyorum"<sup>6</sup> cümlesi, Hz. İbrahim'in peygamberlik öncesi akli istidâllerle babasının ve toplumunun yanlışlıklarını tespit ederek eleştirdiğini göster-

1 Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Samsun 2000, s. 63.

2 bk. Râd 13/4.

3 Örnek için bk. Bakara 2/75; Nahl 16/12; Rûm 30/22; Câsiye 45/5.

4 bk. Yûnus 10/101.

5 Kur'ân'da akıl a-k-l kökünden olmak üzere geçmiş, geniş ve şimdiki zaman sigasından türemiş yaklaşık elli kadar kelime bulunmaktadır (bk. Abdül'al Salim Mükrim, *el-Fikru'l-İslâmiyyu beyne'l-Vahyi ve'l-Akl*, Amman 1992, s. 11 vd.).

6 En'âm 6/74.



mektedir. Bu âyetin devamındaki âyetlerde de yine onun, bu yolla Allah'ın varlığını tanıdığı bildirilmektedir.<sup>7</sup>

Kur'ân, âhirette azap görmenin nedenlerinden biri de düşünmeyi ve aklı kullanmayı ihmal etmek olarak göstermektedir: "Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık, derler."<sup>8</sup> Görüldüğü gibi Kur'ân, insanların düşünme melekesini harekete geçirmek için onları uyarmış ve akıllarını kullananların Cehennem'in şiddetli azabından kurtulacaklarını belirtmiştir.

Felsefe ve din felsefesinin konularından birisi olan epistemoloji, kelâm ilminin de zorunlu bir esası ve dayanağı olmuştur. Epistemoloji, bir yandan bilen ve algılayan özneye, diğer taraftan öznenin algılamaya ve kavramaya çalıştığı nesnelere dünyası arasındaki ilişkiyle meşgul olur. Epistemoloji, bilginin doğası ve faaliyet alanı, ön varsayımları, temeli ve güvenilirliği ile meşgul olur.<sup>9</sup> Epistemoloji, herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçaltı yapısını kazandıran kavram, ilke ve icraatların toplamıdır.<sup>10</sup>

Kelâmcılara göre, sistematik bilgi üretme yöntemi duyular (havass-ı selime), doğru haber (haber-i sadık) ve akıl olmak üzere üçtür. Şüphesiz bilgi elde ederken bunların hiçbirinden vazgeçemeyiz. Çünkü her kaynak ayrı bir alanda geçerlidir. Ancak bunlardan her biri diğeri ile bütünleşir ve her biri kendi özel faaliyet alanına sahiptir. Bilgiye ulaşmada duygu, deney, gözlem ve haber gibi kaynaklar yer alsada kelâmın epistemolojik temeli akıldır. Akıl, bilgiyi tesis eden epistemolojik sistemin kendisini oluşturur. İslâm kültürü içinde bilginin üretiliş biçimleri de onun kapsamına girmektedir.<sup>11</sup> İnanç sistemini sağlam temellere dayandırabilmek için doğruluğundan ve kesinliğinden şüphe edilmeyecek bilgi vasıtalarından hareket etmek gerekmektedir. İnanç ile bilginin ilkesel birliğinin kavranılması, inanca bağlı

7 bk. A'râf 7/185; Fussilet 41/53; Ğâşiye 88/17. Ancak peygamber gelmeden önce aklın bu tür sorumluluğu olamayacağını savunanlar İsrâ 17/15; Tâhâ 20/134; Mülk 67/8-9. âyetleri delil olarak öne sürmektedirler (bk.Gölcük, Şerafeddin, *İslâm Akaidi*, Konya 1992, s. 56-58).

8 Mülk 67/10. Ayrıca bk.Yûnus 10/100, Mü'minûn 33/80; Furkân 25/44; Yâsîn 36-68; Sâffât 37/154-155; Mü'min 40/58

9 Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, İstanbul 1992, 5-8.

10 Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 60.

11 Macit, Nadim, "Kalâmcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İslâmiyât*, sayı: 1, Ankara 1999, s.121.

bir bilme etkinliğinin söz ve kavram karışıklığına sokulmadan karşılıklı uyumu sağlanması gerekmektedir. Bu nedenle, İslâm'ın teorik yönünü anlamaya ve yorumlama amacıyla olan teologların yorumlama yöntemlerinde, bilgi kuramı, itikâdi konulara ilişkin anahtar kavramları sistemli bir şekilde birbirine bağlayarak kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu kabul ederler.<sup>12</sup> İşte, Kelâm'da epistemolojik olarak aklın irdelenmesi, sadece kelâm ekollerini sistematik olarak tanımamızı sağladığı için değil, aynı zamanda bir kelâmcının görüşlerini, mensup olduğu ekolün sistemini kavrayıp değerlendirmemiz için de gereklidir. Zira İslâm düşüncesinde bilgi ile inancın yakın ilişkisi vardır. Ayrıca fizikle metafiziğin içiçe algulanışı ve insan bilgisiyle vahyin otoritesinin birlikte değerlendirilişi, kelâmî muhteva açısından büyük bir önem arz etmektedir. Aynı zamanda bu durum çeşitli ekollerin ortaya çıkmasında da büyük bir paya sahiptir. Farklı sosyo-kültürel ortamlarda ve farklı devirlerde, kendisinde birçok soru barındıran akılla gerçek düşünce sistemlerinin geliştirilmesi sağlandığı gibi karmaşık yapıda birçok düşünce sistemleri de ortaya çıkmıştır. Zira akıl, karşılaştığı tüm fikirleri belirli kategorilere ayırma yetisine sahip olduğundan olayların analizine imkân sağlar ve bunlardan önemli olarak nitelendirdiklerini almakta, diğerlerini ise atmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde filozoflar, kelâmcılar, mutasavvıflar ve hukukçular tarafından gerek teorik gerekse pratik açıdan uygulama alanı bulan akılın tanımı, mahiyeti, nakil ile ilişkisi, bir bilgi kaynağı oluşu ve rolü bakımından çok değişik yaklaşımlar mevcuttur. Bununla birlikte, Kelâm tarihinde akıllı sistematik bilgi üretme yöntemi olarak kabul eden Mu'tezile, akılların birbirinden farklı oluşunu reddetmesine rağmen,<sup>13</sup> yine de onu farklı sayılabilecek şekillerde tanımlamıştır.<sup>14</sup>

Mu'tezile'nin çöküş devrinde yetişmiş büyük bir bilgin olan Kadî Abdülcebbar (415/1025) akıllı, "insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan, belli bilgilerin toplamı"<sup>15</sup> şeklinde

12 Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Samsun 2000, s. 63.

13 et-Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri* (çev. Şerfâfeddin Gölçük), İstanbul 1980, s. 183.

14 Mu'tezile bilginlerine ait aklın tanımları için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II/242.

15 Kadî Abdülcebbar, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (nşr. A.-Fuad el-Evhânf), Kahire 1965, XI/379; XII/222.

tanımlamaktadır. Yine ona göre akıl, “zaman içinde kazanılan ve insana kendi iradesiyle fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zarurî ve nazarî bilgilerin yanında tecrübî bilgiler de dahildir.”<sup>16</sup> Böylece Kadî Abdülcebbar aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmuştur.<sup>17</sup> Bu yorumla o, diğer Mu'tezile büyükleri gibi bilgi ve delilde akılı öne çıkarılmaktadır. Aynı zamanda onun akla bu şekilde bakışı kendisinden sonra gelen gerek Mu'tezilî düşünceye mensup olsun gerek olmasın, Akâid ve Tevhîd bilginleri üzerinde aklın mahiyeti ve tarifinin belirlenmesi hususunda etkili olmuştur.<sup>18</sup>

Aklı, epistemolojik açıdan öne çıkaran en önemli ve en çok tartışılan konuların başında ahlâkî bir boyutta ele alınan fiillerin iyilik (hüsün) veya kötülük (kubuh) hükmünün akılla bilinip bilinmemesi konusu gelmektedir. Bu fiillerin hükmünün bilinmesinde ölçü akıl mıdır, din (şer') midir? Aklın hüküm kaynağı olup olmama yönünde gelişen tartışmalar bir terminoloji çerçevesinde mi kalmıştır? Bu ve buna benzer sorular kelâm ekolleri arasında derin görüş ayrılıklarına neden olmuş ve kelâmcıların metodlarının belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak Kelâm ilminde, aklın bir bilgi kaynağı olarak vahyin karşısındaki konumu, ilk defa Mu'tezile tarafından “hüsün” ve “kubuh” meselesi kapsamında ele alınmıştır. Daha sonra bu kavramları Ehl-i Sünnet kelâmcıları Mu'tezile'den almış ve bu konuda kendilerine has görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu meselede Mu'tezile'den Kadî Abdülcebbar'ın görüşlerine genişçe ve daha sonra Eş'arî ekolünün ikinci adamı konumunda olan Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî'nin (403/1013) ve Mâtürîdî ekolünden Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin (508/1115) görüşlerine ise kısaca yer verilecektir.<sup>19</sup> İyi ve kötü fiillerin

16 Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II/242; Gölcük, Şerafeddin, “Kelâm ve Antropolojiye Göre Akıl ve İnsan”, *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul 1997, s. 131.

17 Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II/242.

18 Abdülkerîm Osman, *Şerha 'l-Usûli 'l-Hamse*, Mukaddime, Kahire 1965, s. 17.

19 Hüsün ve kubuh, İslâmî literatürde eşya ve fiillere; iyi veya kötü, güzel veya çirkin, fayda veya zarar, ma'ruf veya münker, helâl veya haram, sâlih veya fâsid gibi iki zıt vasıftan birini verme meselesidir. Bu fiillerin ahlâkî ve dinî değerlerini ifade eden ve hüsün ve kubuhun yerine geçebileceğini düşündüğümüz genel olarak iyi-kötü, iyilik-kötülük terimlerini kullanmayı tercih edeceğiz.

hükümünün bilinmesinde öncelikle fiil; iyi fiil, kötü fiil ve vacip kavramlarının kısaca da olsa açıklanmasında fayda mülâhaza etmekteyiz.

Kadî Abdülcebbar'a göre, "fiillerde öyleleri vardır ki, fail onu işlediğinde herhangi bir nedenden dolayı kınamayı hak etmez. Bu, hüsün olarak vasıflanır. Başkasına iyilikte bulunmak, havayı teneffüs etmek gibi. Zira fail bu durumlarda zarurî olarak kınanamaz."<sup>20</sup>

Yine Kadî Abdülcebbar'a göre, fayda veren, zararı ve kötülükleri gideren, güç yetirilmeyen şeyi teklif etmemek, fena şeylerden sakındırmak gibi faydalı "kelâm" (söz); güzel fiilin işlenmesini sağlayan "irâde"; zararın sonunda fayda sağlayan veya büyük bir zararı gideren "zarar"; içinde kötülüğün nitelikleri bulunmayan "doğru haber" iyidir. Allah'tan meydana gelen güzel fiiller iyilik, nimet ve fazilet olduğu için iyidir."<sup>21</sup>

Bir çok görüşe mensup kimselerin kubuhun tanımını yaptıklarını, ancak yapılan bu tanımların bir çoğunun yanlış olduğunu ifade eden Kadî Abdülcebbar'a göre kubuh ise, "herhangi, bir nedenden dolayı meydana gelmesinde bir engel bulunmayan çirkinliğini bilen bir kimsenin isteğiyle meydana gelen ve kınamayı gerektiren şeydir."<sup>22</sup> Yine ona göre hakkında kınamanın caiz görüldüğü şey, mahzur, haram, batıl, fâsid, şer, hata, masiyet, menhiyyun anı (kendisinden nehyedilen) olarak da kubuhu vasıflandırmak mümkündür.<sup>23</sup> Ona göre çirkin olan bazı şeyler şunlardır: "Kötü olan şeylerin gerçek niteliklerinde ihtilaf yoktur. Fakat nitelenen şey nitelikten üstün bir duruma geçerse, ihtilâf söz konusu olur. Yalan, yalan olduğundan çirkindir. Zulüm de zulüm olduğu için kötüdür. Nimetin inkârı, nimetin inkârı olduğu için çirkindir. Güç yetirilemeyen şeyi teklif etmek de, güç yetirilemeyen şeyi teklif etmek olduğu için çirkindir. Bilgisizlik, kötüyü irâde etmek, kötülüğü emretmek, yalan söylemek, fayda vermeyen, iyiliği gerekli kılmayan, kötü olan bir şeyi iyi ve hoş gösteren "söz"; insanlar arasında ayırım yapan, geçici arzulara bulunan, emanete riayet etmeyen "irâde"; taklit, kötü zann ve bilgisizliğin eseri olan "inanç", kötüdür."<sup>24</sup>

Kadî Abdülcebbar akıl-nakil ilişkisi çerçevesinde ele alınması gereken kavramlar üzerinde o kadar geniş durmaktadır ki, *el-Muğnî* adlı eserinin

20 Kadî Abdülcebbar, *Muğnî*, VII, 31.

21 Kadî Abdülcebbar, *Muğnî*, VII, 73-75.

22 Kadî Abdülcebbar, *Muğnî*, VII, 27.

23 Kadî Abdülcebbar, *Muğnî*, VII, 27.

24 Kadî Abdülcebbar, *Muğnî*, VII, 61-63.

VI/I. cildini bu konuya ayırmıştır. Bu kavramlardan birisi de “vacip” kavramıdır. Ona göre vacip, “fail tarafından işlendiğinde övgüyü, işlenmediğinde de kınanmayı gerektiren şeydir.”<sup>25</sup> Mesela insaf etmek, nimet verene şükretmek gibi fiillere çirkinlik arız olmadığı zaman vacip olurlar.<sup>26</sup> Vacibin vacipliğine delâlet eden şeyin akılla idrâk edildiğini söyleyen Kadî Abdülcebbar, gerek akıl ve gerekse din yönünden konulan vacibin tanımında ihtilâf olmadığını söylemekle birlikte, vacibin akıl yoluyla bilineceği görüşündedir. Bunun böyle olması dinen vacip olan fiillere muhalif olmadığındandır. Çünkü vacip fiiller dinin bildirmesiyle bilinirler.<sup>27</sup> Zaten dini emir ve yasamayla vacip olan fiiller güzel olduğu için, vacip fiiller olmuştur. Örneğin yıl dolmadan zekâtın verilmesi güzel olmakla birlikte vacip değildir. Bundan da anlaşılıyor ki vacipte aranan temel şart güzelliştir. Çünkü güzel olmayan şey, vacip sayılmaz.<sup>28</sup>

Hiç kuşkusuz Kadî'nin akılcılığı salt akılcılık değil, akıl ve vahiy arasında insicamın bulunduğu imânî bir akılcılık olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre akıl veya din “bir şeyi iyi görür, kötü görür” demek doğru değildir, ancak bu ifade ile akıl ve din o şeyin iyi veya kötü durumlarına delâlet ederse, o zaman doğru bir yaklaşım olur.<sup>29</sup> Bundan da anlaşıldığı gibi din veya akıl yönünden bildirilen bilgilerin kesin ve güvenilir bir bilgi olarak sayılabilmesi bu bilgilerin ait bulunduğu fiillerin değişmez niteliğine sahip olmasına bağlıdır. Bu ifadeler onun hakikatin bilinmesinde tek başına akli hareket noktası olmadığını gösterse de, İslâm'a akli düşüncüyü sokan ve dini anlamada bu düşünce tarzını savunan diğer Mu'tezililer<sup>30</sup> gibi, o da, fiillerin iyilik ve kötülük hükmünün bilinmesinin akılla olduğu görüşünde-

25 Kadî Abdülcebbar, *Muğni*, VI/I, 43; *Şerh*, s. 39. Bakıllânî ise vacip terimini hüsunün (güzel) karşılığı olarak kullanır. Ona göre Allah tarafından emredilen her şey vaciptir. Vacip, emrin gereğidir. Dinen yapılması kesin olarak istenilen şeylerdir (el-Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Kadî, *Kitâbu'l-Temhîd* (nşr. Ricard j. Mc.Carty, S.J.), Beyrut 1957, s. 49), Cüveynî ise vacip terimini, “din yoluyla emredilen, uygulanan fiiller” olarak tanımlamaktadır (el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usul'l-İ'tikâd*, Mısır 1950, s. 259).

26 Kadî Abdülcebbar, *Muğni*, VII, 43.

27 Kadî Abdülcebbar, *Muğni*, VI/I, 47.

28 Kadî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 76.

29 Kadî Abdülcebbar, *Muğni*, VI/I, 64-65.

30 İslâm düşünce tarihinde Sümame b. Eşres (213/828) ilk defa akli bilgiyi dinî (simâi) bilginin önüne geçiren kişi olarak gösterilmektedir (Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl inde'l-Kadî Abdülcebbar*, Beyrut 1978, s. 18-19).

dir. Ona göre din (şer'), bir şeyin iyi ve kötü olduğunu gerektirmez. Din, sadece akıl gibi delâlet yoluyla fiilin durumun açıklar. Vahiy olmadan da bir şeyin iyilik ve kötülük hükmü akılla bilinir. Diğer taraftan vahiy, ancak eşyanın hükmünü açıklar. Oysa akıl, iyi gördüğü şeyleri vacip, kötü gördüğü şeyleri de haram kılmıştır.<sup>31</sup>

Öte yandan Kadî'nin aklın ontolojik fonksiyonu üzerinde durduğu görülmektedir. Ona göre akıl, eşyadaki iyiliğin ve kötülüğün inşa edicisi değildir. O, sadece eşyada bulunan iyi ve kötüyü keşfeder.<sup>32</sup> Fiillerdeki iyilik ve kötülüğün varlığı ise akıl tarafından zarurî olarak bilinir.<sup>33</sup> Bağdat Mu'tezilîler'inin önde gelen isimlerinden biri olan Ebu'l-Kasım el-Belhî'nin<sup>34</sup> (319/931), "kubuh hem nitelik hem de öz (aynî) itibariyle kötüdür. İyi ise Allah'ın emrine uygunluğundan iyidir" görüşü, diğer Mu'tezile bilginleri tarafından benimsenmemiştir. Çünkü onlara göre bir şey hem öz hem de nitelik bakımından kötü veya iyidir. Örneğin, zulmün, zulüm olduğunu bildiğimizde zulmün kötülüğünü de idrâk ederiz. Zulmün, zulüm olduğunu bilmediğimiz takdirde ise onun kötülüğünü de bilemeyiz.<sup>35</sup>

Kubuh kavramına getirdiği tanımla Mu'tezile'den bazı bilginlerin görüşünü paylaşan Belhî, aslında bu konunun "salâh-aslâh" meselesi ile ilgili olduğunu ihsas ediyor. Bu tanımla Mu'tezile'den eleştiri alması, onun güzel terimine olan yaklaşımı Ehl-i Sünnet kelâmçılarının bu konudaki görüşleriyle paralellik arzemesinden dolayı olmalıdır. Diğer taraftan bazı Mu'tezilî bilginlerinin de iyi kavramı hususunda Belhî ile benzer görüşü savunduklarına şahit oluyoruz.<sup>36</sup>

31 Kadî Abdülcebbar, *Muğni*, VI/I, 5, 45, 47, 64, 65; *Şerh*, s. 76; Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (225/841) benzer görüşü için bk. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1964, III/103; Ebû Ali (303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye (321/933) göre "Allah'ı bilmek, nimet verene şükretmek, iyilik ve kötülüğün bilinmesi akılla idrak edilir" (eş-Şehristânî, Abdülmelik, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. M. Seyyid Geylânî), Beyrut 1975, I/70-71).

32 Kadî Abdülcebbar, *Muğni*, XII, 101.

33 Kadî Abdülcebbar, *Muğni*, VII, 9.

34 bk. İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1961, s. 88-89.

35 Kadî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 309-310.

36 Eş'arî, İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm'ın (231/846) bu konudaki görüşünü: "Allah'ın emretmesi caiz olan her şey, bu emir sebebiyle iyidir, Allah'ın ancak emretmesi caiz olan şey ise bizatihî iyidir" şeklinde nakletmektedir (el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr.H.Ritter), Wiesbaden 1963, s. 356).

Kadî Abdülcebbar, akli, dinî delillerin (edile-i şer'iyeye) önünde görmekte ve sistematik bilgi üretme yöntemi olarak sırasıyla akıl, kitap, sünnet ve icmâ'yı zikretmektedir.<sup>37</sup> Çünkü "Allah, ancak akıl sahibine hitap eder. Kitap'ın, sünnetin ve icmânın delil oluşu da akılla bilinir. Öte yandan ahkâma dair deliller ihtiva etmesi ve akli delillere tenbihleri de ihtiva etmesi bakımından, "kitap" asıl olsa da, deliller konusunda aslanan akıldır. Çünkü fiillerin hükümleri ile faillerin hükümleri birbirinden akıl ile temyiz edilir. Eğer akıl olmasaydı, bazı fiilleri terkettiklerinden veya işlediklerinden kimin hesaba çekileceğini, kimin övgüyü, kimin de yergiyi hakettiğini bilmezdik. Akli olmayan kimseden hesabın kaldırılması da bu yüzdendir. Bunun yanında akıl yoluyla tevhîd'i tanıdığımız da "kitap"ın delil olduğunu anlarız. Allah'ın peygamber gönderdiğini ve mu'cizelerle onu yalancılardan ayırdığını bildiğimizde ise Peygamberin sözü hüccet olur. Peygamber de: "Ümmetim dalâlet üzere birleşmez...."<sup>38</sup> dediği zaman icmânın delil olduğu anlaşılır."<sup>39</sup>

Kadî'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o, İslâmî bilginin kaynağının ilki ve esas delili olarak akli kabul ederken diğerlerini onun birer fer'î kabul ederek vahyin karşısında akla birinci derecede önem vermektedir. Dolayısıyla vahyin yokluğunda da akıl, doğruyu bulmada tek kaynak konumundadır.<sup>40</sup> Burada Mu'tezile'yi farklı yapan özellik, Kur'ân'ın otoritesini reddetme lüzûmu duymaksızın dinî konularla ilgili delilleri, akli olarak ispat etmeye çalışmalarıdır. Çünkü Allah, adâlet ve hikmetinin gereği olarak akla aykırı bir şeyi emretmez.

Buna göre, Mu'tezile'deki akılcılık, hakikatin bilgisine ulaşma gayretidir. İnsanın taklitten kurtarılarak araştırma ve düşünmeye sevginin sağlanmasına çalışılmıştır. Aklın nesnelere dünyasındaki fonksiyonu söz konusu

37 Kadî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 88. Kadî, delili, "kendisine nazar ettiği vakit uygun şekilde kullanması durumunda, nazar sahibini başkısı (gayr) hakkında bilgiye ulaştıran şeydir" diye tarif eder (*Şerh*, s. 87).

38 İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, el-Fiten, 8.

39 Kadî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* (thk. Fuad Seyyid), Tunus 1974, s. 139.

40 Gımarret, D., "Mu'tazıla", *Encyclopedia of İslâm*, Leiden 1993, VII/791. Câhız (255/868) da, "Gözünün gördüğüne değil, aklının gösterdiğine git. Her şey için iki hüküm vardır: Duyguların vermiş olduğu zahiri hüküm ve aklın verdiği bâtinî hüküm. Akıl ise hüccettir." demek suretiyle akli hakikati bulmada kesin bir delil olarak görmektedir (el-Câhız, Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Heyevân*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Beyrut 1969, I/207).

olunca daima Allah ile olan bağlantısı göz önünde bulundurulmuştur. Bu yaklaşım aklın üstünde başka bir hakikatin varlığını kabul etmeyen, özellikle metafizik ve ahlâkî kavrayışa yapılacak olan her türlü referansı bir kenara iten ve bütünüyle marjinal bir rol ile sınırlandırılan aydınlanma düşüncesindeki pozitivist rasyonel aklın, yani rasyonalizmin karşılığı değildir. Onlar, insanı, sadece bedenî yönüyle incelememişler, aynı zamanda ruhî ve manevî yani sorumlu ve ahlâklı bir varlık oluşu itibariyle onun âlem içindeki yeri, sorumluluğu, fiilleri, duyularını, metafizik boyutunu, irâdesi ve irâdesinin ilâhî kudret ile bağlantısını da Allah karşısındaki konumu açısından ele almışlardır. Bununla birlikte Mu'tezile, bunları yaparken tabii olarak, görüşlerini Ku'an'dan iktibasla destekleseler de, onların asıl amacı tamamen ahlâkî ve rasyonel delillere ulaşmaktır.

Kadî Abdülcebbar, fiillere ait hükümleri “aklî ve “dinî” (şer’î)’ olmak üzere ikiye ayırmakta ve fiillerin akılla bilinen hükümlerine aklın zarurî veya kazanma yoluyla ulaştığını ifade etmektedir. Bu fiiller, dine izafe edilemez. Din, sadece bu fiillerin hükümlerini te’kîd için gelmiştir. Din olmadığı zaman bilinmeyecek hükümler ise dinî hükümlerdir.<sup>41</sup> Eğer Allah, vahiy yoluyla bu fiilleri insanlara bildirmeseydi, insanlar bu konuda bilgi sahibi olamazdı. O, din (semi’) yoluyla açıklanan fiillerin hükmünün akılla bilinmeyeceğini şöyle örneklendirir:

a) Dinde vacip olan fiiller, akıl yönünden kötüdür. Namaz ve diğerleri gibi.

b) Dinde teşvik edilen fiiller, akıl yönünden kötüdür. Nafile namazlar gibi.

c) Dinde vacip olan fiiller, akıl yönünden iyidir. Zekât ve keffâret gibi.

d) Dinde çirkin olan fiiller, akıl yönünden mubahtır. Zina ve Ramazan ayında oruç yemek gibi.

e) Dinde çirkin olan fiiller, akıl yönünden arzulunandır. Oruç ayında miskine yemek yedirmek gibi.

f) Dinde mubah olan fiiller, akıl yönünden mahzurludur. Hayvanları kesmek gibi.<sup>42</sup>

“Din yoluyla açıklanan bu tür fiillerin hükmü akılla bilinmez,” diyen Kadî’ye göre, “yukarıda sunulan dinî hükümler, akılla bilinecek olsaydı,

41 Kadî Abdülcebbar, *Muğnî*, XI/I, 101.

42 Kadî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/I, 64.



hangi fiilin güzel, hangi fiilin de kötü olduğunu bilirdik. Çünkü namaz kılmakla büyük bir faydanın temin edildiğini akıl yoluyla bilseydik, vacip fiilleri işlemeyi tercih ederdik. Onu işlemekle büyük bir sevap kazanır ve o fiilin vacipliğini akıl yoluyla da bilirdik. Aynı şekilde zinanın insanı kötülüğe götürdüğünü akıl yoluyla bilseydik, vahiy olmadan da onun kötülüğünü bilebilirdik.”<sup>43</sup> Zira akıl, Allah’ın hikmet sahibi olduğuna delâlet eder. Allah da akla aykırı ve çirkin gelen şeyle kullarını yükümlü tutmaz. Buna göre, Kadî Abdülcebbar, sadece emir ve yasama yoluyla konulan hükümlerin akılla bilinemeyeceğini, dini konularda nasların bildirdiği hükümlerin esas olduğunu kabul etmektedir.

Bir şeyin vahiy yoluyla yasaklandığı için kötü olduğunu Mu’tezile tarafından niçin kabul edilmediği sorusuna Kadî Abdülcebbar’ın cevabı şöyledir: “Kötünün illeti nehiy olsaydı, bu durumda Allah, insafi ve adâleti nehyettiği zaman insafın ve adâletin kötü olması gerekirdi. Aynı şekilde zulmü ve yalanı emrettiği zaman da bunların güzel olması gerekirdi. Çünkü illet her ikisinde de aynıdır. Oysa gerçek böyle değildir. Keza emirden dolayı bir fiil güzel, yasaklamadan dolayı da bir fiil çirkin olsaydı, hakkında Allah’ın nehyinin bulunmadığı bir fiilin kötü ve emrinin bulunmadığı bir fiilin de güzel olmaması gerektirdiğine benzer. Bu durum açıklığa kavuştuktan sonra, aynı şekilde yasağı ve yasak edeni bilmeyen kimse zulmün ve yalanın çirkinliğini bilmemesi gerekirdi. Zira bir şeyin kötü olduğunu bilmek, o şeyin kötülüğü ile ilgili az veya çok bilgi veren tali faktörlere işaret eder. Oysa bilinmektedir ki, İslâm dininin dışında olanlar yasağı ve yasak edeni bilmedikleri halde zulmün kötü olduğunu bilirler.”<sup>44</sup>

Buna göre, sadece vahiyle emredilenin güzel ve yasaklananın da çirkin olduğu söylenirse, İslâm diniyle ilişkisi olmayan insanların doğruluk, adâlet ve insafa yönelik ifadelerini, tutumlarını ve oluşturdukları dünya görüşlerine ilişkin yorumlarını inkâr etmemiz gerekir ki, böyle bir tutum, insanın kendi aleyhine delil getirmesinden başka bir şey değildir.<sup>45</sup>

Öte yandan Mu’tezile, iyi ve kötüyü belirleme, yararlı ve zararlı şeyleri birbirinden ayırma gibi işlerde tek merciin insan aklı olduğunu söylemezler. Nitekim naklin şu konulardaki katkısının belirgin olduğunu kabullen-

43 Kadî Abdülcebbar, *Muğni*. VII, 64.

44 Kadî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 311.

45 Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 146-147.

mişlerdir: Namazlar ve miktarları, zekât ve nisâbı, diyet verme, Hacer-i Esved'i öpme, Safa ve Merve arasında koşma, şeytan taşlama, ihram, içki ve zinanın kötülüğü ve hayvan boğazlama gibi hususlar.<sup>46</sup> Bunlar, aklın doğrudan ve mutlak/evrensel bir şekilde kavrayabileceği ve belirleyeceği değerler değildir. Bu tür fiillerin hükümlerinin iyi veya kötü oluşu ancak nassın ve yasamanın yol göstericiliğiyle mümkün olmaktadır. Bunların güzellik ve çirkinlik vasıfları belirgin olmadığı gibi, başlangıçta bu tür hükümlerin hikmetini akıl mutlak olarak kavrama yetkisine de sahip değildir. Çünkü bunlar özü itibarıyla iyi veya kötü değildir; iyilik ve kötülükleri emredici veya nehyedici bir kriter olan nasla olduğundan görecelidir.

Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımı bazı vaciplerin gereğinin bilinmesi olarak görülmelidir. Ayrıca bazı iyi hükümlerin iyiliğinin ve bazı fena hükümlerin kötülüğünün bilinmesi akılla değil, din yoluyla. Çünkü bu tür fiillerin iyilik ve kötülükleri belli olmadığından akıl, bu fiillere taallük eden hükmü mutlak olarak kavrayamaz. Din yoluyla hükümleri açıklanan fiiller, insanın dünyadaki varlık nedenine uygun olarak akılla elde edilemeyen eksikliklerini tamamlamaktadır. Akıl ve nakil yoluyla elde edilen bu değerler, değişmesi mümkün olmayan niteliklerdir.

Son derece zor, karışık, insan zihnini yoran ve düşünen insanları ihtilâfa düşüren bir mesele olan fiillerin iyilik veya kötülük hükmünün bilinmesi, Mu'tezile gibi diğer kelâm ekollerinin de en önemli problemlerinden biri olmuştur. Kelâmî ekollerin metodolojilerinin belirlenmesinde de önemli bir yere sahip olmasından dolayı problemi Eş'arî ve Mâturîdî ekollerinin, bir mukayese imkânı sağlamak açısından, bu husustaki görüşlerine kısaca değinmekte yarar mülâhaza ediyoruz.

Mu'tezile'nin entelektüel faaliyette kullandığı akli çerçeveyi iyi özümlediği vurgulanan<sup>47</sup> Eş'arî ve ondan sonra gelen Eş'arîler, kendi çalışmalarında bu çerçeveden önemli ölçüde yararlanmışlardır. Eş'arî ekolünün en önemli simalarından biri olan Bakıllânî, hüsün ve kubuh kelimelerini birkaç şekilde tanımlamıştır. Ona göre hüsün, "dinin (şer') iyi gördüğü, caiz kıldığı ve iyi olarak nitelendirdiği; kubuh da, dinin kötü gördüğü ve haram kıldı-

46 Bakıllânî, *Temhîd*, s.125.

47 Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 53.

ğı şeydir.<sup>48</sup> Diğer bir deyişle, iyi, dinin iyi dediği; kötü de dinin kötü dediğidir. Dolayısıyla iyilik, dinin failini övdüğü davranışın niteliğidir. Kötülük de dinin failini yerdiği davranışın vasfıdır. Bu durumda bir şey özü itibariyle iyi olduğundan dolayı emredilmiş, kötü olduğundan dolayı da yasaklanmış değil, aksine bir şeyin iyiliğini ve kötülüğünü gösteren Allah'ın emridir.

Bakillânî'ye göre bir fiilin vacip, mubah, haram ve yasak olması, onu işleyenin sevap ve cezayı haketmesi, ancak din yoluyla gerçekleşir.<sup>49</sup> Ona göre fiillerin hükmünün bilinmesi, ancak peygamberlerin bildirmesiyle mümkündür. O, bu görünüşünü akla gelebilecek her türlü ihtimali göz önüne almak suretiyle ortaya koyduğunu, hatta onun meseleyi psikolojik ve sosyolojik açıdan ele aldığına da müşahede ediyoruz. O, her şeyden önce muarızlarına<sup>50</sup> karşı akli delilleri kullanıyor. Bunları daha çok muarızlarının doktrinlerindeki eksikliği ve tutarsızlığı ortaya koyarak yapmaktadır. Bu onun diyalektiği (cedel) en iyi şekilde kullandığını gösterir. Nitekim o, "Allah tarafından emredilen fiiller iyi, nehye konu olan fiiller de kötüdür,"<sup>51</sup> görünüşünü savunmak için bazı örnekler sunar:

a) Bir kimse eşiyile cima'da bulunduğu zaman aldığı zevki, zina'da bulunduğu da hisseder. Bunlardan birinci durum dine (şer'e) uygunluk arzettiğinden iyi, diğeri ise din yoluyla yasaklandığından kötüdür.

b) Katl (öldürme), her ne kadar kısastan farklı ise de, sonucu itibarıyla kısasa benzer. Kısas, dinin emri olduğundan iyi, haksız yere adam öldürme ise kötüdür.

c) Ramazan ayında imsak ve iftar arasında yemek yiyen bir kimse bu ayın dışındaki günlerde yemek yemesi arasında görünüşte bir fark yoktur. Birincisi, dinen yasaklandığı için kötü, ikincisi ise dinen bir sakınca görülmediği için iyidir.

48 Bakillânî, *Temhîd*, s.50; krş. Cüveynî, *İrşâd*, s. 265: el-Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İtikad'da Orta Yol* (çev. Kemal Işık), Ankara 1971, s. 165; İmam Eş'arî'ye (324/935) göre eşya bizatihî iyi ve bizatihî kötü değildir. Fiillerin iyilik ve kötülük hükmünün bilinmesi de, ancak din (sem') yoluyla mümkündür (el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi âlâ Ehli'z-Zeyğ ve 'l-Bid'a*, Beyrut 1952, s. 71 -72.

49 Bakillânî, *Temhîd*, s. 121, 126.

50 Bakillânî'ye göre muarız olan gruplar: Brahmanlar, Rafizîler, Haricîler ve Mu'tezile'dir (bk.R.J.Mc Carthy S.J., *Temhîd*. Mukaddime, s. 28).

51 Bakillânî, *İnsâf*, s. 49.

d) Ramazan ayında ve bayram günü oruç tutan kimse, bir önceki örneğin tersini yapmış olur. Çünkü oruç ayında oruç tutmak, dinin gereği olduğu için iyi, bayram günü oruç tutmak ise dinen hoş görülmediği için de kötüdür. Bakıllânî, diğer bütün dinî konuların hükmünün de böyle olduğunu ifade etmektedir.<sup>52</sup>

Eş'arîlere göre, bir toplumun nazarında iyi veya kötü sayılan şeyler, diğer bir toplumun nazarında kötü sayılabilir. Zira bunların belirlenmesinde mizaçların, vehimin, zannın, taklidin, ihtiyatların, çevrenin, gelecek ve göreneklerin, atalardan devralınan kültürün, eğitim ve telakkilerin büyük rolü vardır. Örneğin, amacına ulaşmak isteyen bir kimsenin doğru sözlülüğün yalana üstün olduğuna inanmadığı gibi, aralarında bir fark da gözetmez. Ahlâkî açıdan bu tür davranış bozukluğu içinde bulunan böyle bir kimse, doğru sözlülüğün güzel ve yalan söylemenin de çirkin olduğunu benimseyen bir toplumda bulunabildiği gibi, yalan söylemenin çirkin ya da doğru sözlülüğün övgüye layık ve güzel olduğunu bilmeyen bir toplumda da yaşıyor olabilir. Öyleyse bazı toplumlar, yalan söyleyenle doğru sözlü kişi arasında üstünlük yönünden ayırım yapmazlar ve farklılık gözetmezler. Bu durumda amacına ulaşmak isteyen bir kimsenin yalan söylemesi veya doğru sözlülüğü seçmesi ve bunlardan birini diğerine tercih etmesi bakımından hürdür.<sup>53</sup> Buradan hareketle Eş'arîlerin, bu gün "sosyolojik izafilik" teorisini çok önceden hazırladıkları<sup>54</sup> ve "bilgi sosyolojisi"ne de vurgu yaptıkları söylenebilir. Çünkü bilgi sosyolojisinde bilgi, yalnızca toplumda varlık kazanan bir şeydir.<sup>55</sup> Dolayısıyla insanlar ahlâkî perspektiften iyi veya kötü fiili ayırabilecek tabii bir yeteneğe sahip olsa da, bu kavramlara yüklenen anlamlar insanların mizaçlarına, çevrelerine, kültür yapılarına göre insandan insana, toplumdan topluma farklılık gösterir. Öyleyse, bu konuda insanları irrasyonellikten kurtaracak ve onları rasyonel değer standardı etrafında ortak bir paydada toplayabilecek birilerine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı giderecek olanlar da peygamberlerdir.

52 Bakıllânî, *İnsâf*, s. 49-50.

53 Bakıllânî, *Temhîd*, s. 125.

54 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946, s. 78; İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 106.

55 Arslan, s. 15.

Gerek Bakillânî ve gerekse Eş'arî ekolüne mensup kelâmcılar, akli ve nakli delilleri yerine göre gayet iyi kullanırlar. Bir konuyu işlerken önce akli delilleri serdettikten sonra nakli delillere geçerler. Ancak akıl tek başına Allah'ın hükmünü idrâk edemediğinden vahyin aydınlığına ihtiyaç duyar. Bu nedenle akıl bir âlettir ve tek başına dinin hiçbir bölümünü tesis edemez. Çünkü akıl, gayb âlemi ve semiyata taalûk eden konularda yanılabilir ve bunlara ilişkin bilgileri idrak etmekten aciz kalabileceği için peygamberlerin bildirmesine, dolayısıyla vahye muhtaçtır. Vahiy, akla yardım eder, hitap eder, yol gösterir; akıl da vahiy teyid eder. Kısaca bu yöntemde akıl nakille sınırlandırılmakta ve nakil de akılla açıklanmaktadır.

Mâturîdî'ye (333/944) göre akıl, analiz ve sentez yapma kabiliyetine sahiptir. Akıl, anlamları bakımından farklı olmaları ve ayrılmaları gereken şeyleri birleştirmek üzere yaratılmıştır.<sup>56</sup> Bu da ancak "tefekür" ve "nazar" ile mümkün olur. Ona göre, nazar ve tefekürü bir bilgi kaynağı olarak değil, aklın çeşitli görevleri yapmak ve bilmek için başvurduğu bir yol olarak ifade etmek daha isabetli olur.<sup>57</sup>

Mâturîdî'ye göre bir kısım şeylerin iyiliği, bir kısmının da kötülüğü akılda bedihî olarak sabittir. Akıl bunları zarurî olarak idrâk eder, emreder veya yasaklar. Örneğin, zulmün ve yalının kötülüğü böyledir.<sup>58</sup> Aklın iyi görmediği bir şey hiçbir şekilde güzel olmaz.<sup>59</sup>

Mâturîdî ekolünün en önde gelen temsilcilerinden biri olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115), hakikati bulmada aklın fonksiyonuyla ilgili şunları söyler: "İnsan bir iş yaparken mücerred akıyla başbaşa kalırsa iyiliklere meyleder ve kötülüklerden de kaçınır. Aynı zamanda akıl, iyiliklere meylettirdiğinden dolayı bu fiili işlemeyi ister. Kötülüklerden kaçındığı için de kötü bir fiil işlemeye engel olur. Bu yapıda olan akıl emir ve nehiy mânâsına gelir. Zira emir ve nehiy, ancak insandan iyilikleri yapmasını ve kötülüklerden de sakınmasını ister. Bunun böyle olması, Allah'ın meylettirdiği şeye akıl meylettirici ve nefret ettiği şeyden de nefret ettirici bir şekilde yaratmasını-

56 el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (nşr. Fethullah Huleyf), *Kitâbu'l-Tevhîd*, İstanbul 1979, s. 5; Özcan, s. 71-72.

57 Mâturîdî burada "nazar" dan, "aklın kullanılmasını ve ondan faydalanılmasını" amaçlar (*Tevhîd*, s.10); "tefekür" genel olarak fikri faaliyet yani düşünmek, fikri harekete geçirmek demektir (Râğıb, s. 578).

58 Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 178, 181, 217, 218.

59 Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 100, 201, 223.

dandır. Bu durumda akıl, hitap (kelâm) gibi, 'Allah'ın emir ve nehyinin bir delili olmuş olur. Kelâm, Allah'ın emir ve nehyinin bir delili olarak zâtiyle kâim bir kemâl sıfattır. Allah bu sıfatla iyilikleri emreder ve fena olan şeyleri de yasaklar. Aklın durumu da böyledir."<sup>60</sup> Çünkü ona göre akıl, Allah'ın kulları üzerindeki delilidir.<sup>61</sup> Akıl, iyilik veya kötülükler yönünden fiillerin hakikatine vakıf olsa da, hangisinin emredildiğini hangisinin neyedildiğini bilemez. Dolayısıyla fiillerin hükmünün bilinmesi, ancak dinin (şer') bildirmesiyle mümkün olur.<sup>62</sup> Görüldüğü gibi Neseî, akli hakim rolüne çıkarmamakla birlikte, onun sisteminde aklın büyük bir değeri ve yeri vardır. Mâtürîdî'nin yolundan giden Neseî'nin aklın mahiyetiyle ilgili görüşleri Mu'tezile ile paralellik arz etmektedir.

Öte yandan sistematik akıl yoluyla bilgi üretme yöntemini kabul etmeyen ve onun değerini küçümseyen bazı çevrelerden gelen itirazlar<sup>63</sup> gerek Eş'arî ve gerekse Mâtürîdî ekolüne mensup kelâmcılar tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Örneğin, sistematik akıl yoluyla bilgi üretme yöntemini kabul etmeyen bu epistemik topluluklara Ebu'l-Muîn en-Neseî diyalektik metoduna başvurarak şöyle cevap vermektedir:

"Akıl yoluyla bilgi elde edilir. Bunu kabul etmeyenler, aklın verdiği hükümlerin birbiriyle çeliştiğini öne sürmektedirler. Oysa akılla yapılan nazar ve istidlâl sayesinde zorunlu bilgiye ulaşılır. Zira bilgilerimiz ya akıl yoluyla veya ondan başka bir yolla elde edilir," diyen Neseî onları şöyle sorgular: 'Eğer bilgilerimizi akıl yoluyla elde ederiz', dersiniz, kendi kendinizi çelişkiye düşürmüş olursunuz ki zaten bizim de istediğimiz budur. 'Eğer biz bilgilerimizi akıldan başka bir kaynaktan öğreniyoruz' dersiniz, size, 'bu kaynak nedir?' diye sorulur. Eğer bu kaynağın 'haber' olduğunu

60 en-Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille* (thk. Claude Salame), Dimeşk 1990, I/457-458; krş. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 3, 221, 223-224.

61 en-Neseî, Ebu'l-Muîn, *Bahrü'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1329, s. 3. Mâtürîdî ekolüne mensup bazı bilginlerin bu konudaki görüşleri için bk. es-Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, *Ebu Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi* (haz. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul 1989, s. 34; el-Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s. 130-131.

62 Neseî, *Tabsıra*, I/458.

63 İslâmî çevrelerden Haşviyye, Selefîyye, Mühlhide, Rafizî ve Müşebbihe gibi bir takım eğilimler, itikadî konularda sadece nasla yetinerek sistematik akıl yoluyla elde edilen bilgileri hafife almışlardır. İslâmî olmayan çevrelerden de özellikle Hintli bir akım olan Sümeniyeye ile "eşyanın hakikatinin bilinemeyeceğini" savunan bazı Sofistler (İnâdiyeye, İndiyeye) zikredilebilir.

söyleyecek olursanız yine size şöyle bir soru yöneliriz: ‘Bunu nasıl bildiniz? Haber verenin doğru söylediğini ne ile test ettiniz?’ Eğer (son çare olarak) onlar, ‘duyu (his) organlarıyla bilgiyi elde ederiz,’ derlerse onlara şöyle denilir: ‘Bunu hangi duyu organıyla bildiniz? Töhmekten kurtulmanız için bunu açıklayınız.’ Öyleyse akıl yoluyla zorunlu bilgiler elde edilir.”<sup>64</sup>

Görüldüğü gibi akıl, imkânsız gördüğü şeyi kabul etmez. Akıl sayesinde mümkün olanla olmayan birbirinden ayrılır. Bundan dolayı epistemik açıdan büyük fonksiyona sahip olan geleneksel kelâm ilminde akıl, bilgi üretmede bağımsız ve yetkin bir yol olmakla birlikte bizzat aklın araştırmaları esnasında, yani akıl, nazar ve istidlâlde bulunurken zaman zaman kuşku ve güvensizlik ortamları oluşabilir. Bu durumda akla güven telkin eden, onu destekleyen ve ona somut imkânlar sunan bir rehber ihtiyacı duyulur.

Netice olarak, Mu'tezile ekolüne mensup kelâmcıların aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonları üzerinde durdukları görülmektedir. Onlar, aklın faaliyet alanı üzerinde en çok duranlardır. Akıl, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi ahlâkî ve estetik değerleri belirlemede önemli bir fonksiyona sahiptir. Ancak akıl, ibadet ve âhiret halleri gibi semiyata dair konularda yetersizdir. Vahiyle açıklanan bu hususlar akılla bilinemez. Buna rağmen Mu'tezile ekolünün akli nakle tercih ettikleri ve mutlak bir bilgi vasıtası olarak daima naklin önünde akıla hakem rolü verdikleri görülmektedir. Ancak şunu belirtelim ki Mu'tezile, akli, eşyanın hakikatini bilen, mutlak bir güç olarak da görmemektedir. Onun bilme kapasitesi eşya ve fiillerin belirli alanlarıyla sınırlıdır.

Fiillerin iyilik ve kötülük hükmünün bilinmesinde Eş'arîler'e göre ölçü vahiydir. Çünkü fiillerde zafî bir iyilik ve kötülük bulunmaz. Fiillerin iyilik ve kötülüklerini gerektirecek bir vasıfları da yoktur. Eş'arîler akli pasif görmeseler de onu sadece ilâhî hükmü idrak ve beyân etmede bir âlet olarak değerlendirirler. Akıl, bu dünyada mümkün olanı kavrar. Akıl, iyilik ve kötülük yönünden fiillerin hakikatine vakıf olsa da, hangisinin emredildiğini ve hangisinin nehyedildiğini bilemez. Bunun gerçekleşmesi, ancak eşyanın hakikatini insanlara öğretecek bir peygamberin varlığı ile mümkün olabilir. Allah'ın hükmü peygamberler aracılığı ve tebliği olmadan idrâk edilemez.

64 Nesefî, *Tabsıra*, I/17. Ayrıca karşı. el-Bağdâdî, Abdülkâhîr, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 11.

Bundan dolayı peygamber gönderilmeden kulların fiilleri hakkında Allah'ın hükmü bilinemez. Hüküm olmayınca teklif, teklif olmayınca da sevap ve ceza olmayacaktır. Ancak Eş'arîlerin bu görüşe sahip olmaları gerek Mu'tezile ve gerekse başka bir ekolün mantıkî delillerini reddetmek adına yapılmamıştır. Bu, onların akıl ve naklin sınırları konusunda geliştirdikleri metodolojilerinin gereğidir. Kelâmî ekollerin geçmişine bakıldığında, bu geçmiş onların temelini oluşturan perspektiflerin çeşitliliği ile doludur. Bu eğilimler arasındaki gerginlik, günümüz kelâmında da karakteristiktir.

Mâtürîdîler ise bu konuda Eş'arîlerin görüşlerine yakın ve esasta onlar gibi görüş beyân etmelerine rağmen, aklın mahiyeti konusunda Mu'tezile'ye daha yakındır. Mâtürîdîler, bu iki ekol arasında mutedil bir yol izlemişlerdir. Başka bir ifadeyle, onlar meseleyi tamamen nakle dayandıranlar ile tamamen akla dayandıranlar arasında orta yolu benimsemişlerdir. Onların bu yaklaşımı siyaset ve ahlâk felsefesi açısından objektif değerler teorisiyle de bağdaşmaktadır. Buna göre, iyi objektiftir; yani iyi ve gerçeklik insana nisbetle bir vaziyet olması gerçeğinin insan akli vasıtasıyla keşfedilmesini gerektirmektedir.<sup>65</sup> Dolayısıyla objektif ve eleştirel bir tutumla özgür araştırma ve irdeleme olmazsa onun yerine önyargılı, sahte bir takım teslimiyetçi anlayışlar geçer ki bu da ilmî ve ahlâkî yönden problemlere neden olur.

İnsanlar akıllarıyla eşyayı idrâk etmeye çalıştıklarında bir metod takip etmek durumundadırlar. Fakat hangi metodu kullanırlarsa kullansınlar, aşamayacakları bir sınır karşılına çıkmaktadır. Oysa akıl daima üretime açık ve devamlı yeni bilgiler ortaya koymaya çalışmasına rağmen, insanın dış ve iç duyularının sahasına girmeyen hususları tek başına çözmesi mümkün görünmemektedir. Bu nedenle, teorik ve pratik hayata dair problemlerin çözümü için aklın, vahyin rehberliğine ihtiyacı mutlak bir zorunluluk arz eder. Kısaca, "aklı bilgiye nisbet etmek, gözü görmeye (rü'yet) nisbet etmek gibidir. Kur'ân'ı akla nisbet etmek, güneş ışığını görmeye (basar) nisbet etmek gibidir."<sup>66</sup>

65 bk. Rand, Ayn, "Kapitalizm Nedir?" (çev. Atilla Yayla), *Sosyul-Siyasal Teori*, derleyen ve yayına hazırlayan: Atilla Yayla, Ankara 1993, s. 168.

66 el-Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâ u Ulûmî 'd-Dîn*, Beyrut 1997, I/111.



Dinî Araştırmalar, Eylöl-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 113-132.

## Cafer Es-Sadık'ın Eserleri

*Mehmet ATALAN\**

### ABSTRACT

*Jafar al-Sadiq who is the 6th Shi'ite Imamiyyah seems as an important figure in the early years of the second century when Abbasid received the diagnasty from the Umeyye. The works mention Jafar al-Sadiq's studies. Same mysterious sciences as astrology, cefr, augury, talisman, chemistry, magic, and extra ordinary abilities have been referred to Jafar al-Sadiq. Many of these works are avaible as published and handwritten in Süleymaniye Library in Istanbul. The works except Kitab al-Tawhid are works which been referred to Jafar al-Sadiq. This works are the errors stemming from the name of Jafar b. Mohammed. The attribution of the sciences such as astrology, cefr, augury, talisman, chemistry and magic to Jafar al-Sadiq aren't right and they are far from the scientific truth.*

**KEYWORDS:** *Jafar al-Sadiq, Kitab al-Tawhid, Tafsir, Astrology, Cefr.*

Soyu, baba tarafından Hz. Muhammed'e, anne tarafından Hz. Ebu Bekir'e dayanan ve Şii İmamiyye'nin VI. imamı olarak kabul edilen Cafer es-Sadık hilafetin Emeviler'den Abbasiler'e geçtiği hicri ikinci yüzyılın başlarında oluşan ilmi harekette meşhur bir sima olarak göze çarpmaktadır. Hadis, Tefsir, Fıkıh, Akaid, Cedel, Lugat ve Tarih gibi alanlarda yoğun faaliyetlerin

\* *Arş. Gör.*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi.

görüldüğü, değişik fikir ve görüşlerin firkalaşmaya başladığı hicri ikinci yüzyılda İslami konulardaki düşüncelerini daha toplayıcı bir tarzda ortaya koyan Cafer es-Sadık, dönemin gulat fırkalarıyla da mücadele etmiştir.

Araştırmamızda ele alacağımız eserlerin çoğu Cafer es-Sadık'a nisbet edilen eserlerdir. Günümüze kadar bu eserler ile ilgili birkaç müstakil çalışma yapılmıştır.<sup>1</sup> Cafer es-Sadık'a nisbet edilen eserlerin, sayıları ve adları hakkında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Fuat Sezgin 32 eserini vermesine rağmen<sup>2</sup> Amili ise 24 eserini zikretmektedir.<sup>3</sup> Nisbet edilen bir kaç eser dışında bu eserlerin bir çoğu basılmamıştır. *A'yanu's-Şia*'da Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bir çok eser, *GAS*'da mevcut değildir. Fuat Sezgin ve Amili'nin tespit ettiği Cafer es-Sadık'a isnat edilen eserlerin birçoğu birbirine uymamaktadır. Eserlerinden isim olarak birbirine benzeyen tek eser "*Kitabu't-Tevhid*" dir.

Cafer es-Sadık'ın fal, cefr, tılsım, huruf gibi sırrı ilimlerde uzman olduğu, kitaplar yazdığı, öğrenciler yetiştirdiği, keşifler yaptığı yolundaki iddialar doğru gözükmemektedir. Bu hususta kendisine isnat edilen görüş, bilgi ve eserlerin çoğu, aslında gulat fırkalarına ait olup Cafer es-Sadık'ın bütün Müslümanlar nezdinde saygı gören kişiliğini istismar etmek üzere ona izafe edilmiştir. Cefr, havas, tılsım gibi bir takım gizli ilimlerin, gaybı ve geleceği bilme ile ilgili bazı olağanüstü yetenekler Cafer es-Sadık'a nisbet edilmiştir. Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bu eserlerin aidiyeti şüpheye karşılanmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nin muhtelif bölümlerinde Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bir çok eser ve risale mevcuttur. Çoğunluğu el yazması olan bu eserlerin bir kaç tanesi matbudur.

Amili'nin ve Gölpınarlı'nın Cafer es-Sadık'a ait olarak gösterdiği bazı eserler şunlardır;<sup>4</sup> 1. Ehvaz Valisi Necâşi'ye yazdığı risale, 2. Dini Mese-

- 
- 1 Ulaşabildiğimiz kadarıyla Cafer es-Sadık'a nisbet edilen eserler hakkında iki makale yazılmıştır. Birincisi; Celal Kırca, "*Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri*", EÜİF. Sayı. 6, Kayseri 1989, 95-112; İkincisi; 'İhtiyarat Eyyam eş-Şehr', Leiden 7527'de kayıtlı olan nüshası hakkında, Ebied R. Y. and Young M. J. L. A. "A Treatise On Hemenology Ascribed To Ga'far Al-Sadık". "Cafer es-Sadık'a Nisbet Edilen Astrolojik Eseri Üzerine Bir İnceleme." *Arabica C. XXIII.* (sayı 3), 296-299.
  - 2 Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden, E. J. Brill, 1967-84, I/528-531; *Tarihu't-Turasi'l Arabi*, Arapçaya çev. Mahmud Fehmi Hicazi vd., I-VIII, Riyad 1982-88, I/269-273.
  - 3 Amili, İmamı's-Seyyid Muhsin el-Emin, *Ayanu's-Şia*, Beyrut 1983, I/668-669.
  - 4 Geniş bilgi için bkz., Amili, *A'yanu's-Şia*, II/660 vd; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yay., İstanbul 1987, 426.

leleri ihtiva eden risaleleri, 3. Ashabına yazdıkları risale, 4. Ganimetlere dair risaleleri, 5. Abdullah b. Cendüb'e vasiyetleri, 6. Ebu Cafer Numani-Ahvel'e vasiyyetleri, 7. Şia'dan bazıları tarafından "Nesru'd-Dürer" diye anılan risaleleri, 8. Ehli Beyt'e Muhabbet, Tevhid, İman, İslam, Küfür ve Fıska ait sözleri yer alan risaleleri, 9. Geçime, kazanca dair sorulara cevapları, 10. Rızık elde etmek için çalışmaya dair ve Süfiyye'yi ilzam eden risaleleri, 11. İnsanın yaratılışına dair risaleleri, 12. Kısa ve hikmetli sözleri, 13. Cabir b. Hayyan'dan rivayet edilen risale, 14. Kitabul'İhlilice, <sup>5</sup> 15. Neshatü, Muhammed b. Meymun ez-Za'farani tercümesinde Necâşi'nin söz ettiği eser, 16. Neshatü, Fazıl b. İyaz ondan rivayet etti. Necâşi ve Fazıl tercüme etmiştir, 17. Neshatü (Süfyan b. Uyeyne b. Ebi Ümran el-Hilali Necâşi, Cafer b. Muhammed onu neshetti, dedi. ), 18. Kitabul Cafer b. Beşiri'l-Becili'nin rivayet ettiği kitap.

Bu eserlerden en önemlisi Cafer es-Sadık'a ait olan *Kitabu't-Tevhid*'dir. Bu eser Mufaddal'dan rivayet edildiği için *Tevhidu'l-Mufaddal* denmiştir. <sup>6</sup> Meşhed, Tebriz ve Kazimiye kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunan bu eser, Fahreddin et-Türkistan'i tarafından 1065'de Farsça'ya çevrilmiştir. <sup>7</sup> Bu eser "Kitab et-Tevhid ve'l-Edille ve't-Tedbiru'l-Merve an Mufaddal b. Amr ani'l-İmamü's-Sadık Cafer b. Muhammed" şeklinde başlar ve Allah'a hamd ile devam eder. Bismelenin sağ tarafına Vakıf yazısı, sol tarafına "İbni Abdi'l-Muid bu kitabı vakfetti," şeklinde bir vakıf kaydı yer alır. Eser küçük boy 83 sayfa olup, Şirket Matbaası tarafından m. 1329 yılında İstanbul-Dersaadet'te basılmıştır.

Bir gün Peygamber Mescidi'nde İbni Ebi Evca<sup>8</sup> gelip Mufaddal b. Amr'a sorular sormuş; Allah ve Rasülü hakkında münakaşa etmiştir. Daha sonra

5 Kitabul'İhlilice, Şii kaynaklarda ismi geçen bir eser, Muhammed Hüseyin Muzaffer bu eserden bahsederken Mufaddal b. Amr'ın Cafer es-Sadık'a bir mektubu olduğundan bahsetmektedir. Mufaddal b. Amr, arkadaşlarının bazılarının Allah'ı inkar ettiklerini ve bunlara Cafer es-Sadık'ın cevap vermesini istemektedir. Cafer es-Sadık'ın da bunlarının hepsine cevap verdiğini açıklayan bir eser olduğunu açıklamaktadır. Geniş Bilgi İçin Bkz., Muhammed Hüseyin Muzaffer, *İmam al-Sadık*, Çev., Jasim al-Rasheed, Ensariyan Foundation, Kum 1998, 137-140; (Ancak bu eserin Kitabul't-Tevhid adlı eserle aynı eser olabileceğini düşünmekteyiz. İhlilice-Myrobalan; Sepicilikte ve boya işlerinde kullanılan helile ağacı meyvası, )

6 Muhammed Hüseyin Muzaffer, *İmam al-Sadık*, 129.

7 Sezgin, *GAS*, I/530.

8 İbni Ebi Evca'nın isminin Abdülkerim, zındık ve küfür ehlinden olduğu rivayet edilir. Bkz. Cafer es-Sadık, *Kitabu't-Tevhid*, Dersaadet, İstanbul, h. 1329, 4.

da Mufaddal b. Amr, Cafer es-Sadık'a İbni Ebi Evca'nın sorularını sormuştur. Cafer es-Sadık bütün bu soruları birer birer anlatmıştır. Eser tamamen Allah, alem ve alemdeki varlıkları ve bunların yaratılış neden ve hikmetleriyle ilgilidir. *GAS*'da, *Ayanu 'ş-Şia*'da bu eserden bahsedilmektedir. Biharü'l-Envar'da da yazılı olması, Cafer es-Sadık'a ait olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü bu eserde Mufaddal b. Amr'a yazdırılan meseleler diğer kaynaklarda Cafer es-Sadık'a ait olarak gösterilen fikirlerle tam bir uyum içerisinde. Cafer es-Sadık'ın çevresi, ilmi ve dini şahsiyeti dikkate alınırca bu eserin Cafer es-Sadık'a ait olma ihtimali büyüktür.

Bu eserde Mufaddal b. Amr, zındıkların birisiyle karşılaşmasından sonra Cafer es-Sadık'tan zındıklarla munazaraların nasıl yapılacağına dair bir şeyler yazdırmasını ister. Cafer es-Sadık bu dersleri tevhid delilleri üzerine imla ettirir. İnsanların yaratılışını ve hallerindeki değişimleri ve ondan alınması gereken dersleri açıklamıştır. Ayrıca göğün, güneşin, ayın, yıldızların, gecenin, gündüzün, soğğun, sıcakın, rüzgarın, yeryüzünün, suyun, havanın, ateşin, yağmurun, kayaların, dağların, taşların, toprağın, ağaçların ve bu tabiat olaylarında bulunan deliller ve ibretlerden bahsetmiştir. Ayrıca Allah'ın kudretinin büyüklüğünü, önceden var olduğunu, ahir olduğunu, kadiri mutlak olduğunu, insanın dünyadan sonra ahirete gideceğini, Allah'ın dini ve dünyevi ilimleri insana verdiğini ve hiçbir şekilde insanın gaybı bilemeyeceğini ifade etmektedir. Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bu eserler iki bölümde incelenecektir.

## A. Cafer es-Sadık'a Nisbet Edilen Tefsirler

### 1. Tefsiru'l-Kur'an

Fuat Sezgin'in *GAS* adlı eserinde<sup>9</sup> ve Brockelmann'ın *GAL* adlı eserinde<sup>10</sup> bu kitabın beş nüshasından bahsedilmektedir.

a. *Aligarh Nüshası*:<sup>11</sup> Aligarh 2976111/28 numarada kayıtlıdır. 138 vaktır.<sup>12</sup>

9 Sezgin, *GAS*, I/529.

10 Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-49, I/321.

11 Kamil Hüseyin tarafından hazırlanan Hindistan Aligarh İslam Üniversitesi Arapça, Farsça ve Urduca Yazmalar Fihristi, Aligarh, 1909, Bkz. Doç. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı, *İslam Araştırmalarında Usul*, Ankara 1976, 187.

12 Sezgin, *GAS*, I/529.

b. *Buhar Nüshası*; <sup>13</sup> Buhar 13 numarada kayıtlıdır. Sezgin, 309 varak olan bu nüshanın hicri 1019 (h. XI. asır) 'da yazıldığını<sup>14</sup> ifade eder.

c. *Bankipora Nüshası*<sup>15</sup> Bankipora 18. 2/1460 numarada kayıtlıdır. 233 varak olan bu nüsha, h. XII. asırda yazılmıştır.<sup>16</sup>

d. *Ch. Beatty Nüshası*: Ch. Beatty 5253 numarada kayıtlıdır. 137 varak olan bu nüsha h. X. asırda yazılmıştır.<sup>17</sup>

e. *Nafiz Paşa Nüshası*: Süleymaniye Nafiz Paşa 65'de kayıtlı olup, 154 varaktır. Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bu nüsha tetkik edildiğinde üzerindeki kağıda Tefsiri Hazreti İmam Cafer es-Sadık yazılarak kitaba yapıştırıldığı görülmektedir. Kapak siyah kartondan yapılmış olup ve sırtı bez ile kaplanmıştır. Kitabın üzerindeki yazı Osmanlıca'dır. Bu da gösteriyor ki yazı sonradan yapıştırılmıştır.<sup>18</sup> Bu nüsha 225x168 mm ebatında olup, yazısı nesih hattı ile yazılmıştır ve her varak 19 satırdır. Kağıdı parlak sarı renktedir. Üzerinde es-Seyyid Osman Sabahattin el-Mevlevi tarafından vakfedildiğine ilişkin vakıf kaydı yer almaktadır. Yazının altında mühür ve 1270 tarihi bulunmaktadır. Ancak nereye vakfedildiği belli değildir.<sup>19</sup>

Fuat Sezgin'e göre bu tefsir XI. yüzyılda yazılmıştır.<sup>20</sup> Ancak eserin üzerinde böyle bir tarihe rastlanılmamaktadır. Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bu eser bizzat kendisi tarafından yazılmamıştır. Bu eserin ilk ravisinin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Harb olduğu eserden anlaşılmaktadır. O, Cafer es-Sadık'ın tefsirlerini bir araya toplamıştır. Ahmed b. Muhammed bu tefsirleri Ebu Tahir b. Me'mun, Ebu Muhammed Hasan b. Muhammed b. Hamza, babası Muhammed b. Hamza, amcası Ebu Muhammed Hasan b. Abdillah, Ali b. Muhammed b. Ali b. Musa er-Rıza, babası Musa b. Cafer, babası Cafer b. Muhammed es-Sadık senediyle rivayet eder.<sup>21</sup>

13 Buhar Kütüphanesi Yazmalar Fihristi, Calcuta 1923, Bkz., Kavakçı, *a. g. e.*, 191.

14 Brockelmann, *Supp.* I/321; Sezgin, *GAS*, I/529.

15 Bankipore Umumi Şarkiyet Kütüphanesi Arapça ve Farsça Yazmalar Fihristi, Paris 1918, Bkz. Kavakçı, *a. g. e.*, 189.

16 Brockelmann, *Supp.* I/321; Sezgin, *GAS*, I/529.

17 Sezgin, *GAS*, I/529.

18 Celal Kırca, "Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", EÜİF. Sayı. 6, Kayseri 1989, 106-107.

19 Kırca, "Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri, " 107.

20 Sezgin, *GAS*, I/529.

21 Cafer es-Sadık, *Tefsiri'l-Kur'an*, İstanbul, Süleymaniye-Nafiz Paşa No: 65, v. 2a-2b.

Ancak Brockelmann, Buhar ve Bankipore nüshalarını rivayet edenin Muhammed b. İbrahim b. Cafer en-Numan olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup>

Bu iki ravi birleşip Cafer es-Sadık'ın tefsirle ilgili yorumlarını bir araya getirerek ona izafe etmişlerdir<sup>23</sup> Nafiz Paşa nüshasındaki rivayet ile Sülemi'de Zey'ur'un tahrir ettiği tefsirlerin karşılaştırılmasıyla aynı sonuca varılmaktadır. Sülemi ve Nafiz Paşa nüshalarını karşılaştırdığımızda değişik yorumlar yapıldığı görülmektedir. Zey'ur'un Sülemi'den tahrir ettiği tefsiri ile Nafiz paşa nüshası arasında Besmele'nin yorumu hariç hiçbir âyette benzerlik görülmemektedir. Çünkü tahrir edilen bölüm belirli sürelerden oluşan âyetlerden ibarettir. Mesela, Allah'u Teala "Biz Ev'i insanlar için sevap kazanma ve güven yeri yaptık."<sup>24</sup> buyuruyor. Tahrir edilen nüshada Cafer es-Sadık bu âyeti şöyle açıklamaktadır: "Burada, Ev Muhammed'dir. Ona inanan, Onun Peygamberliğini doğrulayan güvenliğe kavuşmuş olur."<sup>25</sup> *Tefsiru'l Kur'an'da ise*: "Ev Allah'ın yer yüzündeki ahdidir. Kim ona girerse Allah'ın ahdi içine girmiş gibi olur. Geri duran da Allah'ın ahidinden geri durmuş olur."<sup>26</sup>

Bir başka âyette Allah; "Sonra kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere verdik. Onlardan kimi nefsiğe zulmeden, kimi mutedil, kimi de Allah'ın izniyle hayırda ileri gidendir."<sup>27</sup> buyurmaktadır. Cafer es-Sadık Zey'ur'un Sülemi'den tahrir ettiği tefsirinde bu âyeti ise şöyle açıklamaktadır: "Önce onlara mümin dedi, sonra kullarımız dedi. Fazl-ü keremiyle onları nefsiğe izafe etti. Sonra muamelelerinin çeşitli olduğunu bildiği halde hepsini temiz kıldı."<sup>28</sup> şeklinde tefsir etmektedir. Şeyh Saduk'un İtikadatı'nda ise Cafer es-Sadık bu âyeti "Burada, kendine yazık edenlerin, İmamın hakkını tanımayanlar; itidalli olandan, imamın hakkını tanıyan ve Allah'ın izniyle iyiliklere koşandan da, bizzat imam kastedilmiştir."<sup>29</sup> şeklinde yorumlamıştır. Bir çok âyetin karşılaştırılmasında buna benzer sonuçlar karşımıza çık-

22 Brockelmann, *Supp*, I/321

23 Kırca, "Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", 108.

24 Bakara, 2/125.

25 *Kitabu's-Sadık Hakaiku't-Tefsiru'l-Kur'an ve Misbahu's-Şeria*, İşraf, Ali Zey'ur, I. Baskı, Beyrut 1993, 93.

26 Cafer es-Sadık, *Tefsiru'l Kur'an*, v. 9a.

27 Fatır 35/32.

28 *Kitabu's-Sadık Hakaiku't-Tefsiru'l-Kur'an ve Misbahu's-Şeria*, 155-156.

29 Şeyh Saduk, Ebu Cafer Babeveyh el-Kummi (381/991), *Risalatü'l-İtikadati'l-İmamiyye*, çev. E. R. Fiğlalı, Ankara 1978, 134.

maktadır.<sup>30</sup> İlk dönem eserlere bakıldığında hiç bir tefsirde Cafer es-Sadık'ın rivayetlerinin birbirine uymadığı görülmektedir.

Cafer es-Sadık'a nisbet edilen Tefsiru'l-Kur'an ilk tefsirler arasında yer almaktadır. İzafe edilen bu tefsir 'İşari Sofi' tefsir okulunun ilk temsilcisi olma özelliğine sahiptir. Bu tefsirin, tefsir tarihi içinde önemli bir yeri bulunmaktadır.<sup>31</sup> Bu tefsirlerin Cafer es-Sadık'a nisbet edildiği görülmektedir. Çünkü bu tefsirlerde tamamen tasavvuf terminolojisi yer almaktadır. Cafer es-Sadık her şeyden önce zühdi manada bazı tefsirler yapsa da, Mutasavvıflar arasında anonim tefsirler Cafer es-Sadık'a bağlanmıştır.<sup>32</sup> Cafer es-Sadık'a nisbet edilen tefsirde rivayet yönünden hatalı nakiller mevcuttur.<sup>33</sup> Ayrıca Sülemi'nin naklettiği rivayetlerden Cafer es-Sadık'tan gelen nakillerin zayıf ve şüpheli olduğu anlaşılmaktadır.<sup>34</sup> Cafer es-Sadık'tan gelen bazı tefsirleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü Cafer es-Sadık zamanında henüz tasavvuf terminolojisine girmemiş olan bazı ifadeler vardır.<sup>35</sup> Bu sebeple, Tefsiru'l-Kur'an'ın Cafer es-Sadık'a nisbet edildiği açıktır. Ancak bu tefsirin ondan bazı izler taşıdığı söylenebilir.

2. *Kitabu Menafiu Süveri'l Kur'an*: Bu eser Umumi Garbiyye'ye dair olup Kur'an surelerinin herkesçe bilinemeyecek özelliklerini sıralar. Eserin üç ayrı nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır. *Kitabu Menafial Süveri'l Kur'an'il Azim*; Süleymaniye Fatih 650/1'de kayıtlıdır. 1a-13a varakları arasındadır. Bu eseri vakfeden Sultan Mahmud Han'dır. Bu eser Cafer es-Sadık'a nisbet edilen tefsirlerden biridir.

Ayrıca Süleymaniye Ayasofya 1870/8'de kayıtlı olan bu tefsir; 222a-227b varaklar arasında olup, her varak 17 satır ve yazısı nesihdir. *Menafiu'l-Kur'an*'da Fatiha Suresi'nin faydalarından bahsedilmektedir. Mesela, Fatiha Suresi'nin açıklamasını şöyle yapmaktadır: "Kim Fatihayı yazar ve kendisinde acı ve sıkıntı bulunan birisine asarsa acılardan kurtulur. Kim bunu bir haceti için yolculuk yaparken okursa, Allah onun işlerini kolaylaştırır."

30 Geniş Bilgi İçin Bkz., Celal Kırca, "Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", 109.

31 İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller", Ankara 1968, 132; Celal Kırca, "Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", 110.

32 Süleyman Ateş, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul 1969, 15.

33 Ateş, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, 92-93.

34 Ateş, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, 96.

35 Süleyman Ateş, *İşari Tefsiri Okulu, AÜİF yay.*, Ankara 1964, 55.

Yine Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi 699/4'de kayıtlı Menafiu'l-Kur'an el-Azim adlı eser de Fatıha suresi ile başlamıştır. Cafer b. Muhammed es-Sadık'tan rivayet edildiğine göre kim Fatıha'yı bir gün, (...) <sup>36</sup> okursa Allah onun günahlarını affeder. Kim bunu temiz bir suyla acı çeken yerine yazarsa acılardan kurtulur. Eser Bakara ve diğer surelerle devam etmektedir.

Bu eserler, daha çok Cafer es-Sadık'a nisbet edilen fal ve benzeri eserlere daha uygundur. Çünkü Cafer es-Sadık'a nisbet edilen fal ile ilgili eserlerin tamamı bu tarzda yazılmıştır. Bu yazma nüshaları arasında bile, bazı farklılıklar görülmektedir.

3. *Fâl el-Kur'an'ul-Azim*: Bu eser İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Giresun 108/17'de kayıtlıdır. 204x146 mm ebadında, 170-176 varakları arasında olup her varak 28 satırdır. Eser, yumuşak meşin kaplı ve şirazelidir. Eserde Bakara, Ali İmran, Nisa, Maide, En'am, Araf, Enfal, Tevbe, Yunus, Hud, Yusuf, Rad, İbrahim, Hac, Nahl, İsrail, Kehf, Meryem, Taha, Enbiya surelerinde geçen bazı âyetlerin neye delalet ettikleri yer almaktadır.

4. *Vahyü'l-Esrar*: Bu eser İstanbul Süleymaniye H. Hüsnü Paşa 249/4'de kayıtlıdır. 207x153mm ebatında, 75-81 varakları arasında olup, her varak 21 satırdır. Nesih yazı ile yazılmış ve mukavva ciltlidir. Risalenin eser levhası da Cafer es-Sadık'a nisbet edilmektedir. Hicri X. ve XIII. yüzyılda istinsah edilen iki yazması Hamidiye Süleymaniye'de bulunmaktadır. Eserin 75. varakının girişinde "Bu risale Cafer es-Sadık'ındır, Besmele, sonra Vahyü'l-Esrar diye isimlendirilir" yazılıdır. Bu eserde Mirac gecesi Hz. peygamberin Allah'a sorduğu suallere alınan cevaplar sıralanır ve Ali b. Ebi Talib'den rivayet edilmektedir. Bu eserde Hz. Peygamber'in Allah'a "Hangi amel daha faziletlidir, sorusuna Allah'u Teala, "Ey Ahmed! Benim yanımda tevekkülden ve benim taksimime rızadan daha üstün bir şey yoktur. Benim için sevişenlere, benim için ilişkiyi kesenlere, bana tevekkül edenlere, benim için sılai rahim yapanlara muhabbetim vacip oldu. Benim muhabbetimin bir alameti, nihayeti ve gayesi yoktur. İlim bakımından yükseldikçe, güzel ahlak bakımından tevazu sahibi olurlar. Onlar mahlukata benim baktığım gibi bakarlar."<sup>37</sup> şeklinde mukabelede bulunmuştur.

36 El yazmada bu kelime silinmiştir. Bizce gece manasına gelen "leyl" olabilir.

37 Cafer es-Sadık, *Vahyü'l-Esrar*, Süleymaniye-H. Hüseyin Paşa, 249/4, v. 75.



5. *Havassu Süveri'l Kur'ani'l Azim*: Bu eser 180x120, 135x70 mm ebatında, 13 varak, her varak 9 satır ve rik'a hattı ile yazılıdır. Ramazan Sıtkı tarafından 1314 yılında yazılmıştır. Mukavva ciltli ve eserin başında "Haza Kitabu Havassu Süveri'l-Kur'ani'ş-Şan" yazılıdır. Havassu Kur'an'il-Azim, IV/XI. yüzyılda istinsah edilmiş nüshalarının bulunduğu bilinen bu risalenin bir yazması Darü'l Kütübü'z-Zahiriyye'dedir.<sup>38</sup> Bu eser muhteva olarak Menafiu'l-Kur'an adlı eserlere benzemektedir. Eser besmele ve Allah'a hamd ile başlamıştır. Devamında Kur'an sureleri okunduğunda neye delalet ettiği ifade edilir. Mesela, eserde "Kim Fatiha Suresini sabah namazından sonra okur ve sabah namazının niyetiyle farz arasında hasta şifası için 14 kere fatiha suresini okursa, Allah'ın izni ile şifa bulur." açıklaması yapılır.

6. *Kummi'nin Cafer es-Sadık Adına Rivayet Ettiği Tefsir*: Bu tefsir, Kummi tarafından Cafer es-Sadık'dan rivayet edilmiştir. Meclisi'nin ansiklopedik çalışması olan Biharu'l-Envar'da basılan bu tefsir, ilk dönem Şii tefsirlerin önemli bir kaynağı olduğu ifade edilmektedir.<sup>39</sup> İlk dönem Şii kaynaklara bakıldığında, Cafer es-Sadık'ın böyle bir tefsirinden bahsedilmemektedir. Çünkü Cafer es-Sadık'ın Şii kaynaklarda Kur'an âyetlerinin bazıılarını bu tür rivayetlerle açıkladığı görülmektedir.

7. *Hakim es-Semerkandi'nin Sevadü'l-Azam'da Bahsettiği Tefsir*: Semerkandi eserinde, Cafer es-Sadık'ın bir tefsirinden bahsetmektedir ve bu tefsirin güvenilir olduğunu açıklamaktadır.<sup>40</sup> Ancak bu tefsirin nasıl bir tefsir olduğu hakkında hiçbir bilgi vermemiştir.

## B. Cafer Es-Sadık'a Nisbet Edilen Astroloji, Fal, Kimya, Cefr/Cifr ile İlgili Eserler

Cafer es-Sadık'ın yüzlerce kitap ve risale yazdığı ileri sürülür. Yaşadığı dönem ve kendi ilmi dikkate alınırca bilhassa kimya, fal ve cefr gibi konulara dair kitapların onun eserleri olması imkansız gibidir. Bu konuda hayli müsamahakar olanlar bile Cafer es-Sadık'ın bu alanlarda eser yazıp yazmadığının bilinmediğini söylemektedirler.<sup>41</sup>

38 Sezgin, *GAS*, I/530.

39 Muhammed Bakır b. Muhammed el-Meclisi, *Biharu'l-Envar*, II. Baskı, 1-111, Beyrut 1401/1983, 93/1-97.

40 Hakim es-Semerkandi, (412/1021), *Sevadü'l-Azam*, İstanbul 1304, 33.

41 Sezgin, *GAS*, IV/129-130.

Cabir b. Hayyan'ın Cafer es-Sadık'a ait 1000 varaklık muhtelif eserleri 500 risalede topladığı ifade edilmektedir.<sup>42</sup> Cafer es-Sadık'a nisbet edilen fal, kimya ve cefr ile ilgili eserlerin ona ait olmadığı görülmektedir. Öğrencisi olduğu bildirilen Cabir b. Hayyan'ın hocasının bu ilimlerle ilgili tek bir eserini zikretmemesi de bu şüpheleri doğrulamaktadır.<sup>43</sup> Cabir b. Hayyan'ın kimya ile ilgili eserine bakıldığında, bu eserlere dair bilgi görülmektedir.

Şia, Cafer es-Sadık'ın, kazanılmış ilimler yanında tevarüs yoluyla vehbi ilimlere de vakıf olduğu kanaatindedir. Çünkü "Peygamber bu ilmi Ali b. Ebi Talib'e verdi, Ali b. Ebi Talib'den Ali Zeynelabidin'e, ondan Muhammed Bakır'a, ondan Cafer es-Sadık'a geçti. Bu ilim cefr ilmidir" diyorlar. Cefr ilmi, harflerin ilmidir. Bununla kıyamete kadar olacak olaylar bilinir. Cafer es-Sadık'tan cefr bildiği ve onu şöyle tarif ettiği rivayet edilir: "O, Edemden bir kabdır. Onda Peygamberlerin ve İsrail oğulları bilgilerin bilgisi vardır." İmamlardan cefre dair çok şey nakledilmiştir. Biz cefri bilmiyoruz ve onu kullanamıyorsak da Cafer es-Sadık'dan gelen sözlerden anlıyoruz ki cefr, imamların bilgi kaynaklarından ve Allah'ın, onlara lütfettiği bir ilimdir.<sup>44</sup>

Kitabu'l Cefr'de Kur'an'ın tefsiri ve batındaki garip manalar mevcuttur. Bu hususlar Cafer es-Sadık'tan rivayet olunmuştur. Fakat bu kitabın rivayeti kesintisiz ve muttasıl değildir. Bizzat kitabın kendisi de bilinmemektedir. Ortada olan şey, bu kitaptan kalan dayanağı olmayan kelimelerdir. Bunların da herhangi bir delili yoktur. Ebu'l-Hattab kuzu derisine yazılı bazı işaretlerden, harflerle yazılı gizli ilim, keşf ve istihracdan oluşan cefrin kendisine Cafer es-Sadık tarafından talim edildiğini bildirmektedir.<sup>45</sup> Ancak Cafer es-Sadık bunu haber alınca kendisi ile hiçbir alakasının bulunmadığını, yalan ve iftira olduğunu, bu işten uzak olduğunu ilan etmiştir. Cafer es-Sadık bu iddialar üzerine Ebu'l-Hattab'ı reddetmiş ve ondan uzak olduğunu bildirmiştir.<sup>46</sup> Cefr fikrinin tamamen Hattabiye fırkasından gel-

42 İbn Hallikan, *Vefayat'ul-A'yan*, I-VIII, Mısır 1948, I/191.

43 Bkz., Cabir b. Hayyan'ın *Kimya Hakkındaki Risalesi*, Süleymaniye Bağdatlı Vehbi Efendi, 225/2'de kayıtlıdır.

44 Muhammed Hüseyin Muzaffer, *İmam al-Sadiq*, 148-149.

45 İbn Haldun, *Mukaddime*, Dergah Yay., I. Baskı, I-II, İstanbul 1982, I/791.

46 Mustafa Galib, *Tarih ed-Davet el-İsmailiyye*, 1965, 16; Moojen Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University, London 1985, 52.

diği anlaşılmaktadır. Çünkü Hattabiye fırkası, Cafer es-Sadık'ın, kendilerine ceftir adında bir kitap verdiğini, onda gayb ilmine ve Kur'an'ın tefsirine dair ihtiyaç duyulan her şeyin bulunduğunu söyler. Gaybı bilmenin mümkün olmadığı konusunda Allah'ı Teala Peygamber'in dilinden "Eğer ben gaybı bilseydim, elbette çok iyilik yapardım"<sup>47</sup> demiştir. Bunun için de Cafer es-Sadık gayb hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "İnsanın gaybı bilmesi mümkün değildir"<sup>48</sup>

Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bu eserler Cafer b. Muhammed isminden dolayı karıştırılmıştır. Bu isim Astrolog Ebi Maşer el-Feleki diye bilinen Cafer b. Muhammed el-Belhi'dir. Belhi zecr ve falda meşhurdu ve yıldız bilgisi öğretmeni idi.<sup>49</sup> Astroloji, fal ve ceftir gibi ilimlerin Cafer es-Sadık'a nisbeti ilmen uygun değildir ve bilimsel gerçeklikten uzaktır.<sup>50</sup>

Bu eserler Cafer es-Sadık'a yalan yere isnat edilmiştir.<sup>51</sup> Recez ilmine, söz sanatına ve azaların ihtilacı ile ilgili yazılmış eserler, Cafer b. Ebi Maşer'e aittir.<sup>52</sup> Cafer b. Ebî Maşer Astroloji'de üstad idi. Astroloji ile ilgili "Medhal, Zeyc ve Uluf" gibi meşhur eserleri vardır. Bunun yanında Tefsir ve Ahkam ile ilgili açıklamaları da mevcuttur.<sup>53</sup>

Cafer b. Muhammed astronomi ile ilgilenmiştir. Ancak nisbet edilen Astroloji doğru değildir. Mesela Müslümanlar arasında ihtilaf olunan Ramazan ayının tespiti konusundaki görüşleri dikkat çekicidir.<sup>54</sup>

Cafer es-Sadık'a bazı vaaz ve nasihatler izafe edildiği gibi, Şii doktrini müdafaa eden çok sayıda kitap da izafe edilir. Muhtemelen bunlardan hiç biri de doğru değildir. Bu kitaplar keşf, sihir ve kimya ile ilgilidir. En önemlileri de Cafer'in geleceğe ait verdiği haberlerle ilgili olan Cefridir.<sup>55</sup>

Bir çok Şii gurup, batıl görüşlerini ona isnat ederek kendilerine meşruyet kazandırmak istemiştir. Çünkü o herkesin ittifakla kabul ettiği bir alim-

47 Araf, 7/188

48 Cafer es-Sadık, Kitabu't-Tevhid, 24.

49 İbnu'l-Kesir, İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, (774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Haz., Mehdi Ali Seçkin, Çağrı Yay., İstanbul 1996, I-XIV, XI/51; Esed, Haydar, *İmamu's-Sadık ve Mezahibu'l-Erbaa*, III. Baskı. I-III, 1392/1971, I/64.

50 Bkz., Seyyidü'l-Ehl Abdülaziz, *Cafer b. Muhammed*, 1384/1964, 51.

51 Bkz., İbn Kesir, *a. g. e.*, XI/177.

52 İbn Kesir, *a. g. e.*, XI/102.

53 İbn Kesir, *a. g. e.*, XI/102.

54 Seyyidü'l Ehl, *a. g. e.*, 50.

55 Hodgson, Marshall G. S., "*Djafar el-Sadık*, EI2, Leiden 1983, II/375.

dir. Rafıza'nın en kötü işlerinden birisi, Cafer es-Sadık'a yalan isnatlarda bulunmalarıdır. Öyle ki onun kadar hakkında yalan uydurulan başka kimse yoktur. Kendisinden iki yüz sene sonra gulat fırkalarının dayanağı olan bazı kitaplar ona atfedilmiştir.<sup>56</sup> Cafer es-Sadık'a nisbet edilen Astroloji, Fal, Kimya, Cefr ile ilgili eserler şunlardır:

1. *Risalet al-Fal al-Kur'an*: Bu eser Süleymaniye Hacı Mahmut Efendi 4224/12'de kayıtlıdır. 151-154 varakları arasında olup, her varak 33 satırdır ve 228x149 mm ebadında nesih yazı ve kağıt ciltle kaplıdır. Eserin üzerinde Beşiktaş Vakıf Kütüphanesi ve sene 1081 yazılıdır. Eserin başında yuvarlak şeklinde bazı sürelerin adları yazılıdır. Âyetlerin açıklaması Farsça yazılmıştır. Eser Allah'a hamd ile başlamaktadır. Bazı surelerin âyetleri ve bu âyetler okunduğunda neler yapılabileceği yazılmaktadır. Eserin en sonunda ise "Temmet Fal el-Kur'an el-Cafer es-Sadık radiyallahu anh" yazılıdır.

2. *İhtiyarat el-Eyyam*: Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3554/3'de ve Beyazıt 7882/1'de kayıtlı olup, 85-89 varaklar arasındadır. Ayrıca üç nüshası Borl 5903/2, Paris 1224 ve Leiden 7525'dedir.<sup>57</sup> İhtiyarat tamamen Astroloji ile ilgili bir eserdir. Burada ayın otuz gününü ele alıp her gününün gaybını, sırrını ve astrolojik özelliklerini anlatır. Son bölümde hayvanları ele alır ve onların da herkesçe bilinemeyecek bazı gizli yönlerini ve özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Mesela, ayın birinci, ikinci günleri her türlü teşebbüs için iyi, üçüncü günü hayırsızdır, dokuzuncu gün çok uygun, on beşinci gün çok uğursuzdur. Güvercin kanı göz cerahatlenmelerine çok faydalıdır gibi açıklamalara yer verilmiştir.

Leiden 7527'de kayıtlı olan nüshası hakkında, Ebied R. Y. and Young M. J. L. A. "A Treatise On Hemerology Ascribed To Ga'far Al-Sadiq"- "Cafer es-Sadık'a Nispet Edilen Astrolojik Eseri Üzerine Bir İnceleme" adlı bir makale yazmıştır. Bu makalede Hemerology şöyle tanımlanmaktadır; "Ayın belirli günlerinin uğurlu veya uğursuz olduğunu araştırma amacıyla astrolojik hesaplama usulü üzerine bina edilen İslâmî bilimdir." Bu nüshanın dikkatsizce yazılmış bir el yazısı olup 15 satır halinde yazıldığı belirtilmektedir. Üzerindeki tarih 22 Recep 1309 Cumartesi günü olarak

56 İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim (728/1263), *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I-IV, Riyad 1406/1986, I/464-466.

57 Sezgin, *GAS*, I/531.

verilmektedir. İmlasının bozuk olduğu ve Farsça'nın etkisinde kalındığı ifade edilmektedir. Bu nüshanın korunduğu, ancak diğer nüshaların korunmadığı ifade edilmektedir.<sup>58</sup>

Esad Efendi 3554/3'de kayıtlı nüsha, makalede anlatılanlar ile karşılaştırıldığında bu nüshanın başında "İhtiyarat el-Eyyam İmamı Cafer es-Sadık, Kitabı'l Keşif an Mücavereti Hezihil Afati Celaleddin es-Suyuti Kitabı'l Akdu'n-Nefs ve Nezhatu'l Celihî" yazılıdır. Bunun için de Leiden baskısı ile elimizdeki Esad Efendi baskısı birbirine benzememektedir.

3. *Risale-i Adiya*: Bu eser Süleymaniye Fatih 2037/5'de kayıtlıdır. 181x1-32mm ebatında, 231-245 varakları arasında olup, her varak 18 satırdır. Nesih bir hatla yazılmıştır. Eserde âyetler yazılıp karşısına Farsça ne anlama geldiği yazılmaktadır. Fal hakkında bir eserdir.

4. *Kitabu'l-Hafiye*: Bu eser Süleymaniye Carullah 1534/1'de kayıtlıdır. Üzerinde h. 678 yazılı ve 27 varak ve kağıt ciltlidir. Kitabın başında "Hafiyetü'l İmamı Cafer es-Sadık" yazılıdır. Eser Cefr hakkındadır. Kitabın adı "*Kitabu'l-Cefr el-Hafiye fi'l-Cefr*"dir. Ayrıca el-Hafiye fi İlmi'l-Huruf veya "el-Hafiye" adlarıyla da anılan eserin yazma nüshaları British Museumda, İskenderiye el-Mektebetü'l-Belediye'de, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de (Tal'at), Süleymaniye (Köprülü) kütüphanelerinde bulunmaktadır.<sup>59</sup> Bu eser, gelecekteki olaylardan ve gayb haberlerinden bahseder.

5. *İhtilacu'l-Aza*: İnsan organlarındaki titremeler ve bunların sebep olduğu hastalıklardan bahseden bu eserin yazma nüshaları Berlin Staatsbibliothek ve Gotha kütüphanelerinde mevcuttur. Eser Kastamonu 2997/2 (h. 954) ve III. Ahmed 3466 (h. 693)'da kayıtlıdır.<sup>60</sup> Bu eser, Cafer es-Sadık'a yalan yere isnat edilmiştir.<sup>61</sup> Çünkü, recez ilmi, söz sanatı ve azaların ihtilacı ile ilgili yazılmış eserlerin çoğu, Cafer b. Ebi Ma'ser'e aittir.<sup>62</sup>

6. *Risaletü'l-Fal*: Bu eser Pertev 626/18, Reşid 538/2'de kayıtlı olup, 115<sup>a</sup>-116<sup>a</sup> varakları arasındadır. Kastamonu 2997/3, Çorum 3110/3, Gotha 73, Amsterdam 674, Ahmet (Topkapı) 1597, Aşır 442, Taşkent 3879, 3903'de

58 Geniş bilgi için. bkz. Ebied R. Y. and Young M. J. L. A., "A. Treatise on Hemerology Ascribed To Ja'far al-Sadık", Arabica, C. XXIII. (sayı 3) 296-299.

59 Sezgin, GAS, I/529-530.

60 Sezgin, GAS, I/529-530.

61 İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/177.

62 İbn Kesir, *el-Bidaye*, XI/102.

kayıtlıdır. Eserin Pertev Paşa nüshası nesih yazı ile yazılmıştır. Üzerinde Osman b. Yahya yazısı ve h. 1118 tarihi yazılmaktadır.

7. *Kur'a-i Caferiya*: Bu eser Süleymaniye Bağdatlı Vehbi Efendi 940/1'de kayıtlıdır. 207x150 mm ebatında, nesih hattı ile yazılan eser, 20 varak olup, her varak 19 satırdır. Besmele ve Allah'a hamd ile başlanılmış ve üzerinde Seyyidu'l-Efendi Hazretleri yazılı ve mühür vardır. Ayrıca eser Ayasofya 1999/1'de de kayıtlıdır. Bu eserin matbu hali 24 sayfa olup, 64 babdan teşekkül etmiştir. Eser 1319 senesinde basılmıştır. Bu eser fal hakkındadır.<sup>63</sup> Ayrıca Arapça'dan Osmanlıca'ya çevirisi 1323'de İstanbul'da Seyyid Süleyman Hüseyin tarafından yapılmıştır ve basılmıştır. Kader Matbaası tarafından basılan eser Fırat Üniversitesi Kütüphanesi nadir eserler bölümünde bulunmaktadır. Eserin birinci sayfasında "İmam Cafer Sadık (r. a) Teala anh. hazretlerinin tertip buyurmuş oldukları falnamenin aslı Arapçasından tercüme suretiyle vucude getirilmiş musahhah ve mükemmel tefeülname'dir." yazılıdır. Bu eserle fala bakan bir insan şu şekilde bakar; Her kim fal bakmak arzusunda olursa, bir tane küp şeklinde fal tahtası yaptırır. Fal tahtasının her bir tarafına "Elif, Ba, Cim, Dal" harflerini yazar. Daha sonra her ne niyet tutulursa tutulsun, yapacağı işin hayırlı olup olmadığını anlamak maksadıyla fal arzu ederse, başlamadan önce bir Fatıha, yedi salat ve selam ve "İndehu mefatihu'l-ğaybi la ya'lamuha illa huv" âyetini okur. Sonra Allah'a, hayır getirmesi için dua ederek, niyet eder. Fal tahtasını sağ eline alır ve besmele çekerek atar. Sırasıyla üç defa tekrar eder ve hangi harf gelirse onu yazar. Üç harfî sıraladıktan sonra, risalenin sonunda fihristte bu yeri bulur ve falına bakar.<sup>64</sup> Ayrıca bu eser Mustafa Varlı tarafından sadeleştirilerek Cafer es-Sadık'ın Yıldıznamesi adlı eserin sonuna ek olarak verilmiştir.<sup>65</sup>

8. *Hırzu'l-İmam*: Ayasofya 3324/9'da kayıtlıdır. Eser 2 varak olup her varak 32 satırdır. Nesih hat ile yazılmıştır. Bu eser fal hakkındadır.

63 Eser hakkında Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde bir doktora çalışması yapılmıştır. Ancak eser hakkında doyurucu bilgi mevcut değildir. Tezde, fal çeşitlerinden bahsedildikten sonra Türk İslam dünyasındaki fal çeşitlerinden bahsedilir. III. bölümde ise Risale-i Falname-i Cafer es-Sadık'ın transkribi yapılmıştır. Söz konusu tezde ele alınan bu eser 47 sayfa ve matbudur.

64 Cafer es-Sadık, *Falname-i Cafer es-Sadık*, Çev. Seyyid Süleyman Hüseyini, Kader Matbaası, İstanbul 1333, 5-6.

65 Cafer es-Sadık, *Yıldızname*, Çev. Mustafa Varlı, Esmâ Yay., İstanbul trz., 193-223.

9. *Heyaliku'n-Nur (es-Seba)*: Tılsımdan bahseden bu eserin iki nüshası Bibliotheo Nationale ve Camride Üniversitesi kütüphanesindedir.<sup>66</sup>

10. *Hizbu İstiaze-i Usbuiyye*: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde kayıtlı olan eser 1293 basımlı 13 sayfadır. Basım yeri İstanbul ve dili Arapça'dır. Eser gizli ilimlerden bahsetmektedir.

11. *Kur'a Name-i İmam Cafer es-Sadık*: Eser Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde kayıtlıdır. Eser 43 sayfa olup, psikoloji ve gizli ilimlerden bahsetmektedir. Eserin basım yeri ve tarihi yoktur.

12. *Risaletü fi'l-Kur'atü li'l-İmami Cafer es-Sadık*: İstanbul-Beyazıt Devlet Kütüphanesinde 8048 numarada kayıtlı olan eser yazma olup, dili Arapçadır. Bu risale 12a-37b varaklar arasındadır. Gizli ilimlerden ve psikolojiden bahsetmektedir.

13. *Risaletü fi't-Tefauli bi'l-Mushafi's-Şerif*: İstanbul-Süleymaniye-Reşid Efendi Kütüphanesinde bulunan eser 538 numarada kayıtlıdır ve 23-124 varakları arasında yer almaktadır. Arapça olan eser nesih yazı ile yazılmış gizli ilimlerden bahsetmektedir.

14. *Yıldızname*; Bu eserin asıl nüshasını göremediğimizden dolayı, ancak Mustafa Varlı'nın çevirisine göre anlatacağız. Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bu Yıldızname, 12 burçtan bahsetmektedir. Bu burçlar, Kur'an'ın anahtarı olan besmelenin 19 harfin, 7'si haftanın günü, 12'sini de Kur'an saat kabul etmiştir. Asıl gerçek bu usül ve kaideye tekamül ederek kullanılan âyet ve tılsımlara eşit gelmektedir. 12 burcu Sultan Süleyman bu şekilde gizleyerek aşikar etmiştir. Yıldızname'deki 12 taksim burç usulü gerçekte 36'dır. Gelmiş, gelecek ve içindeki bulunduğu zaman olduğu halde 36'ya eşittir. Her burca tekamül eden şahıs unsuru ise 4 taksim üzerinden bakılır.<sup>67</sup> Bu yıldıznameye baktığımızda tamamen Cafer es-Sadık'ın fikirlerine ve düşüncelerine uymadığını görmekteyiz. Çünkü Yıldızname'deki ebced, büyü ve muskalarda kullanılmıştır.<sup>68</sup> Ayrıca Varlı, şimdiki neslin cahilliğinden dolayı daha derinliklere inmekten sakınca gördüğünü ifade etmektedir.<sup>69</sup>

66 Sezgin, *GAS*, I/530.

67 Geniş bilgi için bkz., Cafer es-Sadık, *Yıldızname*, Çev. Mustafa Varlı, Esmâ Yay., İstanbul trz.

68 Cafer es-Sadık, *Yıldızname*, 28-29.

69 Cafer es-Sadık, *Yıldızname*, 224.

### C. Diğer Eserler

Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bu eserlerin dışında, itikat, dua, edep, gıybet, evliya makamları, Kaderiyye, Hariciler ve Rafizilerle tartışmalar, fütüvvet, Akaid ve Kelam, dini ve ahlaki muhtevalı sözler ve kimya hakkında eserler de vardır. Bunlar;

1. *Risaletü'l-Vesaya Ve'l-Fusul*: Kimya ile ilgili olan bu risale "Kitabu'r-Risaleti Cafer es-Sadık fi İlmi Sanaati ve'l-Haceru'l-Mükerrerem" olarak da bilinir. Nuri Osmaniye, Rampur ve Halep Kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan risale, Almanca tercümesiyle birlikte J. Ruska tarafından neşredilmiştir.<sup>70</sup>

2. *Risaletü fi'l Kimya*: Tunus 3735/1'de kayıtlı olup, h. 1249 yılında yazılan eser 44-62 varakları arasındadır.<sup>71</sup>

3. *Esiletün-Nebi*: Mirac gecesi Nebi'nin Allah'a sorduğu sorular vardır. Eser 109-142 varakları arasında olup ve üzerinde h. 1069 tarihi yazılıdır. Belediyetü'l İskenderiye 2/2166'de kayıtlıdır.<sup>72</sup>

4. *Dua'ül Cevşen*: Bir kaç varak hacmindeki bu eser hicri XI. yüzyılda istinsah edilmiş bir nüshası Bibliothaque Nationale'da bulunmaktadır. Paris 1216/3'de de bir nüshası vardır.<sup>73</sup>

5. *Munazaratu's-Sadık fi'l-Tafdili Beyne Ebi Bekir ve Ali*; Zahiriye Maq. 111/15 kayıtlı olup, 222-235 varakları arasındadır, üzerinde h. 588 tarihi yazılıdır.<sup>74</sup> Bir başka nüshası da Ebu'l Kasım Abdurrahman b. Muhammed b. Said el-Ensari el-Buhari tarafından 435/1043'de rivayet edilen bir eser olup, Şehid Ali 2763/12'de kayıtlıdır. 152a-156b varakları arasındadır ve üzerinde h. 669 tarihi yazılıdır. Elimizdeki bu eser Cafer es-Sadık'ın bir Rafizi olarak kabul edilen biriyle tartışmasından bahseder. Eser'de Rafizi'nin Cafer es-Sadık'a şu soruları yönelttiği görülür; Peygamber'den sonra en hayırlı kimdir? Buna delilin nedir? Bu düzeydeki tartışmadan sonra, Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali arasında ayırım yaptığından dolayı Allah'ın kendisinin tövbesini kabul edip etmeyeceğini sorar. Cafer es-Sadık'da

70 Sezgin, *GAS*, I/531; Haşımı, Muhammed Yahya, *İnamu's-Sadık Mülhimu'l-Kimya*, Bağdat 1958. 49.

71 Sezgin, *GAS*, I/531.

72 Sezgin, *GAS*, I/530.

73 Sezgin, *GAS*, I/530.

74 Sezgin, *GAS*, I/530.



tövbe kapısının açık olduğunu ve tövbe etmesini ister. Rafizi bunun üzerine tövbe eder. Eserin sonunda bu el yazmasının 669/1270 yılı şevval ayında Yusuf b. Muhammed tarafından yazıldığı ifade edilmektedir.

6. *Kitabu's-Sirat*: Bazı istilahlara batını tevillerinden bahseder, mesela sıratın bahseder. Paris 1442'de kayıtlı olup, 80-182 varakları arasındadır ve h. 1206 tarihi yazılıdır.<sup>75</sup>

7. *el-Hikemu'l-Caferiyye*: Mecalisü'l-Müminin kitabının muhtasarıdır. Arif Temur tarafından 1957 tarihinde Beyrut'ta neşredilmiştir.<sup>76</sup> Eser, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Matbaatü'l-Katolikiyye'de 88 sayfa olarak basılmıştır. Eser üç babbadan ibaret olup birincisi Babu'l-Edeb, İkincisi Babu'l-Gıybet, Üçüncüsü Babu'l-Muase ve'l-Musave'dir.

8. *Es-Suluku'n-Nadiru fi ilmi'l-Evaili ve'l-Evahiri*: C. B. Beatty 3223'de kayıtlı olup, 99-114 varakları arasındadır ve üzerinde h. 1003 yazılıdır.<sup>77</sup> Bu eserin bir nüshası Makalat der Suluk, Süleymaniye kütüphanesi Uşşaki Tekkesi 16'da ve A. Ü. İlahiyat Fakültesi 3097 no'da, kayıtlıdır. Milli kütüphanede "Makamatü Cafer es-Sadık" şeklinde transkript edilmiş, 1958'de İstanbul'da basılmıştır. Eserde 18 Evliya makamları tek tek açıklanmaktadır. Adil Ali Atalay'ın yazdığı İmam Cafer Buyruğu adlı eserde de Makamatü Cafer es-Sadık başlığıyla bir bölüm olarak yazılmıştır.

9. *Kitabu'r-Red ale'l Kaderiyye, Kitabu'r-red ale'l Havaric ve Risaletu Red ale'l Gulat Mine'r-Refaviz* isimli kitaplar ona nisbet edilmektedir.<sup>78</sup> Ancak bu eserlerin hiçbirine Türkiye'deki kütüphanelerde ulaşılamadı.

10. *Misbahu's-Şeria ve Miftahu'l Hakika*: Cafer es-Sadık'ın dini ve ahlaki muhtevalı sözleri 100 babda ele alınmıştır. Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bu eser, tamamen sufi ifadelerle benzetilmektedir. Hakaiku'l-Tefsiru'l Kur'an'la beraber basılmıştır. Bu bölümde ise, Kur'an'da bazı sureleri ele alınıp, her sureden birkaç âyetin tefsiri yapılmıştır.

75 Sezgin, *GAS*, I/530.

76 Sezgin, *GAS*, I/530.

77 Sezgin, *GAS*, I/531.

78 Bağdadi, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1991, 289.

11. *Müsneden Kebiran*: Şia, Cafer es-Sadık'tan rivayet etmiştir. Ancak Cafer es-Sadık, mallarını topladığında birkaç eseri kaybedilerek yasaklanmıştır. Fakat niçin yasaklandığı bilinmemektedir.<sup>79</sup>

12. *Mecamiu'l-Ezkar*: Hacı Mahmut Efendi 1894'de kayıtlıdır. Cildi deri ve kağıttır. Başlıklar ve âyetler, kırmızı ile yazılıdır. Ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 659'da kayıtlıdır. Üzerinde 27 sefer 1284 yazılıdır. Mühür vardır ve üzerinde Rıza yazılıdır. Eserin bir başka nüshası Reşadiye 516'da kayıtlı ve 77 sayfadır. Esere besmele, Allah'a hamd ve Cafer es-Sadık'a mağfiretle başlanmıştır. Eser Osmanlıca yazılıdır. Eser, âyetler ve hadislerle başlayıp, müzakere edilir. Ancak bu eserde Cafer b. Muhammed isminde, başka isimlerin olduğu ve onların yazmış olduğu bazı eserlerin sırf isim benzerliğinden dolayı Cafer es-Sadık'a nisbet edildiği görülmektedir. Çünkü *Mecamiu'l-Ezkar*, Cafer b. Muhammed isimli birine ait olup, bu eserin Mukaddime kısmında Buhari, Müslim, Mişkat ve Mesabih isimli eserlerden istifade edilerek faydalı duaların toplandığı bir kitap olduğu yazılmaktadır.

13. *Fütüvvetname-i Cafer es-Sadık*: Eser'in başında Risaletuhu fütüvvet, besmele ve Allaha hamd yazılmaktadır. Eser, Osmanlıca ve 90 sayfadır. Bu eser, Orhan oğlu I. Beyazıd'ın zamanında yazılmıştır. Esere on iki imama salat ve selam, Sultan Beyazıd'a dua ve Şia'nın Osmanlı ile iyi ilişkiler içerisinde olduğuna dair ifadelerle başlanılmıştır. Eser matbudur.

14. *Kitabu'l-Heft ve'l-Edille*: Mufaddal b. Amr el-Cu'fi tarafından rivayet edilen ve Mustafa Galip tarafından da tahkik edilen eser Arapça olup 231 sayfadır. Eser, Akaid ve Kelam hakkındadır. Eserin sonunda tahkik edilen yazmadan birkaç varak örnek verilmiştir.

15. *Tarif Tedbir el-Hacer*: Ankara, Saib 3116'de kayıtlı olup, 233-236 varakları arasındadır.<sup>80</sup>

16. *Risalet er-Reml*: Ali Emiri, Arabi 2794'de kayıtlıdır. 165x115 mm ebatında, 8 varak ve her varak 11 satır ve hattı nesih'dir.

17. *Mahmudi fil-Eyyam ve Mezmumatüha ve Mütevassıtuha fi Ehvali min Külli Şehr*: Saray, Ahmet III'de 1177/3 kayıtlıdır ve 211-214 varakları arasındadır.<sup>81</sup>

79 Seyyidü'l Ehl, *Cafer b. Muhammed*, 58.

80 Sezgin, *GAS*, I/531.

81 Sezgin, *GAS*, I/530.

18. *Cedveli fi Mezhebi's-Sinine ve's-Şuhuru ve'l-Eyyam*: Leiden 1048 kayıtlı olup ve 77-85 varakları arasındadır.<sup>82</sup>

19. *Mülhima*: Gotha 78'de kayıtlıdır ve 6 varaktır.<sup>83</sup>

20. *Siracu'z-Zulme fi Tıbbi Eimme*: Vehbi Efendi 1488/4'de kayıtlı olup 43-62 varakları arasındadır ve h. 1058 tarihi yazılıdır.<sup>84</sup>

21. *Risaletü fi'l-İksir*: Bursa, Genel 813'de kayıtlı olup, 77a-79a varakları arasındadır ve üzerinde h. 813 yazılıdır.<sup>85</sup>

22. *el-Edilletu ale'l-Halkı ve't-Tedbir*: Bengal 857'de kayıtlıdır.<sup>86</sup>

23. *Risaletü fi Fadli'l-Hacri ve'l-Musa*: İskenderiye 2930'de kayıtlıdır.<sup>87</sup>

24. *Kitabu İsbati's-Sani*: Tahran'da Milli S. RIMA III/47'de kayıtlıdır.<sup>88</sup>

25. *el-Ediye el-Üsbuiyye*: Nuru Osmaniye 295/2 (h. 916) 'da kayıtlıdır.<sup>89</sup>

26. *Buyruklar*: Cafer es-Sadık'a nisbet edilen eserlerin içerisinde buyrukların da olduğu, ancak bunların hiçbirinin ilk dönem kaynaklarda bulunmaması dikkat çekicidir. Bunun için de elde ettiğimiz Cafer es-Sadık buyrukları ayrı bir çalışma olarak düşünülmektedir.

## Sonuç

Şia, Cafer es-Sadık'a bazı vaaz ve nasihatler izafe ettiği gibi, Şii doktrini- ni müdafa eden çok sayıda kitap da izafe etmektedir. Bu kitaplar kesf, sihir, fal ve kimya ile ilgilidir. En önemlileri de Cafer es-Sadık'ın geleceğe ait verdiği haberlerle ilgili cefridir. İlk dönem kaynaklara bakıldığında ise, red olunmuş bir çok mesele hakkında Cafer es-Sadık'a izafe edilen rivayetlerin mevcut olduğu görülmektedir. Mesela Şii-İmamiyye'ye göre Cafer es-Sadık bütün gizli, felsefi, tasavvufi, fihhi, kimyevi ve tabii ilimlere; Zebur, Tevrat, İncil ve İbrahim'in suhufuna, Fatıma mushafına, her türlü helal ve harama, geçmiş ve gelecekteki bilgi ve haberleri ihtiva eden cefr ilmine vakıftır.

82 Sezgin, *GAS*, I/530.

83 Sezgin, *GAS*, I/531.

84 Sezgin, *GAS*, I/531.

85 Sezgin, *GAS*, I/531.

86 Sezgin, *GAS*, I/531.

87 Sezgin, *GAS*, I/531.

88 Sezgin, *GAS*, I/530.

89 Sezgin, *GAS*, I/530.

Araştırmada tesbit edilebildiği kadarı ile Cafer es-Sadık'ın Kitabı't-Tevhid adlı eseri hariç, diğer bütün eserler ona nisbet edilmiştir. İstanbul-Süleymaniye'de tesbit ettiğimiz ve kaynaklarda bahsedilen Cafer es-Sadık'a nisbet edilen eserler incelendiğinde bu sonuca varılmaktadır. Bu nedenle Sihir, Kimya, Fal, Zecr ve Cefr gibi ilimlerin ona nisbeti ilmen uygun değildir. Çünkü bu iddialar bilimsel temelden yoksun ve çelişkilerle doludur.

## KAYNAKÇA

- AMİLİ, İmamı's-Seyyid Muhsin el-Emin, *Ayanu's-Sia*, Beyrut 1983.
- ATEŞ, Süleyman, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul 1969.
- ....., *İşari Tefsir Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1964.
- BAĞDADI, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1991.
- CABİR B. HAYYAN, *Kimya Hakkındaki Risale*, Süleymaniye Bağdatlı Vehbi Efendi, 225/2.
- CARL BROCKELMANN, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*; I-II, Leiden 1943-49.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara 1968.
- EBİED, R. Y. and Young M. J. L. A., Arabica C. XXIII. (sayı 3), *A. Treatise on Hemerology Ascribed To Ja'far al-Sadik*, 296-299.
- ESED, Haydar, *İmamı's-Sadık ve Mezahibu'l-Erbaa*, III. Baskı. I-III, 1392/1971.
- GALİB, Mustafa, *Tarih ed-Davet el-İsmailiyye*, y. y., 1965.
- HAKİM ES-SEMERKANDİ, (412/1021), *Sevadu'l-Azam*, İstanbul 1304
- HAŞİMİ, Muhammed Yahya, *İmamı's-Sadık Mülhimu'l-Kimya*, Bağdat 1958.
- HODGSON, Marsall G. S., "*Djafar al-Sadik*", E12, Leiden 1983.
- HORASANİ, M. Vaiz Zade, "*Cafer es-Sadık*", Ehli Beyt, Yıl II, s. 8, Haziran, Ankara 1985.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Siilik*, Dcr Yay., İstanbul 1987.
- İBN HALLİKAN, *Yefayat'ul-A'yan*, I-VIII, Mısır 1948.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, Dergah Yay., I. Baskı, I-II, İstanbul 1982.
- İBN TEYMİYE, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I-IV, Riyad 1406/1986.
- İBNU'L-KESİR, İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, (774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Haz., Mehdi Ali Seçkin, Çağrı Yay., İstanbul 1996, I-XIV.
- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *İslam Araştırmalarında Usul*, Ankara 1976.
- KIRCA, Celal, *Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri*, EÜİF. Sayı. 6, Kayscri 1989.
- MECLİSİ, Muhammed Bakır b. Muhammed, *Biharü'l-Envar*, II. Baskı, I-111, Beyrut 1401/1983.
- MOOJEN MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yalc University, London 1985.
- MUZAFFER, Muhammed Hüseyin, *İmam al-Sadik*, Çev. Jasim al-Rasheed, Ensariyan Foundation, Kum 1998,
- SEYYİDÜ'L-EHL, Abdülaziz, *Cafer b. Muhammed*, 1384/1964.
- SEZGİN, Fuat, *Tarihu'l-Turasi'l Arabi*, Arapçaya çev. Mahmud Fehmi Hicazi vd., I-VIII, Riyad 1982-88.
- ....., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden, E. J. Brill, 1967-84.
- ŞEYH SADUK, *Risalatü'l-İtikadati'l-İmamiyye*, çev. E. R. Fırlalı, Ankara 1978.
- ALİ ZEY'UR (İşraf, ), *Kitabu's-Sadık Hakaiku'l-Tefsiru'l-Kur'an ve Misbahu's-Şeria*, I. Baskı, Bcyrut 1993.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 133-146.

## Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddîn es-Sîvâsî (860/1455) ve Tefsiri

*Bahattin DARTMA\**

### ABSTRACT

*Şihâbuddîn es-Sîvâsî is an interpreter of Anatolian. He lived in Sivas and Ayasluğ (known as Selçuk) during the autonomy of the states in Anatolia and in the establishment of the Ottoman Empire.*

*He is one of the rationalistic interpreters of that time. His interpretations, being at least medium length, clear and rationalistic, were written like a text book.*

*Şihâbuddîn es-Sîvâsî, influenced by Beğavî, Zemahşerî and Semerkandî, also influenced some interpreters such as Ebüssuûd, İsmail Hakkı Bursevî and Lütfullah Erzurûmî.*

*In line with the knowledge of interpretation so fair, Şihâbuddîn es-Sîvâsî in the Ottomans, as an independent interpreter, ignored re-interpretation, elucidation/haşiye, partial/selected interpretation and abstract studies.*

*Şihâbuddîn es-Sîvâsî's this rationalistic interpretation have some different aspects compared with those classical ones.*

*Key words: Sîvâs/Sîvâsî, Anatolian states, the Ottomans, rationalistic interpretation, interpretation/interpreter, re-interpretation (haşiye), partial/selected interpretation (talik), abstract (telhis).*

---

\* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı.

## 1. Hayatı:

Nesebi ve doğum yeri hakkında hayatını anlatan kaynaklarda herhangi bir bilgi bulamadığımız Şihâbuddîn es-Sîvâsî'nin asıl adı, Ahmed b. Mahmûd'tur.<sup>1</sup> Bursalı Mehmed Tâhîr, "Sivaslıdır"<sup>2</sup> derken diğer kaynaklar, "Sivaslı birinin kölesi"<sup>3</sup> olduğunu belirtmektedirler.

Ayasluğî, daha ziyade ise Sîvâsî nisbesiyle tanınmış olup kendisine "Şihâbuddîn" lakabı verilmiştir.<sup>4</sup> İlgili kaynaklarda da umumiyetle "Şihâbuddîn es-Sîvâsî" şeklinde lakabı ve meşhur olan nisbesiyle zikredilir. Halen medfun olduğu bugünkü İzmir iline bağlı -eski adı Ayas (u) luğ olan- Selçuk ilçesinde halk arasında ise, "Şihâbuddîn Dede" diye anılmaktadır.

Sîvâsî, Sivas'ta henüz köle olduğu bir dönemde ilme yönelmiş, küçük yaşta âlet ilimlerini elde ettikten sonra, devrin ileri gelen âlimlerinden ulûm-i âliyyeyi tahsille de akranları arasında temâyüz etmiştir.

İlim tahsilini bitirmesinin ardından, Zeyniyye tarikatının kurucusu olan Zeynuddîn el-Hâfî (v. 838/1434)'nin<sup>5</sup> halifelerinden Şeyh Mehmed Efen-

- 
- 1 Müstakîm-zâde, Süleymân Sa'duddîn, *Mecelletu'n-Nisâb fî'n-Nesebi ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi bölümü, No. 628, varak, 267a; *Kâtib Çelebi*, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütûbi ve'l-Fünûn*, (Hazırlayanlar, Şerafettin Yalıtıkaya, Kilisli Rifat Bilge), İstanbul, 1971, II, 1185.
  - 2 Bursalı Mehmed Tâhîr b. Rifa'at, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, I, 90; aynı müellif, *Aydın Vilayetine Mensub Meşâyih Ulemâ Şu'arâ Müverrihin ve Etubbânın Terâcim-i Ahvâli*, İzmir, 1324, s. 16, 17.
  - 3 Taşköprü-zâde, İsmâuddîn Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (Neşreden, Ahmed Subhi Fırat), İstanbul, 1985, s. 31; *Mecdi Efendi, Hadâ'ik*, (Neşreden, Abdulkadir Özcan), İstanbul, 1989, I, 55; *Hoca Sa'deddîn b. Hasan, Tâcu't-Tevârih*, İstanbul, 1279, II, 415; *Ahmed b. Muhammed, Tabakâtu'l-Müfessirin*, Veliyyuddîn Efendi Kütüphanesi, No. 427, varak, 70a; *Ahmed Midhat, Mufassal Târih-i Kurûn-i Cedîde*, İstanbul, 1303, s. 589; *Şemseddîn Sâmî, Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul, 1311, IV, 2886.
  - 4 *Mektûbî*, İzzet-zâde Abdulazîz, *Terâcim-i Ahvâl-i Ulemâ ve Meşâyih*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY No. 2456, varak, 9b; *Taşköprü-zâde*, age, s. 31; *Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn*, II, 1185; *Mehmed Süreyyâ, Sicillî Osmânî*, İstanbul, 1308, III, 176; *Ahmed b. Muhammed*, age, varak, 70a; *Hoca Sadeddîn*, age, II, 415; *Ahmed Midhat*, age, s. 589; *Şemseddîn Sâmî*, age, IV, 2886.
  - 5 Sîvâsî'nin mensubu bulunduğu Zeyniyye tarikatının Fatih ve II. Bâyezîd dönemlerinde âlim ve aydınlar arasında yaygın bir tarikat olduğunu hatırlatmayı, müellifimizin ilmi kişiliğini tahmin etmek açısından yararlı buluyoruz. Bilgi için bkz., *Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar*, 3. baskı, İstanbul, 1990, s. 351; *Yılmaz, Hasan Kamil, Ana-hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994, s. 150.

di'ye intisab ederek tasavvufi ilimleri tahsil ettikten bir müddet sonra bu zatla birlikte Ayasluğ'a gitmiştir. Burada Aydınoğlu tarafından büyük bir ilgi ve iltifat görmüş, vefatına kadar da orada ikâmet etmiştir. Sîvâsî'nin Ayasluğ'daki hayatı, tamamen tedris ve irşatla geçmiştir. Böylece şöhreti çevreye yayılmıştır. Aşağıda inceleyeceğimiz tefsirinin sadece İstanbul'daki kütüphanelerde yüzü aşkın elyazma nüshasının bulunması, Sîvâsî ve tefsirinin meşhur olduğunun bir göstergesi sayılmalıdır. Ayrıca müfessirin hayatını anlatan kaynaklarda söz konusu tefsirden “Tefsîru’ş-Şeyh” diye bahsedilmektedir.

Sîvâsî'nin vefatı hakkında, hayatını konu alan ricâl ve tabakât kitaplarında birbirlerinden oldukça farklılıklar arzeden tarihler yer almaktadır:

a. (780/1378)<sup>6</sup>, b. (803/1400)<sup>7</sup>, c. (860/1455)<sup>8</sup>, d. (880/1475)<sup>9</sup>.

Görüldüğü gibi tarihler arasında bir asra varan farklılıklar mevcuttur. Yaşadığı sosyal, kültürel ve ilmi çevreyi daha iyi tanıyabilmek için bu tarihleri kısaca tetkik ederek onun vefat tarihini tesbite çalışacağız. Ayrıca bu ameliye Sîvâsî'nin, Osmanlı'nın, ayrı/müstakil bir tefsir yazan ilk müfessiri olup olmadığını tesbit etmede de yardımcı olacaktır.

#### a. (780/1378) tarihi:

Sîvâsî'nin Ayasluğ'a gittiğinde orada Aydınoğlu Mehmed Bey (1308-1304) 'in teveccühüne mazhar olduğu, ulaşabildiğimiz kaynaklardan sadece Bursalı Mehmed Tâhir'in eserlerinde “Mehmed Bey” diye isim tasrih edilerek zikredilmektedir. Aydınoğlu Mehmed Bey'in vefat tarihi ise 734/1334'dür. Buna göre 780/1378, müellifin vefatı için doğru bir tarih olarak görünmektedir. Ancak diğer kaynaklarda “Mehmed Bey” diye özel bir isim

6 Mecdî Efendi, age, I, 55; Ahmed Midhat, age, s. 589, 590; Şemseddîn Sâmî, age, IV, 2886.

7 Ahmed b. Muhammed, age, varak, 70a; Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 1185; aynı müellif, Süllemu'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa bölümü, No. 1887, I, varak, 37b (yeni numara 38b), III, 446a; Müstakîm-zâde, age, varak, 267a; Brockelmann, Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL), Suppl., Leiden, E. J. Brill, 1937, II, 319.

8 Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 90; aynı müellif, Aydın Vilayetine Mensub Meşâyih Ulemâ, s. 17; Kara, Mustafa, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa, 1990, s. 110.

9 Mektûbî, age, varak, 9b; Hoca Sadeddîn, age, II, 415; Taşköprü-zâde, age, s. 31.

tasrih edilmeksizin sadece, “Aydınoğlu ile görüşüp onun iltifat ve ikramlarına mazhar olduğu” ifadeleri yer almaktadır. O halde bu ifadelerden, “Aydınoğlu”ndan maksadın<sup>10</sup> Mehmed Bey olmayabileceği, Sîvâsî’nin, Aydınoğullarından -halihazırda ismini kesin olarak tesbit edemediğimiz- birisiyle görüşmüş olabileceği ve dolayısıyla müellifin vefat tarihi olarak ileri sürülen 780/1378 tarihinin gerçeği belirlemede şüpheli olduğu söylenebilir.

Müellifimizin vefat tarihinin 780/1378 olabileceğine işaret eden bir başka husus da şudur: Sîvâsî’nin, Süleymaniye Kütüphanesi Mahmut Paşa bölümü 265/2 numaradaki mecmu’anın 22-79 varakları arasında bulunan 57 yapraklık “Şerhu’s-Sirâciyye” adlı eserinin istinsah tarihi h. 792, Veliyyuddin Efendi Kütüphanesi 177 numarada kayıtlı olan “Uyûnu’t-Tefâsîr li’l-Fuzalâ’i’s-Semâsîr” adlı tefsirinin istinsah tarihi ise h. 797’dir. Görüldüğü gibi bu tarihler de müellifin vefatının 780/1378’de olabileceğine işaret etmektedirler. Ancak el yazma eserlere istinsah tarihlerinin zamanında ve doğru olarak yazılıp yazılmadıkları, ayrıca ne ölçüde bağlayıcı oldukları gibi istifhamlar, müfessirin vefatının 780/1378’de olduğunun doğruluğuna gölge düşürmektedir. Çünkü müstensihlerin istinsah ettikleri eserlere, çeşitli sebeblere binaen bazen zamanında ve doğru bir istinsah tarihi koymadıkları bilinmektedir.

Aşağıda da zikredileceği gibi bunlardan daha önemlisi ise, Sîvâsî, “Cezzâbu’l-Kulûb ilâ Tariki’l-Mahbûb”<sup>11</sup> adlı eserinde bağlı olduğu tarihin silsilesini sıralarken Zeynuddîn el-Hâfî (838/1434) ’nin müridi olduğunu zikretmektedir. Bu da biraz sonra incelenecek olan 860/1455’in dışındaki tarihlerin şihhatine gölge düşürmektedir.

#### b. 803/1400 tarihi:

Elde edebildiğimiz bilgilere göre müellifin vefat tarihi olarak gösterilen bu tarihi sadece -yukarıda da zikredildiği gibi- onun bazı eserlerinin istinsah tarihi ile Aydınoğlu (Mehmed Bey) ile görüştüğü haberi teyid etmektedir. Bunların dışında söz konusu tarihin müellifin vefat tarihi olabileceğine dair henüz herhangi bir bilgi veya işarete sahip değiliz.

10 “Aydınoğlu Mehmed Bey, Aydınoğlu Umur Bey, Aydınoğlu İsa Bey gibi ifadelerden Aydın’ın, “Osmanoğlu” tabiri gibi bu stülâleden gelenlere izafe edilen bir aile adı olarak da kullanıldığı anlaşılmaktadır.” Bkz., Akın, Himmet, *Aydınoğulları Hakkında Bir Araştırma*, Ankara, 1961, s. 11.

11 Bkz., Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi bölümü, No. 3255, varak, 7b.



### c. 860/1455 tarihi:

Sîvâsî'nin Zeynuddîn el-Hâfî (838/1434) 'nin halifelerinden biri olan Şeyh Mehmed Efendi'ye intisab ederek onunla beraber Sîvâs'tan Ayasluğ'a gittiğini ulaşılabildiğimiz bütün kaynaklar ittifakla zikretmektedirler. Zeynuddîn el-Hâfî'nin vefat tarihi ise, hayatını konu alan kaynakların beyanına göre 838/1343'dür.<sup>12</sup> Bunlardan daha önemlisi, yukarıda da belirtildiği gibi Sîvâsî, "Cezzâbu'l-Kulûb ilâ Tarîki'l-Mahbûb" adlı eserinin 7b varlığında mensub olduğu tarikatın silsilesini vererek, bizzat bu mutasavvıfın mürîdi olduğunu ve hırka giydiğini açıkça zikretmesidir. O halde onun bu şeyhin mürîdi olduğu konusunda herhangi bir şüphe olmamalıdır. Talebenin/mürîdin hocasından/şeyhinden sonra vefat etmesi ise kuvvetle muhtemeldir. Yine Zeynuddîn el-Hâfî (838/1434) 'nin mürîdlerinden biri olan Abdullatîf Makdisî'nin vefatı da aynı şekilde şeyhinin vefatından sonra ve Sîvâsî'nin vefat tarihine yakın olarak 856/1452'dir.<sup>13</sup>

Müellifin vefatının 860/1455 olduğunu gösteren bir diğer önemli delil ise mezar taşına kaydedilmiş olan "2 Rabî'u'l-Evvel – 860 Pazar günü vefat etti" ifadesidir.<sup>14</sup> Açıkça görüldüğü gibi müellifin mezar taşındaki bu kayıt da onun vefatının 860/1455 olabileceğine kuvvetli bir delil teşkil etmektedir.

O halde şu an için bulabildiğimiz kaynaklardan edindiğimiz bilgilere istinaden müfessirimiz Sîvâsî'nin 2 Rabî'u'l-Evvel – 860 / 8 Şubat – 1455 tarihinde vefat ettiğini söyleyebiliriz.

### d. 880/1475 tarihi civarı:

Hayatını anlatan bazı kaynaklarda Sîvâsî'nin 880/1475 tarihi civarında vefat ettiğinden bahsedilmektedir. Müfessirin bu tarihte vefat edebileceği-

- 
- 12 Harîrî, Muhammed Kemâleddîn Abdurrahman, *Tibyânü Vesâ'ili'l-Hakâ'ik fî Beyâni Selâsili't-Terâ'ik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi bölümü, No. 432, II, varak, 103a; *Sehâvî*, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, Beyrut, IX, 262; *Mecdi Efendi*, age, I, 92; *Şemseddîn Sâmî*, age, IV, 2444.
  - 13 Harîrî, *Tibyân*, II, varak, 107a; *Mehmed Süreyyâ*, *Sicillî Osmânî*, III, 359; *Ğazzî-zâde*, Abdullatîf b. Muhammed Esad, *Ravzatu'l-Müflihîn*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi (BEEK), Genel, No. 2161, varak, 7b; *Baldır-zâde*, Muhammed b. Mustafa el-Bursavî, *Vefâyât-ı Baldır-zâde*, BEEK, Orhan Kit., No. 1018, varak, 47b, 48b; *Şemseddîn Sâmî*, age, IV, 3090.
  - 14 *Bursalı Mehmed Tâhir*, *Osmanlı Müellifleri*, I, 91; aynı müellif, *Aydın Vilayetine Mensub Meşâyih Ulema*, s. 18.

ni mevcut kaynaklardan sadece Mehmed Süreyyâ'nın "Sicillî Osmânî" adlı eserinde yer alan, "Sîvâsî, Fatih Sülân Mehmed Hân zamanının sonlarına yetiştî" ifadesi te'yid etmektedir. Müellifin vefat tarihi olarak ileri sürülen bu tarihin, diğer tarihler ve dayandıkları gerekçeler dikkate alındığında pek de sağlıklı olduğu söylenemez.

O halde şu anki bilgilerimiz ışığında Sîvâsî'nin vefatının 860/1455 tarihi olduğu en kuvvetli ihtimal olarak görünmektedir. Durum böyle olunca 780/1378 veya 803/1400 tarihinin, onun doğum tarihi olabileceği ihtimali akla gelmektedir.

Sîvâsî'nin vefat tarihini tesbit ederken karşılaşılan bu karmaşık durumun sebebi, o dönemde Anadolu'nun, çeşitli savaşların ve istilaların meydana geldiği, dolayısıyla da sosyal çalkantıların, istikrarsızlıkların ve göç dalgalarının yaşandığı bir bölge olmasından kaynaklanıyor olabilir. Ancak unutmamak gerekir ki bütün bu olumsuzluklara rağmen Anadolu ayakta kalmayı başarmıştır.

Hanefî-Mâtürîdî olan müfessirimizin yaşadığı bu dönemde fikhî açıdan Anadolu'nun hemen her yerinde sünnî mezhepler, özellikle de hanefî mezhebi yaygındı. En fazla itibar gören kelim ve felsefe ekolü ise Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209) 'nin te'sîs ve temsil ettiği ekoldü. Bu ekol daha sonra Cemâleddîn Aksarâyî (v. 770/1368) gibi alimler tarafından devam ettirilmişti. Şihâbuddîn Sühreverdî (v. 633/1235) 'nin kurduğu işrâkîlik de Anadolu'da yayılmış önemli akımlardanandı. Bu dönemde Anadolu, çeşitli düşünce ve ekollerin inkişâf ettiği ve hatta yenilerinin ortaya çıktığı önemli bir saha idi.<sup>15</sup>

15 Çok kısa olarak işaret edilen bütün bu konulara dair daha geniş bilgi için bkz., **Uzunçarşılı**, İsmail Hakkı, **Osmanlı Tarihi**, Ankara, 1982, II, 591; aynı müellif, **Adanadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri**, Ankara, 1988, s. 254, 255, 256; **Sevinç**, Necdet, "Andolu Türk Devletlerinde Ticârî İktisâdî Faâliyetler ve Osmanlı Sanyii" **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, 1980, 2. yıl, 9. sayı, 3. cilt, s. 81; **Validi**, Ahmet Zeki, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisâdî Vaziyeti" **Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası**, İstanbul, 1931, 1. cilt, 1. sayı, s. 15; **Akın**, Himmet, **Aydınnoğulları Hakkında Bir Araştırma**, Ankara, 1961, s. 55; **Kısa**, Leman, **Aydın Tarihi ve Coğrafyası**, Aydın, 1960, s. 64; **Köprülü**, Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, 1981, s. 195 ve devamı; aynı müellif, **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**, Ankara, 1988, s. 55, 95, 96, 97; aynı müellif, "Anadolu Beyliklerine Ait Notlar", **Türkiyat Mecmuası**, İstanbul, 1926, II, 5; **Eraydın**, age, s. 345 ve devamı.

## 2. Eserleri:

Sîvâsî'nin, tesbit edebildiğimiz kadarıyla günümüze kadar gelmiş olan eserleri şunlardır:

### 2. 1. Tefsir:

'Uyûnu't-Tefâsîr li'l-Fuzalâ'i's-Semâsîr.<sup>16</sup>

### 2. 2. Hadis Usûlü:

Riyâzu'l-Ezhâr fî Cilâ'i'l-Ebsâr.

### 2. 3. Fıkıh:

Şerh 'ale'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye.

### 2. 4. Tasavvuf:

-Cezzâbu'l-Kulûb ilâ Tarîki'l-Mahbûb.

-Risâletu'n-Necât min Şerri's-Sıfât.

### 2. 5. Nahiv (Arabça Dilbilgisi):

Şerhu Lubbi'l-Elbâb.

Müfessirimizin şimdilik tesbit edebildiğimiz eserleri bunlardan ibarettir. Şu anda hepsi mahtût (yazma) halde olan bu eserler çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Sözü fazla uzatmamak için eserlerin buldukları kütüphane ve yerlerini göstermiyoruz.

## 3. Osmanlı müfessirleri arasında Sîvâsî'nin yeri:

Gerek Beylikler ve gerekse Osmanlı devri eğitim-öğretim sistemi, Selçuklular devri eğitim-öğretim sisteminin daha gelişmiş ve sistemli bir uzantısıdır. Bu sistem içinde Selçuklular devrini müte'âkip bir geçiş ve fâsıla mesabesindeki Anadolu Beylikleri devrinden sonra eğitimin, daha planlı-programlı, disiplinli ve belli esaslar çerçevesinde yapıldığı Osmanlılar döneminde umumiyetle Zemahşerî (v. 538/1143) 'nin el-Keşşâf an Hakâ'i-

16 Bu eser, tarafımızdan dört cilt (her biri 500 sayfa) halinde tahkik edilmiş olup basılmaktadır.

ki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl ve Kâdî Beyzâvî (v. 685/1286) 'nin Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl adlı tefsirleri tedris ediliyordu.<sup>17</sup> Dirâyet metoduna göre yapılmış olan bu tefsirler, o devrin bu sahada ki ihtiyaçlarını büyük ölçüde karşıladığı için olmalı ki, âlimler onlara fazlasıyla önem atfetmişler, üzerlerinde şerh, haşiye, talik ve telhis gibi çalışmalar yapmışlar ve bu arada az da olsa müsbet veya menfî fikirlerini, düşünce ve görüşlerini bu yollarla ifade etmeye çalışmışlardır. Herhalde bu sebebledir ki, bu devir müfessirleri -bir kaç dışında- yeniden bir te'lif çalışması yapmaya teşebbüs etmemişlerdir. Dolayısıyla söz konusu bu tefsirler o devir İslâm âleminde geniş bir alana yayılarak tedris edilmiş, el üstünde tutulmuştur.

İşte Sîvâsî'yi, Osmanlılarda şerh, haşiye, talik ve telhis gibi tâlî derecedeki çalışmaları bir tarafa bırakarak yeniden, tam ve ayrı/müstakil bir tefsir te'lifine teşebbüs eden bu birkaç şahsiyet arasında görmekteyiz. Yeniden böyle bir çığır açması bakımından Sîvâsî'nin Osmanlı devri tefsir hareketinde önemli bir yeri olmalıdır.

Ulaşabildiğimiz tabakât ve ricâl ile ilgili eserlerde, Beylikler devrinin sonu ve Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarında Sîvâsî'ye kadar bazı âlimlerin müstakil ve tam tefsir yazdıkları ifade edilmektedir. Bunlardan birkaçı şunlardır:

-Aydınlı Hacı Paşa (v. 820/1417) 'nın<sup>18</sup> Mecme'u'l-Envâr fî Cemî'i'l-Esrâr'<sup>19</sup>,

- 
- 17 Beylikler ve Osmanlı devri eğitim-öğretimi hakkında daha geniş bilgi için bkz., Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 65; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, Ankara, 1988, s. 19 ve devamı; aynı müellif, *Osmanlı Tarihi*, I, 90-91, II, 586; aynı müellif, *Anadolu Beylikleri*, s. 211, 219, 228; Arif Bey, "Devlet-i Osmâniye'nin Te'sis ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ", *Dârü'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmu'ası*, İstanbul, 1932, 1. yıl, 2. sayı, s. 143-144; Baysun, M. Cavid, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1950, VIII, 71 ve devamı (Osmanlı Devri Medreseleri mad. ); Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1976, s. 10-42; Parlador, Selahaddin, "Medrese Hakkında Pedagojik Bir Değerlendirme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1987, IV. sayı, s. 171-174.
- 18 Müfessirin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz., Taşköprü-zâde, age, s. 52-53; Mehmed Süreyyâ, age, II, 94; Şemseddin Sâmî, age, III, 1906; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakâtü'l-Müfessirîn*, İstanbul, 1974, II, 586-587; Adivar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1982, s. 22-23.
- 19 Bu tefsirin yazma nüshaları için bkz., Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah bölümü, No. 94; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No. A 1794. Söz konusu tefsirin belirtilen yerlerde bulunan nüshaları noksandır.

-Kudbuddîn İznikî (v. 821/1418) 'nin<sup>20</sup> Tefsîru Kudbiddîn'i<sup>21</sup>,  
-Bedreddîn b. Kâzî Simavna (v. 823/1320) 'nın<sup>22</sup> Nûru'l-Kulûb'u.<sup>23</sup>

Her ne kadar ilgili kaynakların ifadelerinden bu tefsirlerin tam oldukları anlamı çıkıyorsa da, yaptığımız kütüphane ve bibliyografya tetkiklerinde -Sîvâsî'nin ki dışında- bu te'lif tefsirlerin henüz tam olanını bulamadık. Buradan, bu tefsirlerin ya tamamlanmadıkları veya tamamlandıkları, fakat günümüze kadar gelmedikleri anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla şu anki bilgilerimize göre Sîvâsî'yi, Osmanlılar devrinin ayrı/müstakil ve tam bir tefsir yazan ilk müfessiri olarak kabul edebiliriz. Ancak burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, zamanla ortaya çıkabilecek olan yeni bilgi ve bulgular bu sonucu değiştirebilir.<sup>24</sup>

#### 4. Sîvâsî'nin tefsîrinin genel olarak özellikleri:

Sîvâsî'nin, 'Uyûnu't-Tefâsîr li'l-Fuzalâ'î's-Semâsîr adlı bu tefsiri, dirâyet metoduna göre Arapça olarak yazılmış orta hacimli selis bir tefsirdir.

Klasik dirâyet tefsiri metodunun takib edildiği tefsirde, âyet, hadîs, sahâbî ve tâbî'nin sözleri çeşitli maksatlarla bol denebilecek miktarda zikredilmiştir. Hadisler senedsiz olarak zikredilmiş olup bazen zayıf olanlarına da yer verildiği görülmektedir. Müfessir hadislerin büyük çoğunluğunu, yaptığı tefsirlerin doğruluğunu te'yid ettirmek maksadıyla almıştır. Hadisleri bazen takdî' ve cüz'î değişiklikler yaparak zikretmiştir. Sahîh olmayan hadis nakletmesi müfessirin hadis konusunda fazla hassas olmadığını bir işareti olabilir. Hadîs usulüne ise çok az yer vermiştir.

20 Müfessirin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz., **Taşköprü-zâde**, age, s. 34; **Şemseddîn Sâmî**, age, V, 3672; **Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri**, I, 39; **el-Leknevî**, Muhammed b. el-Hayy el-Hindî, **el-Fevâ'idu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye**, Mısır, 1324, s. 185; **Bilmen**, age, II, 567-588.

21 Ulaşabildiğimiz kadarıyla Türkiye sınırları içinde resmî olan yazma kütüphanelerde bu tefsirin herhangi bir nüshasını henüz bulamadık.

22 Müfessir hakkında bilgi için bkz., **Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri**, I, 39; **Mehmed Süreyyâ**, age, I, 10; **Taşköprü-zâde**, age, s. 49 ve devamı; **Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi**, I, 360 ve devamı, II, 650 ve devamı; **Dindar, Bilal, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**; İstanbul, 1992; V, 331 ve devamı (Bedreddîn Simâvî mad. ); **Çubukçu, İbrahim Agah, Türk İslâm Düşünürleri**, Ankara, 1989, s. 89.

23 Yaptığımız araştırmalarda bu tefsirin de herhangi bir yazma nüshasını bulamadık.

24 Osmanlı dönemi müfessirleri hakkında geniş bilgi için bkz., **Abay, Muhammed, Osmanlı Devri Müfessirleri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Ens., Bursa, 1992.

Nüzül sebeplerini göstermeye önem veren müfessir, bazen bir âyetle ilgili olarak rivayet edilen iki-üç adet nüzül sebebi sıralamıştır. Müfessir, belki de diğer müfessirlerden farklı olarak bu kısımda bazen âyetlerin ifade ettiği mana veya işaret ettiği hususları dikkate alarak sebep (ta'fil) bildiren ifadeler kullanmak suretiyle kendiliğinden nüzül sebebi zikretmiştir.

Kırâ'at vecihlerini göstermeye büyük önem vermiştir. Bir-iki yer dışında kırâ'at imamlarının isimlerini zikretmemiştir. Kaydettiği kırâ'at vecihlerini ustalıkla bir şekilde umumiyetle kısa ve öz olarak vermeye özen göstermiştir. Kırâ'atlara göre meydana gelen anlam, i'râb ve kelime kökü değişikliklerine işaret etmiştir. Onun kırâ'atları verirken bu hususlara önem vermesi kayda değer/önemli bir husus olarak görünmektedir. Tefsirine aldığı kırâ'atlar arasında nadir de olsa mütevâtir olamayanları bulunmaktadır. Bazen kırâ'at vecihlerini misallerle açıklamıştır. Bu hususta bir tane de şi'ir zikretmiştir. Kırâ'atlar arasında -bir-iki yer dışında- herhangi bir tercih yapmamıştır.

Tarihi olaylara da yer veren müfessirin, bu konuda bazen ölçüyü kaçırdığı olmuştur. Gereksiz yere bazı hâdiseleri geniş sayılabilecek bir şekilde anlatmıştır. Bu arada isrâ'îlî rivâyetlere de yer vermiştir. Zaten bu nedenle menfi yönden tenkîde uğramıştır. Ancak burada şunu söylemek gerekir ki, Sîvâsî'nin, tefsirinde isrâ'îlî rivâyetlere yer verdiği doğrudur; fakat dayandığı kaynaklar olan Semerkandî'nin Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i ile Beğavî'nin Me'âlimu't-Tenzîli'ne nisbetle isrâ'îliyyât azdır. Ancak yine de bu tür rivâyetler tefsir için bir leke olarak görünmektedir.

Fikhî konulara değinirken genelde hanefîlerle şâfi'iler arasındaki ihtilafları özet olarak vermeye çalışmıştır. Bazen diğer mezhep ve alimlerin görüşlerini zikrettiği de olmuştur. Müfessir bu konuda herhangi bir görüşü tercih etmediği gibi kendi görüşünü de belirtmekten kaçınmıştır. Fıkıh usulüne ise çok az yer vermiştir.

Yeri geldikçe kelâmî konulara da temas eden müfessir, bazen ehl-i sünnet dışı mezheplerden bilhâssa mutezile mezhebinin görüşlerine, tenkid ve reddetmek gayesiyle yer vererek sünnî mezhepleri savunmuştur.

Kelimelerin anlamları üzerinde önemle duran müfessir, onları bazen zıt anlamlı kelimeler kullanarak, bazen de misallerle îzâha çalışmıştır. Eş anlamlı kelimeler arasındaki nüansları göstermiş, kelimelerde harf ve hareke değişikliği ile, kullanılan harf-i cerlere göre meydana gelen anlam farklılıklarına işaret etmiştir.

Müfessirin tefsirinde en fazla üzerinde durduğu konulardan biri de sarf-nahivdir. Âyetlere daha fazla açıklık getirmek ve âyetlerin iyice anlaşılmasını sağlamak maksadıyla sarf nahiv konusuna hayli önem vermiştir. Âyetleri, umumiyetle teferru'âta dalmadan, herhangi bir tartışmaya girmeden, kısa/öz ve anlaşılır bir şekilde i'râb/tahlil etmiştir. Birden fazla i'râb şekli mümkün olan yerlerde onları da göstermiş ve bu nedenle meydana gelen anlam farklılıklarına temas etmiştir. Tefsirin bu özelliklerinin, klasik usule göre yapılmış diğer tefsirlerden ayırıcı bir hususiyet olarak kabul edilebilecek mahiyette olduğu söylenebilir. Genel olarak tercih bildirmekten kaçınan müfessir i'râb/tahlil yaptığı yerlerde bazen tercihte de bulunmuştur. Ayrıca yaptığı i'râbların takdirini yapmayı ve bazen de onlara misal vermeyi ihmal etmemiştir. Yer yer sarf-nahiv kaidelerine de değinen müfessir, edatların ifade ettiği anlamlara, bunların aynı anlamlara gelenleri arasındaki nüanslara işaret etmiştir. Hatta tenvinlerin ifade ettiği anlamları bile belirtmiştir. Dolayısıyla Sîvâsî'nin bu tefsiri sarf-nahiv ağırlıklı bir görünüm arz etmektedir.

Âyetlerin daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak bazı edebî sanatlarla da temas eden müfessir tefsirinde şiire fazla yer vermemiştir. Tefsirine, biri kırâ'at diğeri de lügatla ilgili olarak sadece iki şiir almıştır.

Bazı Ulûmu'l-Kur'ân konularına da değinen müfessir, nâsîh ve mensûh âyetleri bilmeden tefsir yapmanın doğru olmayacağı görüşündedir. Ona göre "nihâ'i hükmün beyanı olan nesh, maslahat değişikliğine bağlıdır." Neshin sadece emir ve nehiylerde olabileceği fikrindedir. Mensûh olduğu söylenen âyetleri gösterirken genelde meçhul sîğalar kullanmıştır. Müfessirin, ilgili âyetlerin neshedildiklerini bu tür sîgalarla belirtmesi, gerçekte o âyetlerin mensûh olmadıkları görüşünde olduğunun bir işareti olabilir.

Müteşâbih âyetleri te'vîl etmeye de çalışan müfessir, Kur'ân'da Arapça'dan başka kelimelerin bulunabileceğine dair görüşünü sarâhaten ortaya koymuş, yeri geldikçe de bu tür kelimeleri îzâh etmiştir.

Esasen aralarında herhangi bir tezat olmadığı halde ilk bakışta birbirine zıt gibi görünen âyetlerin te'lifini yapan/birbirleriyle uygunluk arzettiklerini gösteren müellifimiz, Kur'ân'daki müphemlerden maksadın ne olduğunu tesbite de çalışmıştır.

Müfessirin üzerinde hassâsiyetle durduğu konulardan biri de âyetler arasındaki tenâsübtür. Sürelerdeki tenâsübe pek az yer vermiş, ancak âyetler arasında ve özellikle de âyetlerin kendi içlerindeki tenâsübe hayli önem

atfetmiştir. Tefsirin bu yönü de onu diğer tefsirlerden ayıran önemli bir hususiyet olarak görünmektedir.

Resmu'l-mushaf, fâsıla ve hitap şekillerine de değinen müfessir, Fezâ' ilu'l-Kur'ân konusunda pek hassas davranmamıştır. Bu konuda, dayandığı kaynaklara nisbetle az sayıda hadis zikretmiş, ancak bunlar arasına nadir de olsa zayıf olan hadisler almıştır.

Tasavvuf konusuna gelince, müellif her ne kadar bir tarikat mensubu ise de tefsirinde kayda değer tasavvufî bir îzâh bulunmamaktadır.

Burada şunu da belirtelim ki, Sîvâsî'nin tefsirini yazarken kullandığı ana kaynaklar, Semerkandî (v. 375/985) 'nin Tesfîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i, Beğavî (v. 516/1122) 'nin Me'âlimu't-Tenzîl'i ve Zemahşerî (v. 538/1143) 'nin Keşşâf'ıdır. Müellif kısmen de, Vâhidî (v. 468/1075), Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209), Kurtubî (v. 671/1272) ve Kâzî Beyzâvî (v. 685/1286) 'den yararlanmıştır. Yaptığımız inceleme ve araştırmalar, müfessirimizin kendinden sonraki müfessirlere tesir ettiğini, ancak bu tesirin Zemahşerî (v. 538/1143) ve Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209) gibi çığır açarak hemen hemen sonraki bütün müfessirlere etki edecek boyutta olmadığını göstermiştir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, sultânu'l-müfessirin diye anılan Ebû's-Su'ûd (v. 982/1574)<sup>25</sup>, İsmail Hakkı Bursavî (v. 1137/1724)<sup>26</sup> ve Lutfullah Erzurûmî (v. 1202/1787)<sup>27</sup> Sîvâsî'nin etki ettiği müfessirlerdendir. Hatta Hasan Basri Çantay bile mealini kaleme alırken Sîvâsî'den yararlanmıştı.<sup>28</sup>

Buraya kadar müfessirimiz Sîvâsî'nin tefsirinde takip ettiği metodunu ortaya koymaya çalıştık. Bu metodun aynısını veya benzerini, hemen hemen bütün klasik dirâyet tefsirlerinde görmek mümkündür. O halde Sîvâsî

25 Mesela karşılaştırmız, **Sîvâsî, Uyûnu't-Tefâsîr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Bölümü, No. 39, varak, 221b (İbrâhîm (14), 24. âyetin tefsiri); **Ebû's-Su'ûd**, Muhammed b. Muhammed, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Beyrut, V, 43 (İbrâhîm (14), 24. âyetin tefsiri).

26 Mesela karşılaştırmız, **Sîvâsî, Uyûnu't-Tefâsîr**, varak, 3b (Bakara (2), 2. âyetin tefsiri); **Bursevî**, İsmail Hakkı, **Rûhu'l-Beyân**, İstanbul, 1389, I, 30 (Bakara (2), 2. âyetin tefsiri).

27 **Lütfullah Erzurûmî, Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi bölümü, No. 20, varak, 23a-b.

28 Bkz., **Çantay, Hasan Basri, Kur'ân-ı Hakîm ve Me'âl-i Kerîm**, 4. baskı, İstanbul, 1962, s. 17 (Bakara (2) süresinin 25. âyetin me'âline ait 19. dipnot).



böyle bir tefsir te'lif etmekle bu ilme ne kazandırmıştır? Şimdi de bu soruya cevap niteliğinde söz konusu tefsiri diğer tefsirlerden ayıran özelliklerini tesbit etmeye çalışarak etüdümüzü noktalayalım.

### 5. Sîvâsî'nin tefsirini diğer klasik dirâyet tefsirlerinden ayıran özellikler:

1. Hemen hemen bütün kırâ'at vecihleri çok kısa olarak gösterilmiş; bu nedenle meydana gelen anlam farklılıkları belirtilmiştir. Kırâ'atlara göre kelimelerin türediği köklere işaret edilmiştir. Âyetler, herhangi bir tartışmaya girilmeksizin muhtasar olarak i'râb/tahlil edilmiş ve gerekli i'râb takdirleri de yapılmıştır.

2. Âyetlerin birbirleriyle olan uygunluğunun, özellikle de kendi iç tenâsübünün gösterilmesine büyük önem verilmiştir.

3. Kur'ân-ı Kerîm'in manalarının kolayca anlaşılır bir şekilde okuyucuya aktarılmasına gayret edilmiştir. Müfessirin tefsirine isim verirken "satıcı ile alıcı arasındaki aracı" anlamına gelen "simsâr" kelimesinin çoğulu "semâsîr"<sup>29</sup> kelimesini kullanması, onun bu düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Bu münasebetle olmalı ki tefsirde tıpkı bir ders kitabı gibi sade bir dil kullanılmıştır.

4. Tefsirde birinci, ikinci, üçüncü ve hatta yedinci dereceye kadar varan tefsir rivayetleri (vecihler) sıralanmıştır. Bu konuya müfessirin büyük önem attığı görülmektedir. Belki bununla müfessir, Kur'ân'ın mana/muhteva zenginliğini ortaya koymak istemiş olabilir.

29 Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 3. baskı, Beyrut, 1993, s. 526 (Simsâr mad. ).



Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 147-162.

## Yiğitbaşı Velî'nin "Tasavvuf" ve "Tarikat" Kavramlarına Bakışı ve Tarikatları Tasnifi

Ahmet ÖGKE\*

### ABSTRACT

*Yiğitbaşı Veli was born in 1505 at Saruhan, in Othoman Period. He is one of the biggest sufis of Turkish Mystic Thought and he is founder of Ahmediyya faction of Khalwatiyya Sufi School.*

*Marmaravî says in his Ahvâlü'l-Ebrâr caled booklet practicing moral values is İttisaf and it means Sufism. Marmaravî says just as İslam is based on five pillars, so Sufism is. Talking little, eating little, sleeping little, withdrawing into solitude, continious zikr. Each of this pillars are concerned with others.*

*Sufi's actions must not contrary to religious pillars. Sufi must listen to his interior voices. Sufi must interested in his heart's evolution. Sufi paths are divided into two first is right and the second invalid. Marmaravî talks about the sufi paths that are on the sunni path and out of this way in his book Câmiu'l-Esrâr.*

*Yiğitbaşı Velî, doesn't accept any kind of sufi that it is opposite religious rules. A sufi way without Kur'an and Sunnah is impossible. Marmaravî's sufi doctrine had a lot of followers in his time and after in Anatolia.*

**Keywords:** *Yiğitbaşı Velî, Tasavvuf, Tarika, Khalwatiyya, Wahdat al-Wudjud, Wali*

\* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

## GİRİŞ

Türk tasavvuf düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden biri olan **Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî** (910/1505), tasavvuf târihinin en yaygın tarikatlerinden *Halvetiyye*'nin *Ahmediyye* ismiyle anılan kolunun müessesisidir. Dînî-cemiyet târihimize geçen önemli hizmetlerinin yanında telifât ile de uğraşarak Türk kültür târihinde tasavvuf düşüncesine âit pek çok eser kazandırmıştır. Biz bu makâlemizde, onun kısaca terceme-i hâlini verdikten sonra, tasavvuf ve tarikat kavramlarını nasıl yorumladığını ve tarikatleri tasnifini ortaya koymaya çalışacağız.

Osmanlı Devleti'nin *Saruhan Sancağı*'nin *Akhisar Kazâsı*'na bağlı olan *Marmara Köyü*'nde 839/1435 senesinde doğan **Yiğitbaşı Velî**'nin babasının adı **İsâ**'dır. Çocukluk ve gençlik yılları *Gölmarmara*'da geçen Ahmed Şemseddîn, bu yıllarda muhtemelen önce babasından, sonra da yöredeki medreselerden ilim tahsil etmiştir. Kendi de muhtemelen bir *Halvetî* şeyhi olan babası, onu daha sonra *Uşak*'ın *Kabaklı Köyü*'nde irşad faâliyeti yürüten *Halvetî* şeyhi **Alâaddîn Uşşâkî**'ye (890/1485) mânevî terbiye için göndermiştir. **Alâaddîn Uşşâkî**'den seyr u sülûkünü tamamladıktan sonra şeyhinin emriyle *Manisa*'ya halîfe olarak gönderilir. Önceleri çeşitli câmilerde va'z u nasihatlerle halkı aydınlatan ve daha sonra şeyhinin âhirete irtihâliyle onun yerine seccâde-nişin olan Marmaravî, Cumhuriyet'ten sonra "*Adakale Mahallesi*" adını alan, o zamanlar "*Seyyid Hoca Mahallesi*" ismiyle anılan yerdeki mescid ve tekkesinde mürşid olarak faâliyetlerini sürdürmüş ve 910/1505 yılında aynı yerde vefat etmiştir. Yiğitbaşı Velî, her ne kadar taşrada neşr u hizmette bulunmuş olsa da döneminde oldukça etkilidir. Nitekim bir ara İstanbul meşâyihî arasında çıkan ihtilâfın çözümünü için *İstanbul*'a çağrılmış ve şeyhler arasındaki meseleleri hallederek birtakım şer' a muhâlif tekkelerin tarikat eşyasına el koydurmuştur. Onun meşâyih arasındaki meselelere yiğitçe işâretlerde bulunması, "**Yiğitbaşı**" ünvanı ile tanınmasına imkân vermiştir.<sup>1</sup>

1 Kemâleddîn el-Harîrî, *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik*, Süleymâniye Ktp., Fatih İbrâhim Ef., 430. c. I, vr. 53a; Mehmed Sâmî, *Esmâr-ı Esrâr*, İstanbul, 1316, s. 34-35; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2308, c. IV, ss. 156-157; Sâdık Viedânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*, Yayına Haz.: İrfan Gündüz, (*Tarikatler ve Silsileleri*), Enderun Kit., İstanbul, 1995, s. 232; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Arifîn*, Tashih: Kilisli Rifat Bilge, İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl İnâl, Millî Eğitim

## 1. YİĞİTBAŞI VELİ'NİN "TASAVVUF" ve "TARİKAT" KAVRAMLARINA BAKIŞI

Her sûfi ve mutasavvıfın kendi içinde bulunduğu hal ve makâma göre çeşitli tanımlamalarda bulunduğu *tasavvuf*,<sup>2</sup> en kapsamlı târifıyla; Kur'an ve sünnette yer alan, insanın derûnî yönüne ve gönül terbiyesine işâret eden, maddenin ve dünyânın geçiciliğini işleyen, kalbî davranışları esas alan

- Basımevi, İstanbul, 1951, c. I, s. 138; Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mir'âtü'l-Turuk*, İstanbul, 1306, s. 31; Bursalı Mehmed Tâhir b. Rifat, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, Hazırlayan: M. Akif Erdoğan, İzmir, 1994, s. 17; Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Hazırlayanlar: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul, Trs., c. I, s. 225; Çağatay Uluçay-İbrahim Gökçen, *Manisa Tarihi*, İstanbul, 1939, s. 124; İbrahim Gökçen, *Sicillere Göre XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zâviye ve Yaurları*, İstanbul, 1946, s. 22; M. Çağatay Uluçay, *Manisa Ünlüleri*, Manisa, 1946, s. 95; *Menâkıb-ı Yiğitbaşı Şeyh Ahmed Efendi (k.s.)*, (Anonim Eser), Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 194/2, vr. 8b
- 2 Meselâ: *Tasavvuf*, ilâhî ahlâkla ahlâklanmaktır. (Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Mu'cemu Istulâhâtü's-Sûfiyye [Istulâhât]*, Tahkik: Abdu'l-Âl Şâhin, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1992, s. 156) Zâhiren şerâatin âdâbına vâkîf olup onun zâhirî hikmetlerini bâtında ve bâtınî hikmetlerini de zâhirde görebilmektir. Bu iki (zâhirî ve bâtınî) hikmetin edeplerine vâkîf olan kimse kemâle erer. (Muhyiddîn ibn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Neşreden: Osman Yahyâ-İbrâhim Medkûr, Kahire, 1392-1410/1972-1990, c. XIII, s. 162; es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Haz.: Muhammed Abdülvâhid et-Tübâ-Ömer Hüseyin el-Haşşâb, Mısır, 1306 H. (1888-89 M.)'den ofset baskı: Beyrut, ts., ss. 26-27) Allâh'ın, ilâhî kelâmını anlamak ve ilâhî hitâbindan hüküm çıkarmak üzere dostlarının gönlüne açtığı bir keşf ve ilham ilmidir. (Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, Terc.: Hasan Kâmil Yılmaz, *(İslâm Tasavvufu)*, İstanbul, 1996, s. 20) Kalblerin kirlerden temizlenmesi, yaratıklara karşı güzel davranmak ve şer'î konularda Resûlullâh'a tâbi olmaktır. Mülkiyet ve varlık iddiâsından uzaklaşarak göklerin yaratıcısına bağlanıp beşerî sıfatlara esâretten kurtulmaktır. (et-Tûsî, *el-Lüma'*, s. 27) Nefsin tüm haz ve isteklerini terk etmektir. (Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle fi'l-Tasavvuf*, Beyrut, 1990, s. 439; Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Terc.: Süleyman Uludağ, *(Hakikat Bilgisi)*, İstanbul, 1982, s. 117) Kitap ve sünnette dört elle sarılmak, hevâ, heves ve bid'atlere uymamak, şeyhlere hürmet etmeye büyük değer vermek, yaratılanı hoş görmek, vird ve zikre devam etmek, ruhsat ve te'villere göre hareket etmeyi bırakmaktır. (el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 438) Kulun, her vakitte, o vakitte işlenmesi en uygun olan amelle meşgul olmasıdır. (el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280; Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif [Avârif]*, Terc.: Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, *(Tasavvufun Esasları)*, İstanbul, 1990, s. 69) Mücerred bir tevâhid, semâ'ı anlamak, iyi geçimli olmak, başkalarını tercih etmeyi (îsâr) tercih etmek, seçim yapma yetkisini (ihtiyâr) terk etmek, süratli veed, havâtırı keşf etmek, çok sefer yapmak, kazanmayı (iktisâb) bırakmak ve mal biriktirmeyi haram saymaktır. (Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*, Dimaşk, 1986, s. 89) Tasavvuf kavramı şu eserlerden karşılaştırmalı olarak incelenebilir: et-Tûsî, *el-Lüma'*, ss. 14-27; el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss. 279-283; el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, ss. 89-92; el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 111-124; es-Sühreverdi, *Avârif*, s. 64-71.

kuralların değişik yorumlarından ibâret bir ahlâk ve tefekkür sistemidir.<sup>3</sup> Tasavvufî eğitimin verildiği kurumlara ise *tarîkat* adı verilir. Bir başka ifâde ile *tarîkat*, tasavvuf yoluna girenlerin (sâlik), kendilerine mahsus bir yolculukla (siyer), menzilleri birer birer aşp mânevî makamlarda yükselerek Allâh'a gitmeleridir (seyr).<sup>4</sup> *Tarîkat*, insanı mutlak vücûdun sırrına ulaştırın, aşk-ı Resûlullah ile Allâh'a erdiren en kısa yoldur.<sup>5</sup>

**Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî**, *Ahvâlü'l-Ebrâr* adlı risâlesinde Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmanın *ittisâf* mânâsına geldiğini ve ittisâftan murâdın da *tasavvuf* olduğunu<sup>6</sup> söyler. Bu durumda müellifimizin tercih ettiği *tasavvuf* târifi, "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" şeklinde tebârüz etmektedir. *Hurde-i Tarîkat*'te de tasavvufî muhitte oldukça yaygın olan "*et-Tasavvufu küllühû edeb (Tasavvuf edebden ibârettir)*" sözünü<sup>7</sup> zikrederek tasavvufun âdâba âit yönünü ön plana çıkarır.

Nasıl ki İslâm beş temel üzerine binâ edilmişse *tasavvufun* da aynı şekilde beş esâsının bulunduğunu belirten **Yiğitbaşı Velî**, bunları şöyle sayar: *Az konuşmak, az yemek, az uyumak, uzlet ve devamlı zikir*.<sup>8</sup> Bu beş esas

3 Prof. Dr. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Târîhi*, II. baskı, İstanbul, 1990, s. 18.

4 el-Kâşânî, *İstulâhât*, s. 65; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 61.

5 Safer Baba, *İstulâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*, İstanbul, 1998, s. 272.

6 Yiğitbaşı Velî, *Ahvâlü'l-Ebrâr ve'l-Mukarrebîn [Ahvâlü'l-Ebrâr]*, Millet Ktp., Ali Emîri Ef., "Şer'iyye", 1335/8, vr. 94b-95a

7 Yiğitbaşı Velî, *Hurde-i Tarîkat*, Süleymâniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, 438/19, vr. 389a

8 "Hakk'a ulaştırın yollar, mahlûkâtın sayısındadır" sözünün işaret ettiği mânâyı da göz önünde bulundurursak tarîkat esasları, her tarîkat kurucusunun veya sonradan gelen meşâyihin anlayış ve terbiye usûllerine göre farklılık arz eder. Meselâ, müellifimizin beş temel esâsa dayandırdığı tarîkat usûlü **Necmüddîn el-Kübrâ**'da (618/1221) "on esas (usûlü aşere)" şeklinde ortaya çıkar ki bunlar; tevbe, zühd, Allâh'a tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, tamâmen Allâh'a yönelme, sabır, murâkabe ve rızâdır. (Bk.: Necmüddîn el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, Şerh: İsmâil Hakkı Bursevî, Terc.: Mustafa Kara, *(Tasavvufî Hayat içinde)*, İstanbul, 1980). **Cüneyd el-Bağdâdî** (297/909) ise "gündüzleri sâim (oruçlu), geceleri kâim (namazda) olmak, ihlâsla amel, ifâsı süresince amellere dikkat ve titizlik, her hâl u kârda Allâh'a tevekkül" şeklindeki beş esastan söz eder. **Ebü Ahmed Kalânîsî**: "Bizim yolumuzun esasları üçtür: İnsanlardan hakkını istememek, kendi nefsinden insanların hakkını istemek ve başa gelen her olayda hep kendini kusurlu görmek" der. **Sehl b. Abdullah et-Tüsterî** (283/896), şu yedi esastan söz eder: Kur'ân-ı Kerim'e sımsıkı sarılmak, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uymak, helâl lokma yemek, başkalarına eziyet vermemek, günahlardan kaçınmak, tevbe etmek ve görevleri yerine getirmek... **Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Husrî** (371/981) de "Sonradan olana (hâdis)

birbirleriyle müteselsilen ilişkilidir. Az yiyen ve lüzümsuz konuşmalardan sakınan kimseye hikmet verilir. Karnı aç olan fazla uyuyamaz ve seher vakti erken kalkıp zikirle meşgul olur. Uykusuzluk ve açlık, kişiyi başka insanların arasına karışmaktan alıkoyar; dolayısıyla uzlette kalır. *Uzlette*<sup>9</sup> de konuşacak kimse ve yapacak pek bir iş bulamadığından, oturur; *devamlı zikirle*<sup>10</sup> meşgul olur. Böylece kalbi saflaşır ve hikmetler zuhûr etmeye başlar. Kalbi saflaşınca ismullâh tecellî edip gönlüne, oradan da diline gelir. Devamlı zikir hâlinde bulununca da bu zikrin nûru kalbine nüfûz ederek muhabbetullâh hâsıl olur. Bunun neticesinde zikirden hiç ayrılamaz. “*Kim bir şeyi severse onu çokça anar*”<sup>11</sup> hadîsi buna işârettir. Hakk’a âşık olan, az konuşup az yemeye dikkat edecektir. İsmâ Peygamber’e; “*Aç kal ki bana ulaşıp beni göresin!*” şeklinde emredilmiştir. Az uyumak, vakit kaybını ve gafleti önler. Gaflet ise zikrullâha mânidir. Zikretmeksizin kalbe nûr tecellî etmez; mânevî ölümle ölür. Nitekim, “*Karnı tok olmak, ince anlayışı ve zekâ kıvraklığını giderir*”<sup>12</sup> buyurulmuştur.<sup>13</sup>

takılıp kalmamak, kadîm olanı birlemek, ihvândan ayrılmak, vatandan uzaklaşmak, bildiğini ve bilmediğini unutup hiçliğe soyunmak” şeklindeki altı esâsi öne çıkarır. (Bk.: et-Tûsî, *el-Lüma*, s. 221).

- 9 *Uzlet*: Tıpkı bir ölü gibi başka insanlarla berâber yaşamaktan, inzivâ ve halvet yoluyla yüz çevirmek demektir. Mürîdin, kendisine mânevî terbiye veren şeyh ve müşîdine yaptığı hizmetler de uzlet hayatının içinde olup halkla münâsebet sayılmaz. Uzletin esâsi, halvet yoluyla duyu organlarını çeşitli tasarruflardan uzak tutmaktır. Uzlet, insan ruhunun kendileriyle denendiği her türlü âfet, fitne ve belâlarla güçlenmesini, kötü özelliklerinin terbiyesini ve denetim altına alınmasını sağlar. Ayrıca halvet ve uzlet ile nefsin his ve şehvetle ilgili gücü de kesilmiş olur. (Necmüddîn el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, ss. 52-58).
- 10 *Devamlı zikir*: Allah’tan başka herşeyi unutarak sâdece onu zikretmek demektir. Buradaki unutmaktan maksat, -bir ölü gibi- Allah’tan başka bütün varlıkları ve eşyâyı unutmaktır. Nasıl ki bir tabip, hastasının zararlı unsurlarla olan ilişkisini kestikten sonra onun vücûdunda bulunan zararlı maddelerin de vücûdunu terk etmesi için ona müşhil içiriyor ve bundan sonra da bünye tabîî durumuna kavuşuyorsa, aynı şekilde devamlı zikir de müşhilin yerini tutan mâcun ve ilâç gibidir. Devamlı zikir neticesinde “Beni zikrediniz, ben de sizi zikredeyim” (Bakara, 2/152) âyetinin mânâsı gerçekleşir ve zikredenle zikredilen yer değiştirerek zâkir mezkûrda fânî olur; mezkûr ise zâkirin halîfesi olarak bâkî kalır. (Necmüddîn el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, ss. 56-62).
- 11 İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ İştêhera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, II. baskı, Beyrut, 1351 H., c. II, s. 222. Ebû Nuaym ve Deylemî, Âişe (r.a.)’den merfû’ olarak rivâyet etmişlerdir.
- 12 el-Aclûnî, *a.g.e.*, c. I, s. 286.
- 13 Yiğitbaşı Velî, *Risâletü'l-Hüddâ*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 194/1, vr. 2a-3a

Allah'a ulaşan yolların, insanların sayısınca olduğu sözünü hatırlatan müellifimiz, tasâvvuf ve tarîkatin başlıca üç boyutundan söz eder: Bunlar *tefek্কür*, *havâtır* ve *esmâ ile ta'birâtır*.

### 1.1. TEFEKKÜR TARİKİ

Derviş, zikre sarılıp gündün güne her türlü fiilini tefekkür ederken fikri- ni şer'î fetvâya aykırı bulursa hemen pişmanlıkla istiğfâr etmesi gereklidir. Bu tür istiğfâr *hasenât-ı ebrâr*<sup>14</sup> dandır. Umulur ki bu istiğfârla fiillerinin şer'a aykırılığı yavaş yavaş gider ve yaptığı zikir kalbine iner. Her fiilinin şer'a uygun olduğunu düşünür. Bundan sonra yaptığı işleri tekrar değerlendirirken fikri *takvâya*, *tarîkate* ve Hakk'ı azametullah vâsıtasıyla tefekkür etmeye uygun düşmezse yine pişman olup istiğfâr etmelidir. Bu tür istiğfâr *hasenât-ı mukarrebîn*<sup>15</sup> dendir. Umulur ki bu istiğfârla fiillerinin *tarîkate* aykırılığı yavaş yavaş gider ve yaptığı zikir kalbinde devamlılık

- 
- 14 *Ebrâr*: İyilik ve fazîlet ehli kimseler, mutlu insanlar anlamında olup tasavvufta mutavassıt, yâni orta halli mutasavvıfları ifâde etmek için kullanılan bir terimdir. (Bk.: Prof. Dr. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1991, ss. 150-151) Allah, mağfîret makâmında bulunan bu kimselerin kötülüklerini iyiliğe çevirir. (Necmüddîn el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, s. 67) Yiğitbaşı Velî'nin ifâdesiyle, takvâya uygun kazanç yiyip içmek ve giymek ve Allâh'a ibâdet etmekten ayrılmayan kimselere *ebrâr* adı verilir. (Yiğitbaşı Velî, *Keşfü'l-Esrâr*; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 1271/2, vr. 69a-70a; *Câmiu'l-Esrâr fî Tarîkı'l-Tasavvufi'l-Ehlillâh ve'l-Mukarreb ve'l-Ebrâr [Câmiu'l-Esrâr]*, Millet Ktp., Ali Emîri Ef., "Şer'iyeye", 1343/1, vr. 13a) Ne var ki sâdece zâhir ulemâsının eğitimiyle yetişen ebrâr, bir mürşid-i kâmilin terbiyesine tâbi olan ebrâr gibi değildir. Zîrâ onlar, riyâzet çekip tam mânâsıyla terbiye edilmediğinden nefsleri emmârelikten kurtulmuş değildir. Dolayısıyla imanları da nakli/taklîdi olmaktan öte geçmemiştir. (Yiğitbaşı Velî, *İrfânü'l-Muârif*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Türkçe Yazmalar, 317/8, vr. 27b).
- 15 *Mukarrebûn*: Allâh'a *sâhibkân* ve *ebrâr*dan daha yakın olan kimselerdir. (Bk.: Vâkıa, 56/10-11; Mutaffifîn, 83/18-19, 22-28; İnsân, 96/5) Nitekim "*Mukarreblerin günâhları, ebrârın iyilikleri gibidir*" sözü de bu mânâdadır. (Bk.: et-Tûsî, *el-Lüma'*, ss. 43, 47, 81-83, 397) Aynı sözü Yiğitbaşı Velî de müteaddid defalar zikretmektedir. Bâzıları bu sözü hadis olarak kabul ediyorlarsa da öyle değildir; kelâm-ı kibâr-ı sûfiyye olup, *Ebû Saîd el-Harrâz*'ın (277/890) sözü olduğu rivâyet edilir. (Bk.: el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. I, s. 357; Necmüddîn el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, s. 67) Seçkinlerin de seçkini olan *mukarrebûn*un âhiretteki dereceleri, cennetin en üst mertebesi olan Firdevs cennetidir. (Kehf, 18/107) Allâhü Teâlâ bu kimselere cemâlini müşâhede etmeyi, yâni rû'yeti nasip edecektir. (Necmüddîn el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, s. 67) Yiğitbaşı Velî'nin ifâdesiyle kişinin rûhu, zikir, Kur'an okumak ve ilâhî şevk gibi bâzı etkilenlerle Allâh'a yaklaşıncıca o insan *mukarreb* adını alır. (Yiğitbaşı Velî, *Keşfü'l-Esrâr*; vr. 69a-70a; *Câmiu'l-Esrâr*, vr. 13a).



kazanır. Bundan sonra yaptığı işleri tekrar tefekkür ederken fikri *sırra*,<sup>16</sup> yâni Hakk'ı vâsıtasız devamlı tefekkür etmeye uygun düşmezse yine pişman olup istiğfâr etmelidir. Bu tefekkür ve istiğfâr *hasenât-ı ehllullâh*<sup>17</sup> dandır. Umulur ki bu istiğfârla fiillerinin sırra aykırılığı yavaş yavaş gider ve zikir kalpten sırra iner. Bundan sonra her fiilini sırrından Hakk'ı bilinceye kadar tefekkür eder ve Hakk'ı devamlı tefekkür etmekten âciz kalır. Ancak tefekkür ona Hak katından verilirse sıhate kavuşur. Eğer bu halden ayrılmazsa tefekkürü bozulmaz. Nitekim bu tefekkür hakkında hadis vardır: “*Bir saatlik (anlık) tefekkür, bir yıllık ibâdetten daha hayırlıdır.*”<sup>18</sup> Bunun sonucu olarak da *hâturası* ve *vâkiası*<sup>19</sup> Hak katından verilmeye başlar.

16 *Sır*: Şuurla gizli olan mânâdır. Mâneviyat bakımından seçkin kimselerin (havâs) inzivâyâ çekilip kendilerini tecrüd ederek kalp duruluğuna kavuşmalarına da *sır* denir. Zîrâ kalb, bu durumda *sır*ra mahal olmuş ve hâlin ismini mecâzî olarak ifade eden mekân mâhiyetinde olduğundan, bu isimle adlandırılmıştır. (İsmâil-i Ankaravî, *Minh-âcî'l-Fukarâ*, Haz.: Saadetin Ekici, İstanbul, 1996, s. 325) Gönül ehlinde ve keşf sâhiplerinden başka kimsenin kavrayamadığı hususlar, tasavvufî duygular ve bilgilere de *sır* adı verilir. Ayrıca sır, ruh gibi insan bedenine tevdi edilen bir latîfe mânâsına da gelir ki; kalb, ruh, sır sıralamasında sır ruhtan sonra gelir ve ondan daha latiftir. kalp mârifet, ruh muhabbet, sır da tamâşâ mahallidir. (Bk.: el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 88; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 430) Tasavvufta Allâhü Teâlâ'nın irâdesiyle eş anlamlı olarak kullanılan *sır*, Cenâb-ı Hakk'ın varlıklara yaratıcı teveccühü esnâsında ortaya çıkar. Bunun nefesi olarak denir ki: Hak, ancak Hak ile tanımıp bilinir (irfan); Hak, ancak Hak ile sevilir (muhabbet); Hak, ancak Hak ile istenir (taleb). Zîrâ bahsedilen bu *sır*, ârifin de, muhibbin de, tâlibin de ta kendisidir. (el-Kâşânî, *İstulâhât*, ss. 100-101; Ayrıca bk.: et-Tûsî, *el-Lüma'*, ss. 233-234, 346) Yiğitbaşı Velî de *sır*rı, “Hakk'ı vâsıtasız, devamlı tefekkür etmek ve hâtırda tutmak” olarak değerlendirmiştir ki bu tanımlama yukarıdaki mânâyâ uygun düşmektedir. (Yiğitbaşı Velî, *Mukaddimetü's-Sâliha*, Millet Ktp., Ali Emîrî Ef., “Şer'iyye”, 1343/2, vr. 30b-31a). *Sır* kavramıyla ilgili olarak ayrıca bk.: Ahmet Öğke; “Tasavvuf Düşüncesinde “Sır” Kavramı ve Marmaravî'nin “Keşfî'l-Esrâr” İsimli Risâlesi”, *Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 3, Van, 2000, ss. 225-262.

17 *Ehllullâh*: Ebrâr ve mukarrebûndan daha yüce bir mertebeye olup tam anlamıyla Allâh'a vuslatı gerçekleştirebilen, ermiş Allah dostlarıdır. (Bk.: Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 154) Yiğitbaşı Velî'nin ifâdesiyle, esmâ-i ilâhiyenin sûreti olması hasebiyle herhangi bir sûreti olmayan, Allâh'ın isimlerinin ve sıfatlarının mârifetinin mahalli ve Rabbânî/latîf bir cevher olan *ruh*î yapısı gereği Allâh'ı sevmek durumundadır. İşte rûhu bu mertebeye ulaşan kimselere *ehllullâh* adı verilir. (Yiğitbaşı Velî, *Atvâr-nâme-i Seb'a*, Millet Ktp., Ali Emîrî Ef., “Şer'iyye”, 1359/2, vr. 42a-42b; *Keşfî'l-Esrâr*, vr. 69a-70a; *Câmiu'l-Esrâr*, vr. 13a).

18 el-Aclûnî, *Keşfî'l-Hafâ* c. I, s. 310. Burada bunun hadis değil, Serî es-Sakatî'nin bir sözü olduğu kaydedilmektedir.

19 *Vâkıa*: Arapça'da “*düş*” anlamında kullanılmayan *vâkıa* kelimesi, Osmanlı Türkçesi'nde *rüyâ/düş* karşılığında kullanılmaktadır. Yiğitbaşı Velî, eserlerinde rüyâyı ifade etmek için daha çok *vâkıa* terimi kullanmaktadır ki bu da görülen rüyânın/uykuda vâkı

## 1.2. HAVÂTİR TARİKİ

*Havâtır*, insanın içine doğan hitaplar, iç âlemde duyulan sesler, alınan mesajlar gibi anlamlara gelir ki bu hitap Allah'tan (*hâtır-ı Hak*), melekten (*ilham*), şeytandan (*vesvese*) ve nefsten (*hevâcis/hadîsü'n-nefs*) gelebilir. Hak'tan ve melekten gelen hâtır dînin zâhirî hükümlerine uygun olur; şeytandan gelen günaha, nefsten gelen ise süflî isteklere dâvet eder.<sup>20</sup> Necmüddîn el-Kübrâ, bunlara bir de *hâtır-ı kalbi* ekler ve *ilhâmı*, *hâtır-ı Hak* olarak değerlendirir. Melekten gelen hâtır ise sekînet hâli olarak kabul eder.<sup>21</sup> Ona göre, kalpten ve melekten gelen hâtır, *hâtır-ı Hakk'a*; nefsten gelen de *hâtır-ı şeytâna* dâhil olup kendi aralarında çok az fark vardır.<sup>22</sup> et-Tûsî ise *hâtır*; “Başlangıcı olmaksızın *sırrın* harekete geçirilmesi” olarak tanımlamıştır. Ona göre *havâtır* kalbe dolmaya başlayınca sâbit durmaz; biri gelir, biri gider. *Hâtır*, sırları kaplayan bir güçtür.<sup>23</sup> el-Hucvirî'nin bildirdiğine göre ise sûfler, *hâtır* sözü ile, başka bir hâtırla süratle yok olan bir mânânın hâtırda husûle gelmesini ve hâtır sâhibinin, onu kalbinden çıkarmaya muktedir olmasını kastederler.<sup>24</sup>

Yiğitbaşı Velî'ye göre derviş, zikre sarılıp mütemâdiyen kendine gelen her türlü hâtırını kontrol ederken hâtırasını apaçık nehyedilmiş şeyler olarak, yâni *şer* 'a aykırı bulursa hemen pişmanlıkla istiğfâr etmesi gereklidir. Zîra bu, *havâtır-ı şeytânî*dir ve *nefs-i emmâred*den kaynaklanmaktadır. Bu havâtırın istiğfârı *hasenât-ı ebrârd*andır. Umulur ki bu istiğfârla fiillerinin

---

olan şeylerin bir hayâl olmayıp, gerçekten yaşanan hâdiseler/vak'alar/vâkıalar olarak düşündüğünü hatıra getirmektedir. Nitekim sûfler, *vâkı*' sözüyle, kalpte peydâ olup kalıcı ve sürekli olan mânâyı kastederler. Bu, ancak içi Hakk'ın sözü ile dolu olan bir kalpte vücûda gelir. Yâni *vâkı*' , sâbit olan ve başka bir vâkı' ile ortadan kalkmayan doğru fikir ve sağlam kanaattir. (el-Hucvirî, *Kesfî'l-Mahcûb*, s. 538)

- 20 Bk.: el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss. 83-85; el-Hucvirî, *Kesfî'l-Mahcûb*, ss. 537-538; el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, ss. 90-91, 152-153; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Yasfî Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, II c. bir arada, Mısır, ts., c. I, s. 126 vd.; es-Sühreverdi, *Avârif*, ss. 573-584; Muhyiddîn İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye fî İslâhı Memleketi'l-İnsâniyye*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Hazırlayan: Mustafa Tahralı, İstanbul, 1992, s. 269; el-Kâşânî, *Istulâhât*, s. 158; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, ss. 42-43; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 212.
- 21 Bk.: Necmüddîn el-Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, Terc.: Mustafa Kara, (*Tasavvufî Hayat* içinde), İstanbul, 1980, ss. 83-87.
- 22 Necmüddîn el-Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, Terc.: Mustafa Kara, (*Tasavvufî Hayat* içinde), İstanbul, 1980, s. 100.
- 23 et-Tûsî, *el-Lüma'*, ss. 335-336.
- 24 el-Hucvirî, *Kesfî'l-Mahcûb*, s. 537.

şer'a aykırılığı yavaş yavaş gider ve yaptığı zikir kalbine iner. Her hâtırası şer'a uygun olur; bununla berâber bâzı bâtinî menhiyâta düşerse, yâni *tarîkate*, azametullâh vâsıtasıyla devamlı hâtıra getirmeye uygun düşmezse yine pişman olup istiğfâr etmelidir. Zîra bu, *havâtır-ı nefsânîdir*; *nûrânî* de denir. Bu havâtır, *nefs-i levvâmedendir*. Bu havâtırın istiğfârı *hasenât-ı mukarrebîndendir*. Umulur ki bu istiğfârla havâtırın *tarîkate* aykırılığı yavaş yavaş gider ve yaptığı zikir kalbinde devamlılık kazanır. Her hâtırası *tarîkate* muvâfık olup *sırra*, yâni Hakk'ı vâsıtasız devamlı hâtırda tutmaya uygun düşmezse yine pişman olup istiğfâr etmelidir. Zîra bu, *havâtır-ı rûhânîdir*; *melekî* de denir. Bu havâtır, *nefs-i mülhemedendir*. Bu havâtırın istiğfârı *hasenât-ı ehlullâhdandır*. Umulur ki bu istiğfârla havâtırın *sırra* aykırılığı yavaş yavaş gider ve zikir kalpten sırra iner. Hâtırası sırra muvâfık olur. Zîra bu, *havâtır-ı insânîdir*; *rahmânî* de denir. Bu havâtır, *nefs-i mutmainnedendir*. Nefs, Hakk'ı devamlı hâtırda tutmaktan âciz kalır. Ancak havâtır ona Hak katından verilirse sıhate kavuşur ve mutmainne olur. Eğer bu halden ayrılmazsa havâtır bozulmaz.

### 1.3. ESMÂ TARİKİ

Yedi esmâ kalpte devâma ermek ve bu yedi ismi tâbir etmektir. Bâzılarına göre yedi esmânın hükmünün kalpte zuhûr etmesi; bâzılarına göre de yedi esmâ ile kalbin hicablarına fenâ verip kalbin geri istiğrâk hâline dönmesidir. İnsanın kalbinin bu hâle erdiği ancak *vâkıa*, *hal*, *mükâleme* ve *ilham* ile bilinebilir. Nitekim Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Nübüvvetten sonra nübüvvetten bir eser kalmamıştır; mü'minlerin gördükleri rû'yâ-i sâliha, mükâleme ve ilham mirâsı müstesnâ.*"<sup>25</sup> *Vâkıa*, hal gözünü yummak, uyku ile uyanıklık arasında bulunmak veya sâdece uyanık bulunmaktır. *Mükâleme*; vâkıada ve halde harf, terkip ve sadâ ile anlaşılan kelâmdır. Bu, esmâ zikrinin kalpte devâma ermesiyle gerçekleşir. İster Kur'an'dan, ister Kur'an olmayan kelâmdan olsun, mükâleme ruh ve nefis ile olur. Ya da mükâleme, vâsıtalı veya vâsıtasız olarak Hak ile yapılır ki eğer bir emir ya da nehiy varsa *vahiy* veya *kudsi hadis* adını alır. *İlham* ise vâkıada ve halde harfsiz, terkipsiz ve sadâsız anlaşılan kelâmdır. Güzel şeyleri hâtıra getir-

25 Hadisin benzer bir metni için bk.: Müslim, Salât, 207, 208; Ebû Dâvud, Salât, 148; Nesâî, Tatbik, 8, 62; İbn Mâce, Rû'yâ, 1; Dârimî, Safât, 77; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. I, s. 219.

mekle elde edilir. Bâtında düş gören, hâle eren, mükâlemeye ve ilhâma nâil olan insana *râî* denir. Râîye kendi hâlini bildirmek için vâkıada ve halde gördüğü mahlûk sûretleri; mükâlemeye ve ilhâma ise işittiği mahlûk kelâmı birer misaldir.<sup>26</sup>

Yiğitbaşı Velî'nin buraya kadar anlattığımız tasavvuf ve tarikat tasnîfi, tasavvuf ve tarikatler târihinde uyguladıkları yöntemlere göre sınıflandırılan tarikat çeşitlerine benzer karakterler taşımaktadır. Bilindiği gibi tâkip ettikleri usûle göre tarikatler *tarik-ı ahyâr*, *tarik-ı ebrâr* ve *tarik-ı şuttâr* olmak üzere başlıca üç gruba ayrılır.<sup>27</sup> Buna göre Yiğitbaşı Velî'nin dile getirdiği –mürîdin amel ve davranışlarını ön plâna çıkararak- *tefekkiir tarîki* ile *tarik-ı ahyâr*, -şeytânî, nefsânî, nûrânî, rûhânî/melekî ve rahmânî olarak tezâhür edebilecek olan havâtırı riyâzet ve mücâhedeyle denetim altında tutma esâsına dayanan- *havâtir tarîki* ile *tarik-ı ebrâr* ve –kalbî tecellileri ön plâna alıp vecd ve istiğrâk ile vâkıaya, hâle, mükâlemeye ve ilhâma ermeyi hedefleyen- *esmâ tarîki* ile de *tarik-ı şuttâr*; mürid yetiştirmede uygulanan yöntemler bakımından büyük bir benzerlik ve uygunluk arz etmekte olup en bâriz farklılık isimlendirmede ve bâzı ayrıntılarda göze çarpmaktadır.

## 2. YİĞİTBAŞI VELÎ'NİN TARİKATLERİ TASNİFİ

Tasavvuf târihinde tarikatler, düşünce yapıları ve fikir sistemlerine göre hak ve bâtıl tarikatler olmak üzere başlıca iki ana gruba ayrılır.<sup>28</sup> İslâmiyet-

26 Yiğitbaşı Velî, *Mukâddimetü's-Sâliha*, vr. 30a-32a; Ayrıca bk.: *Keşfü'l-Esrâr*, 68b-69a

27 Buna göre bunlardan *birincisi*, *tarik-ı ahyâr*: İbâdet ve sâlih amel sâhiplerinin yolu olup bu yola giren sâlikler, namaz, oruç, hac, Kur'an okumak gibi zâhîrî ibâdetleri çokça yaparlar. Bu yol ve usûlle, uzun bir dönemden sonra rûhunu olgunlaştırıp Hakk'a erenler çok azdır. *İkincisi*, *tarik-ı ebrâr*: Mücâhede ve riyâzet sâhiplerinin yolu olup bu gruba girenler, iyi huylar edinmek, gönlünü tezkiye ve kalbini tasfiye etmek, gönül âlemini berraklaştırmak ve iç dünyânın îmar ve ihyâsı için çaba harcayan kimselerdir. Bu yolla Hakk'a ulaşanlar, bir önceki gruba göre daha çok ise de yine oldukça azdır. *Üçüncüsü*, *tarik-ı şuttâr*: Aşk, cezbe ve muhabbet sâhiplerinin yolu olup bu yolla Cenâb-ı Hakk'a doğru giden (seyr ve seyahat) kimselerdir. Bu yola girenlerin (sülûk) daha başlangıçta ulaştıkları meritebe, diğerlerinin sülûk hayatlarının sonuna doğru ulaştıkları dereceden daha yüksektir. Bu yolun on esâsı şunlardır: Tevbe, zühd, Allah'a tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, Allâh'a yönelme (teveccüh) sabır, murâkabe ve rızâ. (Bk.: Necmüddîn el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, ss. 38-44; Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Târihi*, Sâdeleştiren: Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul, 1992, ss. 234-235; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Târihi*, ss. 273-274; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 469; Yrd. Doç. Dr. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, III. baskı, İstanbul, 1990, ss. 359-360).

28 Bk.: Kara, *a.g.e.*, ss. 272-273; Uludağ, *a.g.e.*, s. 469.

'in temel prensiplerine bağlı olarak kurulup gelişen tarikatlere hak (sünnî, ortodoks, makbûl); İslâm'ın ana rükünlerine kısmen veya tamâmen aykırı unsurlar taşıyanlara ise bâtil (râfizî, heterodoks, merdûd) tarikatler denir. Bâtil tarikatler de kendi arasında ikiye ayrılır. Birinci grup, ilk çıkışı ve kurucu pîrin fikirleri îtibâriyle hak olan, fakat zamanla değişik fikir ve kültürlerin etkisiyle buldukları noktadan uzaklaşan tarikatlerdir. *Bektâşîlik* bunun tipik bir örneğidir. İkinci grup ise başlangıcından îtibâren günümüze kadar İslâm'a ters düşen tarikatlerdir. Bunun en tipik örneği de *Hurûfîlik* 'tir.<sup>29</sup>

- 29 *Hurûfîlik*: Fazlullâh-ı Hurûfî (Fazlullâh b. Seyyid Bahâeddîn el-Esterâbâdî)'nin (V. 1394) [Fazlullâh-ı Hurûfî için bk.: Clément Huart, "Fazlullah", *IA*, c. IV, ss. 535-536; Hüsamettin Aksu, "Fazlullâh-ı Hurûfî", *DİA*, c. XII, ss. 277-279] kurup geliştirdiği, harflerin esrârına dayanan bâtinî bir akımdır. Kur'an âyetlerinin zâhirî anlamının ötesinde bâtinî mânâsını arayan işârî tefsirler, zaman zaman *Bâtınîliğe*, sembolizme ve *Hurûfîliğe* kadar uzanmıştır. Kur'an'da geçen bütün "fazl" (fadl) kelimeleriyle *Fazlullâh*'ın kastedildiğine inanan, onu Allâh'ın zuhûru şeklinde gören *Hurûfîler*, *Fazlullâh-ı Hurûfî*'nin baş eseri ve *Hurûfîliğin* ana kaynağı olan *Câvidân-nâme* 'yi ilâhî kitap olarak tanırlar; âyetleri, cennet, cehennem ve âhîret hallerini ve bütün dînî hükümleri yirmi sekiz veya otuz iki harfe indirgeyerek birtakım yorumlara tâbi tutarlar. XIV. yy.ın ikinci yarısında bâtinî yorumları sâyesinde gün geçtikçe taraftar kazanan *Fazlullâh-ı Hurûfî*, düşüncelerinin şeriate aykırı olduğu yönünde ulemâ ve fukahânın görüş bildirmesi üzerine *Timur*'un oğlu *Mîrân Şah* tarafından yakalanır ve yargılama neticesinde *Şîrvan* hâkimi *Şeyh İbrâhim*'in kadısı *Bâyezid*'in fetvâsıyla öldürülür. XIV. ve XV. yy.larda bilhassa *Horasan*, *İsfahan*, *Tebriz*, *Mısır* gibi beldelerde yayılan *Hurûfîlik*, *Anadolu* topraklarına *Fazlullâh-ı Hurûfî*'nin önde gelen müridlerinden ve aynı zamanda dâmâdî olan *Ali el-A'lâ* aracılığıyla yayılmıştır. *Kırşehir* 'e gelip bir süre *Hacı Bektaş-ı Veli*'nin tekkesinde kalan *Ali el-A'lâ*, gerçek kimliğini gizleyerek *Bektaşî* gibi görünmüş, buradaki dervişlere *Câvidân-nâme* 'yi *Hacı Bektaş-ı Veli*'nin düşünceleriymiş gibi sunmuş, kitapta yer alan ve dînî hükümleri gereksiz sayan bâzı ifâdelerin birer ilâhî sır olduğunu söyleyerek bunları gizli tutmalarını istemiştir. Ancak başka bir görüşe göre *Hurûfîliğin* *Anadolu* 'ya girişi bu kişi vâsıtasıyla değil de *Hac-nâme* adlı eserin müellifi *Mir Şerîf* ve *Hacı Bayram-ı Veli* ile de görüşen şâir *Nesîmî* aracılığıyla girmiş olabileceği iddîası da ortaya atılmıştır. XV. yy.ın başlarından îtibâren *Hurûfî* halifelerinin *Tebriz* ve *Halep* yoluyla *Anadolu* 'ya gelerek propagandaya başladıkları; inançlarını özellikle tasavvuf, vahdet-i vücûd ve ilm-i esrâr-ı huruf gibi daha önce mevcut düşünce ve inançlar içinde gizleyerek yaymaya çalıştıkları gözlenmektedir. *Çelebi Mehmed* ve oğlu *Sultan Murad* zamânında başlayan Osmanlı'daki *Hurûfî* etkisi, *Fâtih Sultan Mehmed* döneminde saraya kadar ulaşmıştır. Zamanla gerçek kimlikleri tanınan *Hurûfîler* müteaddid defalar Osmanlı topraklarından ihraç edilmişlerdir. Ancak gerek müstakil olarak, gerekse *Bektâşîyye* tarikatî bünyesinde toplum içindeki varlıklarını ve etkilerini sürdüren *Hurûfîler*, varlıklarını gizlice sürdürmek zorunda kalmışlar, ancak hiçbir zaman devlete karşı resmen ayaklanma gücünü elde edememişlerdir. (Bk.: Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", *DİA*, c. XVIII, ss. 408-412; Clément Huart, "Hurûfîlik", *IA*, c. VII, ss. 598-600; Ahmet Yaşar Ocak, "Bektâşîlik", *DİA*, c. V, s. 375; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Târîhi*, s. 62).

Tasavvuf ve tarikatlerden hak veya bâtil sınıfına girenleri *Câmiu'l-Esrâr* isimli risâlesinde "*Fî Beyânî Tarîki'l-Hak ve Beyânî Tarîki't-Tasavvuf ve'l-İhtirâz.ani'l-İlhâdi'l-Muhtelif*" başlığı altında özel bir bölümde ele alan Marmaravî, burada tarikat adı altında fââliyet göstermekle birlikte, bağlılarını dinden çıkmaya kadar götürebilecek çeşitli sapık inanışlı mistik anlayışları sekiz ayrı grupta tanıtarak onlara karşı itirazlarını sıralar.

Müellifimize göre tasavvuf yolunu gerçek mânâda ancak hal ehli olanlar anlayabilir. Zira tasavvufî hikmetler yoruma oldukça müsâit birtakım sembol, mecaz ve farklı ifâdelerle dile getirildiğinden her yöne çekilebilmektedir. Bu sebeple gerçek meşâyih'in nasihatlerini dinlemeyenler, nereye çekilirlerse oraya giderler. O halde ya bu işi tam anlamak, ya da anlaşılıyorsa en azından aleyhinde ileri geri konuşup inkâr etmemek gerekmektedir. Çünkü işin iç yüzünü bilmeden bu yola dalanlar, çok çeşitli yanlışlara kapılmışlar ve bir daha da bir türlü hak yolu bulamamışlardır. Zâten tarikatler arasındaki ihtilâfların temel sebebi de budur. Şimdi müellifimizin tarikat tasniflerini ele alalım:

**2.1. Marmaravî**, farklı anlayışlara sâhip tarikatlerin özelliklerini, mezum oluşlarını ve bunun sebeplerini kendine has ifâdeleriyle şöyle anlatır:

*"Anladık sanıp meşâyihâne sûret kurdular  
Fehm-i indiyât ile işbu tarîki, durdular*

*Her birinin aklına mutlak kelâm oldu husûl  
İhtilâf ile aralarında bel' oldu<sup>30</sup> usûl*

*Ba'zının bildim sanıp ilhâda düştü meşrebi  
Ya'ni bilir cân ile Allâh birdir mezhebi*

*Ya'ni fehm eyler, güneş nûru gibidir tende cân  
Ev bozulacak geri Allâh olur der ol hemân*

*Ehl içinde bunların mezhepleri mezmûmdur  
Mezhebin terk etmeye, bu yolda ol mahrûmdur*

*Ehl-i tevhîddir dediler, gerçi bunlar akl ile  
Ne tarîka uydu kavli, ne cevâbı nakl ile<sup>31</sup>*

30 Bel': Yutmak.

31 Yiğitbaşı Velî, *Câmiu'l-Esrâr*, vr. 6b-7a

Yiğitbaşı Velî, bu girizgâhtan sonra sekiz kısma ayırdığı ve ilkini<sup>32</sup> yukarıdaki mısralarda anlattığı bâtil târikatlerin husûsiyetlerini sıralamaya başlar.

**2.2. İkinci** olarak bizzat isim zikretmek sûretiyle *Hurûfilik* mezhebinin *ehl-i sünnetten* ayrıldığı noktaları dile getirir. Ona göre *Hurûfler*, ‘insana mânâ harfinin bileşimi, onun konuşmasına da Allah kelâmı’ demekle<sup>33</sup> apaçık bir sapıklığa düşmüşlerdir. Bunlar ârifiz diye ortalıkta dolaşıp dururlar; ama yanlış yolda olduklarının farkında bile değillerdir. Çünkü hiçbir kimse fenâyâ ermeden irfâna ulaşamaz ve hâli olmayan ilhâda dalmış demektir.<sup>34</sup>

**2.3. Marmaravî**’nin tasnifinde üçüncü grupta yer alan kişiler de insana kulluk etmekle Cenâb-ı Hakk’a şirk koşmuş ve onun sûretini mâbud edinmiştir. Bu kimseler, zâhir ve bâtin sûretlerin, bütün mânânın tezâhürü olduğunu bilmeyip sûrete tapar olmuşlardır. Ayrıca bu işe ehil olan gerçek velînin kim olduğunu da bilmeyerek cehâleti tercih etmişlerdir.<sup>35</sup>

**2.4. Yiğitbaşı Velî**, dördüncü sırada yer alan ve *Vücûdî mezhebi*<sup>36</sup> olarak adlandırıldığı bir gürûhun görüşlerini de şiddetle eleştirir. Bu tâbirden, tasavvuf düşüncesindeki *Vahdet-i Vücûd* görüşünü benimseyenlerin değil de felsefî anlamdaki *Panteistler*’in<sup>37</sup> (*vahdet-i mevcûd*) kastedildiği anla-

32 Kanaatimizce müellifimizin burada ilk önce zikrettiği bu zümre, Mehmed Ali Aynî’nin on sınıfa ayırdığı bid’at ehli zümrelerden olan *Hulûliyye*’ye benzemektedir. Zîrâ bu zümre de tıpkı müellifimizin yukarıdaki mısralarda tanıttığı gibi Allâh’ın varlığının insan vücûduna girdiğini (hulûl) savunmaktadırlar. (Bk.: Aynî, *Tasavvuf Târîhi*, s. 212).

33 Kanaatimizce burada müellifimiz, *Fazlullâh-ı Hurûfî*’nin, taraftarlarınca bir bakıma tanrılaştırılmasına ve sözlerinin de ilâhî kelâm imiş gibi değerlendirilmesine (Bk.: Aksu, “Hurûfilik”, *DİA*, c. XVIII, s. 409) işaret etmektedir.

34 Yiğitbaşı Velî, *Câmiu’l-Esrâr*, vr. 7a

35 Yiğitbaşı Velî, *Câmiu’l-Esrâr*, vr. 7a. Kanaatimizce müellifimizin burada zikrettiği bu zümrenin özellikleri de *Hulûliyye*’ye benzemektedir. Zîrâ *Hulûliyye*, aynı zamanda güzellik Cenâb-ı Hakk’ın sıfatı olduğundan, kadın olsun, genç delikanlı olsun güzel bir yüzde görünen güzelliğe bakmak sevaptır, derler. Bir bakıma bunlar, tıpkı müellifimizin yukarıda tanıttığı gibi onların sûretlerine taparlar. (Bk.: Aynî, *Tasavvuf Târîhi*, s. 212).

36 *Vücûdîyye*: “Heme-ost” (her şey odur) cümlesiyle formülleştirilen “*Panteizm*” kelimesinin karşılığıdır. Zîrâ “Heme-ost” (her şey odur) cümlesinin ihtivâ ettiği mânâ ile “*Panteizm*” lafzının ifade ettiği anlam arasında bir fark yoktur. (Bk.: Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm (İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi* içinde), Haz.: Mustafa Kara, İstanbul, 1992, s. 10; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 525).

37 *Vahdet-i Vücûd* ile *Panteizm* arasındaki farklar için bk.: Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bâzi Mes’eleler”, Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987-1992, içinde, c. I, ss. LXI-LXIV; Ayrıca bk.: Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Sâde-

şılmaktadır.<sup>38</sup> Zîra müellifimize göre *Vücûdî* mezhebinden olanlar, bütün varlığın vücûdunun Cenâb-ı Hakk'ın vücûdu olduğunu iddiâ ederek ilhâda düşmüşlerdir. Şeytanın tuzağına düşüp emmâreden bir adım ileri gidemedikleri halde tevhidî buldukları zehâbına kapılmışlardır.<sup>39</sup>

**2.5. Beşinci sırada,** bâzı şahısların şeyh sülâlesinden geldikleri için başkaları tarafından tıpkı atası gibi mübârek bir velî yerine konulduğuna dikkat çeken müellifimiz, şeyh oğlu olmanın ne avantaj, ne de dezavantaj olabileceğini,<sup>40</sup> *ilm-i ledünden* haber verebilme seviyesine gelebildikten sonra herkesin mürşid olabileceğini söylemektedir.<sup>41</sup>

leştiren: Ethem Cebecioğlu, Ankara, 1994, ss. 51-61. Hak ehli sûfiyenin “mezheb-i vücûdiyye üzere” olmakla suçlanmasını bir yanlış anlama (sü-i fehîm) olarak değerlendiren İsmâil Hakkı Bursevî, “*Muhakkak ki Allah bütün âlemlerden münezzehtir*” (Âli İmrân, 3/97) âyeti sırınca sûfilerin Hak ile halk arasında bir irtibat kurmadıkları halde nasıl olup da *vücûdiyye* mezhebinden sayılacakları sorusunu sorar. Ona göre burada Allâhü Teâlâ'nın âlemlerin rabbi olması hasebiyle onunla halk arasında olsa olsa sultan ile raiyyet arasındaki ilişki gibi bir bağlantı olur. Raiyyet demek, sultânın saltanatı demektir. Saltanat ise mertebedir. Binâenaleyh, mertebenin itibârının olmayışı, sultânın vücûdunun ve raiyyetin olmamasını gerektirmez. (Bk.: İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, Hazırlayanlar: Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul, 1997, c. II, s. 332) Ferid Kam da kâinat kitabında bulunan her kelimededen ayrı ayrı anlamlar çıkarıp kelimelerin bütününden bir mânâ elde edemeyen perâkendeci düşünürlerin, a'yânda kevn ile açıklanan vücûdu (varlığı) vahdet ehlinin bu kelimeye verdiği öbür mânâ ile karıştırarak onların irfan mesleğine *Vücûdiyye* adını verdiklerini söylemektedir. Böylece bu kimseler, vahdet ehline yaptıkları tecâvüz ve sataşmalarıyla insaf ölçülerinden oldukça uzaklaşmışlardır. Halbuki vahdet ehli Cenâb-ı Hakk'ı görmüş, gördüğünü “*vücûd*”dan başka bir kelimeyle ifâde edememiş, kesret ehli (zâhir ulemâsı) sûfilerin “*vücûd*” tâbirinden a'yânda açıklanan mânâyı kastettiklerini zannederek onu bir türlü Cenâb-ı Hakk'ın şânına lâyük görmemişlerdir. (Bk.: Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, ss. 107-108).

38 Nitekim Ferid Kam da *Panteizm* kelimesinin *Vücûdiyye* kelimesiyle tefsîr edilebileceğini ifâde etmektedir. (Bk.: Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, s. 10. Ayrıca bk.: Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 525).

39 Yiğitbaşı Velî, *Çâmiü'l-Esrâr*, vr. 7a

40 Nitekim Necmüddîn el-Kübrâ (618/1221) da çoğu kez pek çok sûfinin başta kendi çocuk-çocukları olmak üzere etrâfındakiler tarafından mânevî hallerinin idrâk ve ihâta edilemediğini, bu yüzden o sûfinin çocuklarında veya yakın çevresindekilerde zaman zaman ilhad ve sapıklık hallerinin zuhûr edebileceğini haber vermektedir. (Necmüddîn el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, s. 61) Demek ki şeyh oğlu olmak, bu yolda kişiye herhangi bir avantaj sağlamamaktadır.

41 Yiğitbaşı Velî, *Çâmiü'l-Esrâr*, vr. 7a. *İlm-i ledünden* haber verebilme seviyesine geldikten sonra herkesin mürşid olabileceğini söyleyen bu zümre de kendilerine *Evliyâyîye* deneni kimselere benzemektedir ki, bunlar velîlik derecesine ayak basan kimselerden ser'î yükümlülüğün kalkacağı ileri sürerler. (Aynî, *Tasavvuf Târîhi*, s. 212).



**2.6. Altıncı grupta** yer alan birtakım kimseler de bu yolun hakîkî mânâ-da ehlinin kalmadığını iddiâ ederek vefat etmiş tarikat büyüklerinin mezar-larını ve giysilerini kutsal sayıp onların kabirlerinin tozunu-toprağını ken-dilerine âdetâ mürşid edinmişlerdir. Müellifimize göre gerçi mezara ziyâ-rette bulunup duâ etmek câizdir; ama bu tür ziyâretlerde kalp hastalıklarına devâ bulunmaz.<sup>42</sup>

**2.7. Yiğitbaşı Velî**, yedinci sırada saydığı bâzı kimselerin *mehdînin* veya *kutbun* ne demek olduğunu bile bilmekten âciz oldukları halde *mehdîlik*<sup>43</sup> iddiâsıyla ortaya çıkıp *kutubluk* dâvâsı gütmeye kalkıştıklarını<sup>44</sup> söylemek-tedir.

**2.8. Ayrıca** sekizinci olarak sûfilere hor bakıp onları mülhid sayan bâzı kişiler var ise de bunlar *ehl-i sünnet ve'l-cemâat*tedirler ve kötü niyet bes-lemeksizin Allah'a itâat ederlerse onun sevgili kulları arasına dâhil olabi-lirler.<sup>45</sup>

Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî, din dışı halleri nedeniyle mezmum ola-rak nitelendirdiği bu sekiz grup bâtil tarîkatin yanıldıkları noktaları böyle-ce tanıttıktan sonra, bu zümrelerin görüşlerine cevap mâhiyetinde olmak

42 Yiğitbaşı Velî, *Câmiu'l-Esrâr*, vr. 7a-7b

43 *Mehdîlik*: Daha çok İslâm Mezhepleri Târihi'nin alanına giren bu inanışa göre, zulüm-le dolmuş bu dünyâyı adâletle donatacak bir *mehdî* beklenmektedir. Kelime olarak *mehdî*, 'kendisine rehberlik edilen' demektir. Bütün yollar ve yönler Allâhü Teâlâ'dan geldiği için *mehdî*, 'kendisine Allah tarafından yol gösterilen kişi' mânâsına gelir. *Şîi* akâidi-nin temel inanışlarından birini oluşturan *mehdîlik* inancı, hemen her *Şîa* fırkasında farklı görünümlemlerle yerini almaktadır. Kıyâmetten önce mutlaka gelmesi beklenen bir *mehdî* fikri bütün canlılığıyla hâlâ ayakta durmaktadır. *Şîa* için temel bir inanç konusu olan *mehdîlik*, *Sünnî* İslâm dünyasında usûl-i dîne dâhil bir akîde olarak yerleşmemiş olmasına rağmen birtakım dünyevî ve siyâsî emellerin ve çâresiz kütelerin ilgi odağı olmuş ve olmaktadır. (Mezhepler Târihi'nde genellikle *mesih* inancı ile birlikte değeri-lendirilen *mehdîlik* hakkında geniş bilgi için bk.: Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağır-mızda İtkadî İslâm Mezhepleri*, VI. baskı, İzmir, 1993, ss. 246-288) Târihte Türkler müslüman olduktan sonra Hristiyanlığa âit unsurlar taşıyan bu *mehdî* inancı, zamanla bâzı Türk toplulukları arasında oluşan heterodoks İslâm'ın ayrılmaz bir karakteristik olarak yerini almıştır. Öyle ki, Osmanlı dönemi de dâhil olmak üzere, İslâmî dönem Türk târihindeki merkezî yönetimlere karşı girişilen hemen bütün heterodoks hareket-ler, istisnâsız *mehdî* inanışının etkisini çok açık bir biçimde sergilerler. (Bu konuda bilgi için bk.: Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyânı Aleviliğin Tarihsel Altyapı-sı*, II. baskı, İstanbul, 1996, ss. 79-80).

44 Yiğitbaşı Velî, *Câmiu'l-Esrâr*, vr. 7b

45 Yiğitbaşı Velî, *Câmiu'l-Esrâr*, vr. 7b. Burada da müellifimiz, tasavvufu ve tarikat erb-âbının bâzı görüş ve davranışlarını şirk ve küfür olarak değerlendiren dar anlayışlı sünnî müslümanları kastetmektedir.

üzere Hak ehli olanların vasıflarını açıklayarak şer'-i şerife uygun bir tarîkatin nasıl olması gerektiği husûsunu vuzûha kavuşturur.

Ona göre, Hak ehli olanlar cümle ilim erbâbını *şeyh* ve *mürşid* olarak kabul etmekle birlikte özel olarak bir *mürşid-i kâmile* de tâbi olurlar. Her bir mertebenin gereğini yerine getirmek sûretiyle makamları bir bir aşan bu kimseler, sırasıyla *ebrârdan*, *mukarrebûndan*, *ehlullâhtan* feyz alırlar. Böylece kendileri de ilim, irfan ve hikmet sâhibi birer şahsiyet olurlar. Çıktılan bu yolculuğun sonunda bu kişiler, artık Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirî ve bâtinî mânâlarına tamâmen nüfûz edip kavrayarak gereği gibi amel edebilirler. Ayrıca bu kimseler, tarîkatin kapısının şeriat olduğunu ve zâhirsiz bâtinin hiçbir işe yaramayacağını çok iyi bilirler.<sup>46</sup>

## SONUÇ

Yiğitbaşı Velî, şeriate uygun olmayan hiçbir tasavvuf, tarîkat, hakîkat ve mârifet anlayışının dînen makbul sayılamayacağını; zâhirsiz bâtinin bâtil olduğunu açıkça ifâde etmektedir. O halde ona göre, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet-i seniyyeye tam anlamıyla bağlı kalmayan herhangi bir tasavvuf yolunun kabul edilebilmesi mümkün değildir.

Marmaravî'nin, tasavvufî düşüncenin sistemleştikten sonra değişik tarîkatlerin çok çeşitli kolları aracılığıyla *Anadolu* topraklarında hızla yayıldığı ve *Osmanlı Devleti*'nin tasavvufun sünnî ve şii-bâtinî olmak üzere iki farklı yönüyle ciddî mânâda karşılaştığı bir dönemde yaşadığını göz önünde bulundurursak, müellifimizin bu konudaki kaygıları daha iyi anlaşılacaktır. O dönemde iyice artan bâtinî karakterli akımlar karşısında *İstanbul*'a çağrılarak hangi tarîkatlerin hak, hangilerinin bâtil olduklarını tesbit etmekle görevlendirilmiş ve bu vazîfesini îfâ ettikten sonra "Yiğitbaşı" ünvanını almış olması da onun bu makâlede konu edilen tarîkatleri tasnîfinin, tasavvuf hareketleri ve tarîkatlerle ilgili *Osmanlı Devleti*'nin çizdiği yeni politikadaki rolünü ortaya koyması bakımından da önemlidir. Nitekim XV. asrın ikinci yarısında tohumları atılan şii-bâtinî karakterli tarîkatlere karşı sünnî tarîkatleri destekleme çabaları, XVI. yy. ile birlikte artık neredeyse bir devlet politikası hâlini almıştır.

46 Yiğitbaşı Velî, *Câmiu'l-Esrâr*, vr. 7b-8a

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 163-196

## Çağdaş Göçmen Dinlerdeki\* Değişimler ve Dünya Çapında Etkileri\*\*

Feggang YANG/Helen Rose EBAUGH\*\*\*

Çev: İhsan ÇAPCIOĞLU\*\*\*\*

### GİRİŞ

A. B. D’de göçmen dini topluluklar köklü değişimlere maruz kalmaktadır. Çağdaş göçmen dinlerde görülen değişimler üç aşamada değerlendirilebilir: 1) Örgütlenme şekli ve ritüellerde cemaatçi yapıyı benimseme, 2) Teolojik temellere dönüş ve 3) Diğer halkları da içine almak için geleneksel etik ve dini değerlerin sınırlarını genişletme. Bu değişimler, din sosyolojisinde sekülerizm teorilerini çürüten “yeni paradigma”yı desteklemektedir: İç ve dış dini çoğulculuk, dinin zayıflamasına yol açmak yerine, dinleri güçlendiren ve yeniden canlandıran teolojik ve kurumsal değişiklikleri teşvik etmektedir. Ayrıca, bu değişiklikler, sadece Amerikanlaşma olarak değerlendirilemez. Aksine, bunlar global dini sistemler açısından ulusal

\* Bu makalede geçen “göçmen din (ler)” ifadesiyle, Dünyanın dört bir tarafından göç yoluyla Amerika’ya gelen farklı etnik ve ulusal kökene sahip insanların dinleri kastedilmektedir. (ç. n. ).

\*\* “Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications.” *American Sociological Review*, 66 (2001), s. 269-288.

\*\*\* Feggang YANG, Southern Maine Üniversitesinde sosyoloji yardımcı doçentidir. Araştırmaları göç ve din konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation and Adhesive Identities* (Pennsylvania State University Press, 1999) adlı eserine ilaveten, *Journal for the Scientific Study of Religion, Sociology*

sınırları aşan ve çağdaş Amerikalı göçmenlerin sahip olduğu maddi ve kurumsal kaynaklar tarafından desteklenen anlamlara sahiptir.

Göç uzmanları, son kırk yıl içerisinde gelen yeni göçmenlerin Amerikan toplumunu daha önceki göçmen dalgalarında olduğu gibi aynı hız ve yöntemle asimile edip edemeyeceğini tartışmaya devam etmektedirler. (Alba ve Nee 1997; Barkan, Vecoli ve Zung 1995; Conzen at al. 1992; Gans 1992; Glazer 1993; Kazal 1995; Morawska 1990; Perlman ve Waldinger 1997; Portes ve Zhau 1993; Rumbaut 1997). Bu tartışma, göç ve milliyet kanununda 1965 yılında yapılan düzenlemelerden beri Avrupalılardan çok daha fazla sayıda göç eden Asya ve Latin Amerikalılarla, yeni göçmenlerin değişen ırki/etnik özellikleri tarafından bir dereceye kadar renklendirilmiştir. Tarihsel olarak dini kurumlar, göçmen grupların yeni çevrelerde etno-dini kimliklerini yeniden üretmek ve zor, çoğunlukla da tehditkar bir çevrede varolma mücadelelerine uyum sağlamak için kullandıkları en önemli kaynaklar arasındadır. (Alexander 1987; Bondar 1985; Dolan 1975, 1985; Herberg 1960; Park ve Miller 1921; Pozzetta 1991; Smith 1978; Thomas ve Znaniecki 1918-1920; Wind ve Lewis 1994). Eski göçmenlerin yaşantısında dinin ve dini kurumların rolü iyi tespit edilmiş olmasına rağmen yeni göçerler arasında dini faktörlere bilimsel anlamda çok az ilgi gösterilmiştir.<sup>1</sup> Bu alandaki boşluk bunun kanıtıdır. Örneğin, *Immigrat America* (Göç-

---

of Religion, the Amerasia Journal ve Journal of Asian American Studies'te yayımlanmış makaleleri vardır. Şu sıralar, Çinli Hıristiyanların okyanus ötesi bağlantıları üzerine bir kitap yazmaktadır. Ayrıca, Yang, Hıristiyanlığın Çin toplumunda maruz kaldığı sosyal değişimler konusunda hazırlanan bir alan araştırmasının da danışmanlığını yürütmektedir.

**Helen Rose EBAUGH**, Houston Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü ve aynı üniversitenin Göç Araştırmaları Merkezi üyesidir. Çağdaş göçmenlerin Amerikan toplumuna uyum sağlamasında dinin oynadığı roller ile ilgili birkaç çalışmanın ön hazırlıklarını bitirmek üzeredir. Janet Saltzman Chafetz ile birlikte kaleme aldıkları *Religion and Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (AltaMira, 2000) adlı çalışmanın yanı sıra, *Social Forces*, *Sociology of Religion* ve *The Journal for the Scientific Study of Religion*'da yine J. S. Chafetz ile çok sayıda ortak makalesi yayımlanmıştır. H. R. Ebaugh'un son çalışması, göçmenlerin kurduğu dini teşkilatların uluslar arası bağlantıları üzerinedir.

\*\*\* **Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı. (icapcioglu@hotmail.com)

1 Çağdaş göç araştırmalarında dinin ihmal edilmesinin birkaç nedeni vardır. (Kivisto 1992; Warner 1998). Birincisi, göç araştırmacıları, genellikle, seçim bürosu, göç ve yurttaşlık hizmeti ve iş istatistikleri bürosu gibi hükümet bürolarından elde edilen araştırma bulgularını kullanmaktadırlar-bu bürolar, din hakkında sorular sorulmasına izin vermez-

men Amerika) 'da (Portes ve Rumbaut 1990), hemen hemen hiç dinden bahsedilmez. Handbook of International Migration: The American Experience (Uluslar arası Göç El Kitabı: Amerikan Tecrübesi)'in (Hirschman, Kasinitz ve De Wind 1999) indeksinde ise, dine yer verilmemiştir. Çeşitli etnik ve dini grupları içine alan birkaç yeni araştırma projesi, yeni göçmen grupların iskanında dini kurumların merkeziliğinin devam ettiğini gösteren veriler sunmaktadır (Örneğin, Ebaugh ve Chafetz 2000; Warner ve Wittner 1998).

Bununla birlikte, büyük oranda Yahudi-Hıristiyan Avrupa'dan gelen eski göçmenlerle karşılaştırıldığında büyük bölümü Asya'dan olan yeni göçmenler, İslam, Hinduizm, Budizm ve diğer dinleri, Güney ve Orta Amerika ile bazı Asya ülkelerinden gelen göçmenler ise, Katolisizm ve Protestanizm'in muhtelif şekillerini ithal ettiler. Bu yeni göçmenlerin "eski"lerine nazaran nasıl "yeni" oldukları tartışması bir tarafa, din ve yeni göçmenler hakkında sınırlı fakat gittikçe artan literatür, gerek Yahudi-Hıristiyan ve gerekse diğer geleneklerde dinin, hem üyelerinin asimile olmasını önleyen, hem de kimliklerini koruyan ikili rolünü oynamaya devam ettiğini göstermektedir. (Kim ve Hurh 1993; Min 1992; Numrich 1996; Warner ve Wittner 1998; Williams 1988; F. Yang 1999a) Çağdaş göç çalışmalarında, din ve sosyal değişimler sorusu henüz cevaplandırılmamış önemli bir sorudur: Yeni göçmen dini toplulukların gerçekleştirmek zorunda oldukları kurumsal değişiklikler nelerdir?

Dini değişimler sorunu, çağdaş göç çalışmalarıyla birlikte, dini sekülerleşme ve küreselleşme tartışmalarında da ciddi teorik soruları gündeme getirmektedir. Din sosyolojisinde "eski paradigma"-dini sekülerleşmenin modernleşme ve çoğulculukla ilişkili olduğu-dinin gerilemediğini aksine gerçekte çoğulcu Amerikan toplumunda gittikçe değer kazandığını gösteren bilim adamlarından gelen ciddi meydan okumalarla karşı karşıyadır. (Finke ve Stark 1992; Shibley 1996; Stark 1999; Warner 1993). Yeni göçmenlerin ço-

---

ler. Diğer ulusal araştırmalar (Örneğin, Ulusal Kanaat Araştırma Merkezi Genel Sosyal Araştırması) ise, kapsamlı analizler yapmayı mümkün kılacak, Vietnamlı Budistler ya da Arjantinli Evangelistler gibi, yeterli sayıda küçük dini gruba ulaşamamıştır. İkincisi, çoğunlukla üyeler kendi dini ve/veya etnik grubu üzerinde araştırmalar yapmaktadır. Ayrıca, çeşitli dinlere ilgi duyan çok sayıda göçmen sosyal bilimciye henüz sahip değildir. Üçüncüsü, yine çoğunlukla dini, üçüncü dünya ülkelerini kolonileştirmek amacıyla politikacı ve iş adamlarıyla işbirliği içerisinde çalışan Hıristiyan misyonerlerin çıkarları doğrultusunda kullanan etnik araştırmalar bölümlerindeki Asyalı, İspanyol ve Afrikalı bilim adamları arasında dine sıcak bakmayan kişiler vardır. (Yoo 1996).

ğunluğunun dindar olması, günümüz Amerika'sında dinin güçlenmesine katkıda bulunan faktörlerden biridir. (Ebaugh ve Chafetz 2000a; Warner ve Wittner 1998). Bu, Avrupa'dan ilk göçmen dalgasının geldiği yıllarda bu toplumda görülen bir yöneliştir. Ayrıca, bulgularımız iç ve dış çoğulculuğun dinin gerilemesine yol açmadığını, aksine, dinleri güçlendiren ve yeniden canlandıran kurumsal ve teolojik değişimleri artırdığını göstermektedir.

Göç ve iskan sırasında göçmenler genellikle geleneksel dini kurumlarını yeni vatanlarına taşırlar. "Eski" ve "yeni" göçmenler önceki vatanlarında olduğu gibi dini yapıları basit bir tarzda yeniden oluşturmaktan ziyade, dinlerini göç ettikleri ülkenin sosyal şartlarına uygun hale getirirler. Bu bir değişim sürecidir. Böylece, çağdaş Amerika'da dinlerin değişimine katkıda bulunan üç süreç tespit etmekteyiz: (1) örgütlenme şekli ve ritüellerde cemaatçi yapıyı benimseme, (2) teolojik temellere dönüş ve (3) diğer halkları da içine almak için geleneksel sınırları genişletme.<sup>2</sup> Çeşitli dinlerin ve etnik dini grupların maruz kaldığı bu süreçler, sekülerizasyon teorilerine topyekün meydan okumaktadır: Göçmenler arasında ne dinin fonksiyonları, ne de öneminde bir azalma vardır. Aynı şekilde, bu süreçler, göçmen dinlerin Amerikan toplumuna uyarlanmaları bağlamında bir Amerikanlaştırma süreci olarak görülebilir. Bununla birlikte söz konusu dini uyarlamalar asimilasyon ötesi öneme sahiptir ve onların küresel anlamları ve ulusal sınırları aşan etkileri vardır.

## ARAŞTIRMADA İZLENEN YÖNTEM

Birleşik Devletlerde üyelerinin tamamı ya da büyük çoğunluğu "yeni göçmenler", yani 1960'lı yılların ortalarından itibaren gelenlerden oluşan ve her geçen gün sayıları hızla artan dini kurumlar üzerine yoğunlaştık. Göçmenler kilise evler, kutsal araştırma grupları, yerli tapınaklar ve kardeşlik festivallerinden oluşan binlerce gayr-ı resmi ibadet yerlerinin yanın-

2 Bu üç süreci tanımlamak için alternatif terimler düşündük. Örneğin, onlar, kurumsal isomorfizm ya da aynı noktaya yaklaşma olarak adlandırılabilir. Fakat, isomorfizm veya aynı noktaya yaklaşma kurumsal yapı ve yöntemin somut bir modelini ortaya çıkarırmaz. İkinci süreç, fundamantalizmle bazı ortak özelliklere sahip olmakla birlikte, pek çok önemli noktada ondan ayrılır. Teolojik anlamlardan veya ideolojik karışıklıklardan kaçınmak için sonu "ism" ile biten herhangi bir kelime kullanmadık. Bununla birlikte, bu henüz sonuçlanmamış süreçlere ışık tutabilmek amacıyla cemaatleşme, geleneğe dönme (Pristinization) ve evrenselleşme kavramlarını kullandık.

da kendilerine ait pek çok ibadet yeri yaptılar ve katıldıkları cemaatlerin mevcut demografik yapısını değiştirdiler. Birleşik Devletlerde en son tahminlere göre, İspanyolca ayinlerin yapıldığı 3500'den fazla katolik mahallesi, çoğunluğu pentekostal ya da evangelist kiliselerine mensup ve birçoğu mezhep dışından 7000 ispanyol/latin kökenli protestan cemaati vardır. 1988 yılında, en son rakamlara göre, 2018 Kore-Amerikan kilisesi, 1994'te ise, yaklaşık 700 Çin-Amerikan Protestan kilisesi bulunuyordu. 1900'lerin başında 1000-1200 arasında cami ve islam merkezinin yanında, 1500 ile 2000 arasında Budist tapınağı ve meditasyon merkezi ayrıca, 400'den fazla Hindu tapınağı mevcuttu. (Warner 1998).<sup>3</sup> Amerikan tarihinin daha önceki dönemlerinin aksine günümüzde birçok yerde müslüman camileri, hindu ve budist tapınakları, sih ibadethaneleri ve muhtelif etnik tapınaklar kilise çanlarıyla yan yana varlığını sürdürmektedir. Amerikan toplumunda hristiyanlık dışı dini kuruluşların artan sayılarına rağmen, yeni göçmenlerin büyük çoğunluğu hristiyandır. Göçmenlerin dini kabulleri hakkında elimizde kesin bilgiler bulunmamakla birlikte, onların ulusal kimlikleri, kendi ülkelerindeki dinleri ve Amerika'da kilise üyeliğinin değişen demografik yapısına dair bilgilerimiz, yeni göçmenlerin büyük çoğunluğunun Hıristiyan olduğunu göstermektedir. Meksika, Portoriko, Dominik Cumhuriyeti, Küba, Haiti, El Salvador ve Guetamala'dan gelenlerin çoğu Hıristiyan'dır. Asya kökenli en büyük ikinci grup olan Filipinlilerin de büyük bölümü Hıristiyan'dır. Hıristiyanlık Kore, Vietnam ve Hindistan'da bir azınlık dini olduğu halde bu ülkelerden gelen Hıristiyanlar seçkin kişilerdir. (Chai 1998; Hurrh ve Kim 1990; Warner 2000). Göçmenler Amerika'da yeniden Hıristiyanlaşmaktan ziyade, Amerikan Hıristiyanlığını Avrupalılaştırdılar. (Busto 1996; Maffy Kipp 1997; Warner 1998; F. Yang 1999a). Dahası, Maffy-Kipp (1997) 'in iddia ettiği gibi, "Asyalıların Hıristiyan ve Latinlerin Protestan olma hızı, bizi gizemli doğu ile karşılaşan ve onu yenen "batılı" bir gelenek olarak Hıristiyanlık kavramını yeniden düşünmeye zorlamaktadır." (s. 127). Bundan dolayı, son 30 yıl içerisinde göçmenler sadece "yeni ve yabancı" birçok dini Amerika'ya getirmekle kalmamışlar aynı zamanda Amerikan Hıristiyanlığının çehresini de değiştirmişlerdir.

3 Yeni göçmenlerin dini kuruluşlarının yanı sıra üyelerinin sayılarını tam olarak tespit etmenin zorlukları hakkında bkz. Numrich (2000)

Bu araştırmada kullandığımız bilgiler büyük oranda Houston Teksas'ta yürütülen Din, milliyet ve Yeni Göçmenler Araştırma Projesi (RENIR) 'den alınmıştır. Etnografik saha araştırması, Houston merkezde 13 göçmen dini kuruluş üzerinde 1997 bahar ile 1998 yaz ayları arasında bir araştırmacılar grubu tarafından gerçekleştirilmiştir. Her aşamada karşılaştırılabilir veriler elde etmek amacıyla yaygın gözlem tutanakları ve mülakat kayıtları kullanılmıştır (bunlar istenildiği zaman yazarlardan temin edilebilir<sup>4</sup>). Mülakatlar kilise mensubu ve kilise dışından dini liderler, yeni göçmenler, yerleşik sakinler ve gençlerle yapılmıştır. Katılanların yaşları, Birleşik Devletlerde ikamet süreleri, cemaate üyelik süresi, cinsiyet, sosyal sınıf ve cemaatin hizmetlerine ve faaliyetlerine katılma derecesine yer verilmiştir. Örneklemeye aldığımız 13 cemaat içerisinde; bir Rum Ortodoks Kilisesi; bir Hindu tapınağı; (üyelerinin büyük çoğunluğu Pakistanlı olan) bir Zerdüştlük merkezi; (biri Vietnamlı diğeri Çinli) iki Budist tapınağı; (üyelerinin çoğunluğu Hindistan ve Pakistanlı) bir Müslüman camii; (biri büyük çoğunluğu Meksikalı, diğeri resmi olarak kurumlaşmış yedi ulusal gruptan oluşan) iki roma Katolik kilisesi ve (biri kırk-dokuz ayrı milletten oluşan, biri Arjantinlilerin, biri Meksikalıların ağırlıkta olduğu, biri bütünüyle Korelilerden kurulu ve diğeri tamamına yakını Çinli) beş Protestan kilisesi vardır. Ayrıca yazarlardan yaşça büyük olanı Washington Çin Hıristiyan Kilisesinde birkaç yıl araştırmalar yapmış, Çin Budist tapınağına ve diğer metropol bölgelerdeki Hıristiyan kiliselerine gözlemci olarak katılmıştır. Bu veri kaynaklarının yanı sıra, ülkenin ve dünyanın değişik yerlerinde göçmen dinler üzerine basılmış çalışmaları bulunan bilim adamlarının ulaştığı sonuçlardan da yararlanılmıştır.

### ÇAĞDAŞ GÖÇMENLER: MARJİNALLER VE MERKEZDEKİLER

Birleşik Devletlerde göçmenler birkaç açıdan marjinalleşmiştir: marjinalliğin bazı şekilleri bütün göçmenler arasında yaygındır. Diğerleri ise, 1960 sonrası göçmenlerin ayırt edici özelliğidir. Öncelikle göçmenler

4 Metodolojinin bütünü hakkında bkz. Ebaugh ve Chafetz (2000a). Büyük oranda kasetlere kaydedilen mülakatlar araştırma takımının üyeleri (yazarlar da dahil) tarafından gerçekleştirilmiştir.



ana vatanlarına ve geleneklerine göre azınlık durumuna düşmüşlerdir. Bazı durumlarda dini ve kültürel sistemlerinin ritüel ve organizasyon merkezinden uzaklaşmışlardır. (Ebaugh ve Chafetz 2000a; Sarna 1998; Yang ve Ebaugh yakında çıkacak). İkincisi, göçmenler misafir ülkenin kültürel sistemi karşısında misafir, yabancı, yeni gelen ve hatta bazen davetsiz misafir olarak görülmüşlerdir Üçüncüsü, Birleşik Devletlerde çağdaş göçmenlerin bir bölümü (Afrikalılar, Asyalılar, Mestizo ispanyollar) ırklar hiyerarşisi üzerine kurulu Amerikan toplumunda ırki azınlık durumundadır (Foner 1987; Omi ve Winant 1994). Dördüncüsü, birçok yeni göçmen büyük çoğunluğu Hıristiyan olan Amerikan toplumuna alışılmadık ve çoğu zaman yabancı gelen dinleriyle birlikte gelmiştir. (Örneğin, Budizm, Hinduizm, İslam, Sihizm, Yoruba). Beşincisi, göçmenler Amerika'da sadece ırki ve dini azınlık durumuna düşmemişler, aynı zamanda onların geldikleri ülkeler de (üçüncü dünya ülkeleri) genellikle Modern Dünya Sisteminin dışında kalmıştır. (Wallerstein 1979). Ayrıca, bu ülkeler, sömürgecilik ve sömürge sonrası iç savaşlar, siyasi belirsizlik, ekonomik krizler, insani felaketler ve yetmişmiş insanlarını "beyin göçü" ile kaybetmenin sıkıntısını fazlasıyla çekmiştir. Bu ülkelerde modernleşme süreci, kendilerinin başlatıp sürdürmediği, bilakis gelişmiş ülkeler tarafından onlara dayatılan ve çoğunlukla batılılaşma ya da amerikanlaşma ile eşanlamlı veya kısmen aynı anlama gelen bir süreçtir. Özetle, sosyal, siyasi, ekonomik, dini ve kültürel marjinalleşme her geçen gün buralarda yaşayan halkların tecrübesinin bir parçası olmaktadır. Ayrıca, ırki ve dini marjinalleşme Amerika'ya gelen göçmenlerin yaşamına başka bir sıkıntı eklemektedir.

Diğer taraftan Birleşik Devletlere gelen göçmenler modern dünya sisteminin cazibe merkezine gelmişlerdir. İkinci Dünya Savaşından beri Amerika, eşsiz maddi zenginliği, ileri teknolojisi, gelişmiş sosyal kurumları, askeri gücü ve uluslar arası politikadaki etkisiyle dünyanın en zengin ülkesi olarak görülmektedir. Amerikanın zenginliklerinden yararlanan göçmenler, kendi toplulukları üzerinde sırasıyla, ekonomik, siyasi, sosyal, kültürel ve dini nüfuzlarını kullanabilirler. (Basch, Glick-Schiller ve Blanch 1994; Kearney 1995; Schiller 1999; M. Smith ve Guarinzo 1998).

Ayrıca, Birleşik Devletler Göç Kanunlarının seçiciliği sayesinde 1965'ten bu tarafa gelen çağdaş göçmen nüfusun büyük bölümü son derece eğitilmiş uzmanlar, siyasi mülteciler ve kendi ülkelerinin seçkinleri arasında yer alan sürgün entellektüellerden oluşmaktadır. (Portes ve Rumbaut 1996). Dola-

yısıyla, bu göçmenlerin ekonomik kaynaklarının yanında sosyal, siyasi ve kültürel kaynakları da vardır. Esasen onlar sadece kendi ülkelerinin değil, aynı zamanda Amerikan toplumunun ve tüm dünyanın en eğitilmiş, en çalışkan ve en yaratıcı insanları arasında yer almaktadır. Birleşik Devletler üniversite veya üniversite sonrası eğitimi almış kişi sayısı bakımından pek çok ülkeden daha yüksek bir orana sahip iken, bu konuda çoğu etnik göçmen grubun yakaladığı seviye Amerika doğumlu beyaz ve siyahlardan daha yüksektir (Portes ve Rumbaut 1996; Rumbaut 1997). Yetenekli göçmen işçiler çoğu zaman teknolojik gelişmenin öncüleri olup, büyük şirketler tarafından aranan kişilerdir. Üstelik, çağdaş göçmenler kültürel çoğulculuğun günlük hayatın bir parçası olduğu metropollerde yoğunlaşmıştır. Ayrıca, onların kendi ülkeleriyle ileri iletişim ve nakil araçları tarafından kolaylaştırılan ve ulusal sınırları aşan bağlantıları ve maddi zenginlikleri ciddi bir globalleşme eğilimidir. (Kearney 1995; Laguerre 1998; Ong ve Nonini 1997; Schiller 1999; Skeldon 1994).

Özetle, dünya düzeninin cazibe merkezinin gücü ve nüfuzu, yeni göçmenlerin somut ve soyut kaynakları ve içinde yaşadıkları çoğulcu Amerikan toplumunun sosyal ve kültürel tecrübeleri, çağdaş göçmenlerin global dini sistemlere tesir etmeleri için gerekli koşulları sağlayan güçlerdir. Göçmen dini topluluklarda bu koşullar, cemaatçi yapıyı benimseme, teolojik temellere geri dönüş ve diğer halkları da dahil etmek için genişletilen üyelik kapsamından oluşan üç genel değişim temayülü tarafından güçlendirilmektedir.

## 1. CEMAATÇİ YAPIYI BENİMSEME

Çağdaş göçmen dinler, cemaatçi formu iki konuda benimsemektedir: teşkilat yapısı ve ibadet şekli. Amerikalıların yaklaşık %60'ı kendini Protestan olarak tanımladığına göre bu süreçlerden her biri Amerikan Protestanlığının yapısını ortaya koymaktadır. (Kosmin ve Lachman 1993; Roof ve McKinney 1987). Ayrıca, Protestan modeli kabul etme, kurumsal asimilasyon ya da Amerikanlaştırmanın bir şeklidir.

### 1. a. CEMAATÇİ YAPI

Ana vatanlarındaki dini kuruluşların aksine, Birleşik Devletlerde göçmenler ibadet yerlerini kurarken Amerikalı Protestan cemaatlerin modeli-ne göre onları yapılandırma eğilimindedirler. Warner (1994; 54) buna,

gönüllülerin oluşturduğu bir topluluk olarak Protestan cemaat geleneğinin reforme edilerek örnek alınması anlamına gelen "de facto cemaatçilik" adını vermektedir. Warner (1994; 73) "cemaatçi zihniyetin yazısız bir kural olarak Amerikan dini hayatında muazzam pratik güce sahip olduğunu" öne sürmektedir. Cemaatçilik, özellikle, Yahudi - Hıristiyan geleneğinden olmayan birçok dine yabancıdır. Bununla birlikte, de facto cemaatçiliği geliştiren sadece Hıristiyan göçmen kiliseler değildir. Bunlar arasında pek çok Hıristiyan olmayan dini topluluk da vardır. (Banston ve Zhou 2000; Beyer 1998; Numrich 1996; Wind ve Lewis 1994). Mezhep hiyerarşilerinin aksine cemaatçilik, dini görevlere üyelerinin gönüllü katılımı, yatay merkezli ve çeşitli dini fonksiyonları olan bir topluluğu içine alan bir yapı olarak yerli toplum üzerinde odaklanır. (Ebaugh ve Chafetz 2000c; Warner 1994)

### 1. b. GÖNÜLLÜ ÜYELİK

Yeni göçmenlerin kendi ülkelerinde insanlar, ulus ya da etnik grup mensuplarının sahip olduğu geleneğin içinde bulunan bir dinde dünyaya gelirler. Oysa Amerika'da belirli veya herhangi bir dini kabul etme hususunda daha az sosyal baskı vardır. Bireyin geleneksel dininin alternatifleri hem çoktur hem de bunlar kolaylıkla kabul edilebilir. Sonuçta bir dini gruba katılma (ya da gruptan ayrılma) daha bilinçli, bireysel bir tercihtir. Ayrıca bu, çağdaş Amerikan dininin ayırt edici özelliği olan "yeni gönüllülüğün" de bir parçasıdır. (Roof ve McKinney 1987). Örneğin, Budizm, Çin ve Vietnam'ın büyük geleneksel dinidir ve bu kültürler üzerinde uzun yıllar geniş nüfuz sahibi olmuştur. Budizm, başka ülkelerde de yayılmış ve bazen "sahipsiz" kalmıştır. (C. Yang[1961] 1967). Dolayısıyla, nabız yoklama ya da araştırma sorularına cevap veren bir çok Çinli ve Vietnamlı göçmen, dini tercih olarak Budizm'i seçmiştir. (Dart 1997). Fakat, Birleşik Devletlerde Budizm silik bir azınlık dini, "yeni bir dini hareket" ya da "mezhep" olarak varlığını sürdürmektedir. (Numrich 1996; Prebish ve Tanaka 1999). Budizm'i denemek isteyen göçmenler, bir Budist tapınağa ya da Budist gruba katılmak için çaba sarf etmek zorundadır. (Huynh 2000; F. Yang 2000). Müslüman ve Hindu göçmenler, bu konuda, aynı şekilde tepki göstermektedir. Bir Müslüman göçmen şöyle demiştir:

Şehir kuralları dolayısıyla ezan, buralarda hoparlörle okunamıyor. Ancak, Müslüman ülkelerde onu şehrin tüm caddelerinde işitebilirsiniz.

Caddede yürürken ezanı duyduğunuzda aklınıza her defasında ibadet gelir. Fakat buralarda her ne yapmak isterseniz kendiniz zaman bulmalısınız.<sup>5</sup>

Kendisiyle görüştüğümüz pek çok göçmen işyerinde veya mahallesinde çok sayıda farklı insanla bir arada yaşamak zorunda olduğunu vurgulamıştır. Oysa, cami ya da mabet, bu insanların rahatlıkla bir araya gelerek istediklerini yapabilecekleri münzevi bir mekandır. Bu sebeple onlar, cami ya da mabede devam etmek için çaba sarf ederler.

Kurumsal olarak dini cemaat, "üyelerinden sanki hepsi aynı kabilenin bir parçasıymışçasına sadakatle kendine bağlanmalarını beklememeli, onları aktif bir şekilde bir arada tutmaya çalışmalıdır." (Warner 1994; 63). Bütün göçmen dini kuruluşlar-Hıristiyanların yanı sıra; Budist, Hindu, Zerdüş ve Müslüman olanlar-göçmen üyeleri kendilerine çekmek için çeşitli program ve faaliyetler geliştirdiler. İşte bu amaçla, Houston'da bulunan Budist Hsi Nan Tapınağı<sup>6</sup> eski ücre yerinden ayrılarak güneybatı Houston'da yaşayan Çin göçmen topluluğunun merkezine yeni bir tapınak inşa etti. Günümüzde bu tapınak yerel Çin gazeteleri vasıtasıyla ve İnternet üzerinden ilkelerini ve özel faaliyetlerini geniş bir şekilde duyurmaktadır. Tapınak, isteyen herkesin katılımına açık olduğu halde, rahipler ve mabet dışından liderler sürekli olarak halkı kendilerine katılmaya çağırmakta, onların katılımını ve bağlılığını arttırmak için programlar düzenlemektedir. Onlar bu tür faaliyetleri, çoğulcu sosyal ortamda yaşayan Budist grupların yanı sıra, diğer din mensuplarıyla da rekabet etme gayesiyle gerçekleştirmektedir.

Latin Amerika'da gittikçe artan Protestanlaştırma faaliyetleri Katolik ve (özellikle Evangelist) İspanyol göçmenlerden oluşan Protestan kiliseler arasındaki rekabetle Birleşik Devletlere de taşındı. Araştırmalarımız sırasında gördük ki, Arjantin Evangelist Protestan Kilisesi, Houston'a geldiğinde Katolisizmden ayrılan, pek çok üyeye sahipti. Bu ayrılıştta, şehirde özel olarak bir Arjantin Katolik kilisesinin yokluğunun yanı sıra, kısmen, Protestan kilisesinin Arjantinli üyelerinin geniş bir cemaat oluşturması etkili olmuştu. Ayrıca, Houston'un en eski mahallesinde bulunan Meksikalı göçmen Katolik kilisesi papazları sürekli olarak civarda hızla yayılan Evan-

5 Bu makalede adı geçen dini toplulukların üyelerinden yapılan birkaç alıntı. Bu alıntılar RENIR mülakatları ve site kayıtlarından alınmıştır.

6 RENIR projesinde yer alan göçmen dini gruplara müstear isimler verilmiştir.

gelist Protestan kiliselerinin oluşturduğu tehditten yakınıyordu. Bazı kilise üyelerinin kiliselerinden ayrılarak başka kiliselere katılması, diğer bazılarının ise, her iki kiliseye birlikte devam etmesi, İspanyol Katoliklerin zamanla Protestan olmalarından korkan Katolik papazlarını tehdit eden bir hareket olarak görülmelidir. Bu mahallede üyeler arası rekabet dini piyasanın temel problemi haline gelmiştir. (Finke ve Stark 1992; Iannacone 1991). Gerek Hristiyan ve gerekse Hristiyan olmayan cemaatlerin göçmen dini liderleri, çağdaş göçmenlerin mabede ya da kiliseye gelmelerini beklemektense onlara el uzatmaları gerektiğinin farkına varmışlardır. Bir çok lider, göçmenleri, özellikle de gençleri, diğer dinlere kaptırmaktan korkmaktadır.

### 1. c. CEMAAT DIŞI LİDERLİK

Pek çok Budist, Yahudi ve Hristiyan toplulukta, cemaat mensubu olmayan inananlar, mabet ve camilerde lider olamazlar. Geleneksel olarak (Kore ve Çin gibi) bazı Asya ülkelerinde Budizm, tapınak üyesi olmayan yolcu ya da manevi müşteriler hariç, rahip ve rahibelerin tapınaklarda ve çoğunlukla ıssız dağlardaki manastırlarda yaşadığı, manastır merkezli bir dindir. Bir çok ülkede mabet dışında kalan Budistler, belirli bir tapınağa üye olamadıkları halde, birden fazla tapınağın sürekli müşterisi olabilirler. Fakat, Birleşik Devletlerde çok sayıda göçmen Budist grup, yıllık aidata dayalı bir üyelik sistemi geliştirdi. Örneğın Çinli Budist Hsi Nan Tapınağı, geleneksel Çin Budizm'ine benzeyen bir yapılanma başlattı. 1979 yılında Houston'a gelen bir rahip şehrin dışında bir ev satın alarak Çinli Budistleri etrafında toplamaya başladı. Ayrıca, kar amacı gütmeyen bir dini kuruluş olarak hükümet kayıtlarına geçmek amacıyla, rahip ve önde gelen sekiz arkadaşı, bir mütevelli heyeti oluşturdu. Üç yıl sonra tapınağa üye olarak kayıtlı her bir kişi ya da ailenin yıllık 10 dolar ödemesini öngören bir üyelik sistemi hayata geçirildi. Ardından, 1990 yılında, Çin göçmen cemaatinin merkezine bir tapınak inşa edildi. Tapınağın üyeleri kısa sürede birkaç yüz kişiye ulaştı. 1990'ların ortalarına gelinceye kadar bu tapınak "Dharma Muhafızları" (*hu fa weiyuan*) adlı seçkin üyelerin katılımıyla kurumsal yapısını daha da genişletti. Bu üyeler düzenli olarak aidatlarını ödedikleri bilinen, oy kullanma yetkisine sahip ve mütevelli heyeti seçiminde aday gösterilecek kişilerdi. Üç rahip mütevelli heyetinin sürekli üyesi olduğu halde, tapınak dışından on sekiz kişi seçkin üyeler arasından ve yine onlar tarafından seçiliyordu. Mütevelli heyeti tapınak işlerinin karar organıydı.

Çünkü sürekli üyeler rahiplerden oluşuyordu. Dolayısıyla tapınağın idari yapılanması rahip merkezliliğini sürdürüyordu. Ne var ki, yönetime ve karar mekanizmasına tapınak dışından şahısların katılımı sağlandı ve bunların sayısı zamanla arttırıldı. İşlerin paylaşımı ve her bir yönetici bölümün görevi yazılı olarak belirlendi. Kanunlar ve bir yazılı anayasa ile yasal işlemler tamamlandı. Aslında bütün bu yapılanlarla tapınağın mülkiyeti rahiplerden alınıp kilise dışından kişilere devredilmiş oluyordu.

Benzer bir şekilde, bir çok göçmen Hindu tapınağı, Müslüman camisi ve diğer dini cemaatler zamanla bir tür üyelik sistemi geliştirerek karar mekanizmasına cemaat dışından katılım oranını yükselttiler. Esasen, pek çok göçmen dini kuruluş, cemaat üyesi olmayan kişilerce kurulmuştur. Göç mevzuatı yüzünden din görevlisi göçmenler (papazlar, rahipler, rahibeler vs.), çoğunlukla Amerika'ya yerleşik göçmen cemaatinin işçisi olarak gelirler. Cemaat dışından kişilerin ağırlıkta olduğu bir cemaat yapısı oluşturma gayesiyle gerçekleştirilen bu değişimler, kısmen federal ya da yerel hükümetin mevzuatına, kısmen de Amerikan toplumunun sosyal ve kültürel normlarına uygun hale getirilmiştir. Bazı göçmenler, özellikle papazlar, söz konusu değişimlere dini geleneklerinden dolayı karşı çıkarlar. Bununla birlikte, Amerikan yasaları ve demokratik normlar, bu tür değişiklikleri destekleyen güçleri önemsemiyor gibi görünmektedir.

Amerika'daki göçmen Hıristiyan kiliseleri de, kendi ülkelerindeki kiliselerle kıyaslandığında, çok daha yüksek oranda, kilise mensubu olmayan kişilerce idare edilmektedir. (Alexander 1987; Buczek 1991). Örneğin, üyelerinin %95'i Rum ve Rum-Amerikalılardan oluşan Houston Rum Ortodoks kilisesi, kilisenin itibar ettiği seçilmiş üyelere oluşan bir genel komisyonla birlikte, bir papaz ve kilise konsili tarafından ortaklaşa yönetilmektedir. Oysa, Yunanistan'da papazlar, çoğu zaman, en yüksek teşrii yetkisini ellerinde tutarlar.

### 1. d. HİZMETLERİN GENİŞLETİLMESİ

Cemaatçi yapıyı benimsemenin bir diğer karakteristiği, üyelere sunulan hizmet türlerinin genişletilmesidir. Göçmen cemaatler artık sadece dini tapınma yerleri değildir. Onlar, dini ve seküler dersler, sosyal hizmetlerin sunumu, eğlence merkezleri, oy verme ve vatandaşlık dersleri gibi medeni görevler için oluşturulan sosyal mekanlar da dahil, çeşitli görevleri üzerine almıştır. Houston Arjantin Kilisesi, kısa bir süre önce göçmenlerin ağırlık-

ta olduğu bir bölgede bizzat göçmenlerce yapılan yeni bir binayı hizmete açtı. Binanın büyük merkez kompleksi, sınıflar, bir yüzme havuzu, futbol ve basketbol sahaları ile Arjantin'e özgü barbekülü bir parkı içine alıyordu. Cemaat, gerçekte Evangelist Hıristiyan Kilisesi olan adını, bir ibadet ve dini hizmetler mekanı olmasının yanı sıra, sayısız sosyal programlar sunan kilisenin, değişen yeni misyonuna uygun olarak, Aile Hizmetleri Merkezi-ne dönüştürdü.

Geleneksel olarak pek çok dinde asıl dini mekan, sadece dini amaçlar için tasarlanmıştır. Örneğin, Geleneksel olarak, Müslümanlıkta cami, toplu yapılan ibadetler; bir Hindu tapınağı ise, bireysel tapınmalar içindir. Ancak, Birleşik Devletlerde bu dini merkezlerin görevleri çeşitlendirilmiştir. Amerika'ya özgü Hıristiyan kiliseleri, Budist ve Hindu tapınakları, Müslüman camileri ve Zerdüştlük merkezleri eskiden sadece birer ibadet ve ayin merkezi iken, bugün, göçmenlerin düğün ve cenaze törenlerinin yapıldığı, ailelerin danışmanlık hizmeti aldığı, yoksullara sosyal hizmetlerin sunulduğu, kültürel faaliyetler v. s. 'in düzenlendiği cemaat merkezleri haline gelmiştir. (Ebaugh ve Chafetz 2000c). Vietnam ve Çin'de, Budistler genellikle, düğünlerini evde ya da lokantada yaparlar ama asla bir tapınakta yapmazlar. Çünkü; tapınak, ölülerin saygıyla anılacağı ve insanlara dünyevi isteklerden kurtulma yollarının öğretilceği bir mekan olarak görülür. Halbuki, Amerika'da Budizm, dünya hayatına daha olumlu yaklaşır. Bu metnin yazarlarından yaşça büyük olanı, Şikago'da bir tapınakta, bir rahibin yönettiği ve evlenenleri kutsadığı bir "Budist Düğünü"nü gözlemlemiştir. Tapınak kayıtlarına göre, Houston Hsi Nan Tapınağı başka düğünler de düzenlemiş ve bunları yenilikçi faaliyetler olarak kaydetmiştir. Hatta bazı aileler baş rahibi yeni doğan çocuklarını kutsaması için evlerine bile getirmiştir. Araştırmamıza katılan Budistlerin çoğu, bu "Amerikanlaştırılmış"pratiklerin kendi geleneksel toplumlarında tasavvur bile edilemeyeceğini ifade etmiştir.

Hıristiyan kiliseler, köklü bir sosyal hizmet geleneğine sahip olduğu halde, Budist ve Hindu tapınağı, Müslüman camii ve Zerdüştlük merkezi liderleri, hayır işleri ve refah programı düzenlemeyi ve ruhani okullar kurmayı yeni öğrenmektedir. Ayrıca, göçmen cemaatler bütün bunlara, çocuklara ve yetişkinlere yönelik Pazar okulu dersleri ile Hıristiyan tarzı dini eğitim vermeyi de dahil etmektedir. Örneğin, bazı Budistler, yetişkinler ve gençler için sutra dersleri; Zerdüştlük ise, Protestan çalışma gruplarını model alarak gatha dersleri düzenlemektedir.

## 1. e. TEŞKİLAT BAĞLANTILARI

Bazı göçmen cemaatler, yerel teşkilatlanmada de facto ya da de jure cemaatçiliği benimsediğinde, Protestan mezheplerine benzeyen bölgesel, ulusal ve uluslar arası ağlar ve teşkilat yapıları da geliştirmektedir. Ortak gelenek ve öğretiyi paylaşan yerel cemaatlerin teşkilatlanmasında genellikle bir Amerikan formu olarak görülen mezhepçilik, üye cemaatleri düzenleyip denetleyen geniş çaplı bir organizasyondur. (Niebuhr 1929). Göçmen dini topluluklar arasında, Tayvan'dan gelen Fo Kuang Shan ( (Buda'nın Aydınlık Dağı), 1967'de karizmatik rahip Hsing Yun tarafından kurulan bir Budist manastır cemaatidir. Cemaatin sloganı, dünyanın her tarafına Budist ideallerin yayılmasının gereğini vurgulayan, *ren jian fojiao* (dünyada Budizm ya da hümanist Budizm) 'dur. Bu cemaatin Los Angeles yakınlarında bulunan ünlü Hsi Lai tapınağı merkez olmak üzere Kuzey Amerika'nın her tarafına yayılmış pek çok şubesi ve merkezi vardır. Gerçek Buda cemaati Vajrayana veya Esoterik Budizm, 1980'lerde Tayvanlı bir göçmen tarafından Seattle'da kuruldu. Kısa sürede, Amerika ve Kanada'nın pek çok büyük yerleşim alanında şubeleri açıldı. Bazı Vietnam tapınakları, Kuzey Amerika'da, Vietnam Dünya Budist Cemaati'ni kurmuştur. Kore Bağımsız Presbiteryenler Birliği birkaç yıldır faaliyettedir. Ayrıca, Kuzey Amerika'nın her tarafına ve Orta Amerika, Avustralya ve Yeni Zelanda'ya kadar uzanan yaklaşık 30 kilisesi bulunan ve Tayvanca konuşulan bir Evangelist Farmason Kilisesi kurulmuştur. Zerdüşter, Londra'dan yönetilen ve kısa adı WZO olan bir Dünya Zerdüştlük Birliği'ne sahiptir. Ancak, WZO'ya hem kurumlar hem de bireyler üye olabilir. Bu sebeple, dünya çapında bir organizasyon olan birliğin işi bir hayli zordur. 1970'lerde, Kuzey Amerika'da Hıristiyan cemaatlerini bilinçli bir şekilde model alan bir Dünya Zerdüşter Birlikleri Federasyonu (FZANA) kuruldu. FZANA sadece, birlik üyelerine hizmet vermektedir. Bugün dünyanın başka bölgelerinde de FZANA modeli yayılmaktadır. Ayrıca, 2000 yılında ilk defa Houston Zerdüşterleri bir Dünya Zerdüştlük Kongresi (WZC) düzenlediler. FZANA modelini örnek alan WZC, dünyanın en büyük Zerdüşter birliği olmak için rekabet edecek ve muhtemelen WZO'nun yerini alacaktır. Müslüman ve Hindu göçmenler de kendilerine ait bölgesel, etnik ve uluslar arası birliklerini kurmuştur. Benzer bir şekilde, Bağımsız Çin kiliseleri gibi cemaat bağılı olmayan etnik Hıristiyan kiliseleri de, bölgesel ve ulusal birliklerini oluşturmaktadır.



## 1. f. CEMAATE ÖZGÜ RİTÜELLER

Cemaatçi modele uygun olarak dini birliklerini kuran bir çok göçmen din mensubu, genellikle Protestan kiliselerinde görülen ve cemaatçi yapıyı benimsemenin ikinci özelliği olan cemaat ritüelleri başlatmaktadır. Bu ritüeller yer, zaman, toplantı kuralları, din görevlilerinin rolü, dini eğitimin türü ve ana dilde ibadet konularında meydana gelen değişiklikleri kapsamaktadır.

## 1. g. İBADET VAKİTLERİ

Çoğu dinde, ibadet vakitleri ve dini tatiller, belirli bir zaman dizisini takip eder. Hıristiyanlıkta bu vakitler, kutsal kitap, öğreti ve geleneğe göre belirlenen haftalık ibadet ve yıllık dua dönemlerinden oluşur. Birleşik Devletlerin yanı sıra dünyanın pek çok ülkesinde haftalık ibadet, kamusal ve özel hayat ile toplumsal norm ve çalışma kurallarının bir parçası haline gelmiştir. Yılbaşı ve Paskalya, sosyal ve kültürel kutlamaların yapıldığı ulusal tatil günleridir. Hıristiyanlık dışındaki dinler, geleneksel olarak bu kutlamalara katılmaz. Ancak, Amerika'da yaşayan göçmenler, çoğunlukla bu sosyal hadiselerle uyurlar. Bu nedenle, Budistler, Hindular, Müslümanlar ve Zerdüşter gittikçe artan bir şekilde geleneksel kutsal günlerinden ziyade, Pazar günleri bir araya gelmektedirler. Bazı Budistler dini ayinlerini ay takvimine göre her ayın bir ve on beşinde yapmayı sürdürdükleri halde, üyelerinin çalışma takvimi dolayısıyla Pazar günleri daha sık toplanmaktadır. Buda'nın doğum yıldönümü kutlamaları bile, bir çok büyük Hindu tanrısının doğum yıldönümünde olduğu gibi, en yakın hafta sonu gününde yapılır. Houston'da yaşayan Müslümanlar geleneksel Cuma ibadeti için bir araya gelmelerine rağmen, bazı camiler düzenli olarak Pazar toplantıları ve Pazar okulu dersleri tertiplemektedir. Benzer bir şekilde, Houston'da oturan Zerdüşter de 1980'li yılların başından beri, çocuklara ve gençlere dini eğitim veren bir Pazar okuluna sahiptir.

## 1. h. İBADET ŞEKİLLERİ

Ayrıca, göçmen topluluklarda, ibadet şekilleri ile ilgili adetler de değişmiştir. Geleneksel Çin ve Vietnam Budizm'inde insanlar tapınakta toplu ayin yapma amacıyla buluştuğunda, çoğunlukla bağdaş kurarak yerdeki minderlerin üzerine otururlardı. Günümüzde ise, Hsi Nan tapınağı, Hıristiyan

kiliselerindeki gibi, iki sütun üzerine uzun sıralar yerleştirdi. Pazar ayını sırasında, zilni rahatlatmak amacıyla geleneksel fan-bei (bhasa) müziği yerine bir koro Protestan geleneğinden melodiler ile övücü temalar içeren ilahiler söyler. Baş papaz cemaatin karşısında özel bir yastığın üzerine oturarak toplu ayini ve ibadetleri yönetir. Ayrıca, Hıristiyan kiliselerinde verilen vaazları hatırlatan konuşmalar yapar. Vaaz verme Müslüman camisi ile Hindu ve Zerdüş tapınağında düzenlenen toplantıların da zamanla başlıca faaliyeti haline gelmiştir. Üstelik, Hıristiyan olmayan bazı cemaatler, sundukları hizmetlerde bilinçli olarak Hıristiyan cemaatleri model almaktadır. Örneğin, birkaç Hıristiyan kilisesini ziyaret eden bir Hsi Nan din adamı kısa bir süre sonra bağlı olduğu tapınağa Pazar ayını sırasında insanların oturması ve ayakta durmasına izin verecek düzenlemelerin yapılmasını ve cemaat ile din adamı arasında ayin sorumluluğunun paylaşılmasını önerdi. Eskiden, Hindu ve Zerdüş tapınaklarında bireysel tapınma ve dualar için tahsis edilmiş mekanlar vardı. Şimdilerde ise, bir çok tapınak toplu ayinler düzenlemeye başladı.

### 1. j. DİN ADAMLARININ ROLÜ

Birleşik Devletlerde yaşayan göçmen topluluklar arasında, din adamlarının rolü de değişmektedir. Geleneksel toplumda din adamı genellikle dini inançlar ve kutsal kitaplar konusunda uzmandır. Ancak Birleşik Devletlerde inançlı göçmenler, evlilik ve aile hayatı, hasta ziyareti, yolculukta olan üye ve misafirleri evinde barındırma da dahil bir çok konuda onlardan yardım talep etmektedir. Bu tür işler, Hıristiyan kiliselerinde gayet tabii bir şekilde papazların işi olarak görülür. Halbuki bu işler çoğu Budist, Hindu ve Müslüman din adamının geleneksel rolleri arasında yer almaz. Dini topluluklar cemaat özelliği kazanırken, din adamları bu hizmetleri üyelerine sunmak zorundadır.

### 1. k. İBADETLERİN DİLİ

Bir çok dindar göçmen cemaati, geleneksel dinini yeni nesillere aktarmaya çalışırken dil problemiyle karşılaşmaktadır. Oysa, göçmen kuşak kimliklerini tamamlayıcı bir unsur olarak gördükleri geleneksel dillerini, Amerika doğumlu ya da Amerika'da büyümüş ve çoğunluğu ilk ve tek dil olarak İngilizce konuşan çocuklarına aktarmak istemektedir. Mills (1997), ge-

nellikle etnik göçmen kiliselerin takip ettiği üç aşamalı bir model geliştirdi. Birinci aşamada sadece bir dil bilen göçmen kilisesi üyeleri, hem göçmenlerin hem de sonraki nesillerin ihtiyaçlarına cevap vermek için ana dilinin yanında İngilizce olarak hizmet veren ve iki dil bilen bir papaz tarafından ikinci aşamaya taşınır. Üçüncü ve son aşamada ise, yine sadece bir dilin (İngilizce) konuşulduğu ve çoğunlukla birden fazla etnik yapıdan oluşan bir kilise yer alır. Çalışmamıza katılan bütün göçmen cemaatlerin hali hazırda karşı karşıya olduğu temel açmaz, cemaatin etnik/kültürel özellikleri korunarak (büyük çoğunluğu İngilizce olarak sunulan hizmetlerin kısacasında olan) gençlerin cemaate katılımının özendirilmesi sorunudur. İkinci kuşak üyeler, göçmen kilisesinin güçlü etnik ve dini özelliği devam ettiği halde, dini vazifelerini İngilizce olarak yerine getirmektedir. (Chai 1998; F. Yang 1999b). Pek çok yeni göçmen din mensubu, resmi ibadet törenlerinde (Arapça, Sanskritçe, Alestanca, klasik Çince gibi) kendi kutsal dilini kullanmakla suçlanırken, onlar gittikçe artan bir şekilde kutsal kitaplarını İngilizce'ye tercüme etmekte; İngilizce olarak yapılan vaaz ve ibadetlerin yanı sıra gençlere dinlerini İngilizce aracılığıyla öğretmektedir. İngilizce konuşan ikinci neslin meydan okumalarına ilaveten, bazı Çin, Hindu ve Müslüman topluluklarında yer alan göçmenler, farklı ülkelerden gelmiş olup birbirinden çok farklı dilleri konuşur. Bu nedenle İngilizce, aralarında tek ortak dildir. Dolayısıyla, iletişim kurma ihtiyacı gibi pratik zorunluluklar nedeniyle İngilizce, bu türden topluluklar arasında hızla yayılmaktadır. (Ebaugh ve Chafetz 2000b). Tarihsel olarak, ana dilini konuşma, Protestanların Roma Katolik Kilisesinden kopmasının ortaya çıkardığı önemli değişimlerden biriydi. Bugün ise, Amerika'da yaşayan göçmen dinler bu konuda aynı renge bürünmektedir.

## 2. YENİDEN TEOLOJİK TEMELLERE DÖNÜŞ

Göçmen dini topluluklarda cemaatçi yapıyı benimseme, teolojik temellere yeniden dönüş süreciyle aynı zamanda gerçekleşir. Yukarıda tartışılan kurumsal değişiklikler, teolojik gerekçelere ihtiyaç duyar. Bir din içerisindeki farklı alt gelenekler ve etnik gruplar, göçmenleri, kendi inanç ve pratiklerinin benzer ve farklı yönleri üzerinde düşünmeye sevk eder. Ayrıca, Amerikan toplumunun dini ve kültürel çoğulculuğu, göçmenleri, dini farklılıklarını sürdürebilmek için teolojik temellere dönmeye zorlamaktadır.

Cemaatçi yapıyı benimseme, birçok ülkede rastladığımız dini uygulamalarla mukayese edildiğinde, göçmen topluluklar üzerinde köklü değişikliklere yol açmaktadır. Ancak ilginç bir şekilde pek çok göçmen dini lider, bu değişimleri, dinin temel prensiplerinden ayrılma olarak görmemekte, aksine dinin köklerine ya da sahih ruhuna yeniden dönmeye yönelik girişimler olarak değerlendirmektedir. Bu, Rudolph ve Rudolph (1967) 'un "Geleneğin Modernleşmesi" adlı çalışmalarını hatırlatan bir süreçtir. Hindistan'ın geleneksel politik sistemini temel alan araştırmalarında Rudolph ve Rudolph, geleneksel toplum elemanlarının, modernleşme sürecini hızlandıran düşünce ve yapıları içinde barındırabileceğini iddia etmişlerdi. Onlara göre, "yeni" insanın bileşenleri "eski"ler arasında bulunabilir ve çok defa başarılı yeni liderler geleneksel akıl, yapı ve uygulamalar üzerinde gerçek bir değişim yaratabilirdi." (Rudolph ve Rudolph 1967; 23). Örneğin, Mahatma Gandhi, sükunet çağrısını haklı göstermek ve görüşlerini temellendirmek için çok sayıda klasik Hindu metnini kullanmıştı.

Müslüman göçmenlerin büyük çoğunluğuna göre, caminin sadece bir ibadet yeri iken zamanla sosyal aktivite ve eğitim-öğretim merkezi haline gelmesi, Peygamber Muhammet zamanında rastladığımız dinamik rolüne yeniden dönmesi anlamına gelir. Görüştüğümüz Müslümanlar ısrarla aynı kanaati tekrarlamıştı: Peygamber zamanındaki ilk mescitler, sadece ibadet yerleri değil, aynı zamanda okul olarak ikili, hatta insanların bir araya toplandığı mekanlar olmalarından dolayı da üçlü bir görevi yerine getiriyordu. Benzer bir şekilde, Hsi Nan Tapınağından bir rahip, geçmişte Budizm'in münzevi bir din olmadığını iddia etmiş ve bunu kanıtlamak için, Tang Dynasty'den (M. S. 618-907) klasik bir şiir aktarmıştı. Tarihi kayıtlar Budist tapınakların, o zamanlar Çin'in başkenti olan Chang-An'ın her tarafına yayılmış olduğunu göstermektedir. Sadece Ming Dynasty zamanında, (M. S. 1368-1644) Budist rahipler ve rahibeler imparatorlar tarafından (siyasi sebepler yüzünden) toplum dışına sürülmüş ve uzak dağlarda yaşamaya mecbur bırakılmıştı. Bu rahibe göre, Buda'nın kendisi inzivaya çekilip meditasyon yapmamış, faal bir toplum hayatı yaşadığını ilan etmişti. Bundan dolayı, topluma katılıp, sosyal ve kültürel görevler üstlenmek, doğal karşılanır ve yeniden dini köklere dönme arzusu olarak görülür. Aynı şekilde, Finney (1991), Zen Budizm'inin, Batıya aktarılışı sırasında, mezhebi dönüşüm geçirdiğini iddia etmektedir.

Bir dinin kendi içindeki çeşitliliği, teolojik nedenlerle birlikte dini değişimin zorlayıcı gücüdür. 1965 sonrası çeşitli ülkelerden gelen çok sayıda

göçmenle birlikte, bir dinin farklı alt gelenekleri ve etnik grupları Birleşik Devletlerde aynı şehirlere yerleşti. Bu göçmenler, kendileri ile aynı dine inanan diğer insanlar hakkında daha önceden bir şeyler okumuş ya da duymuşlardı. Ancak, Birleşik Devletlerde birbirleri ile ilk kez, kapı komşusu olduklarında karşılaştılar. Bu durum, özellikle aynı inancı paylaştığı insanlarla dayanışma içerisinde olmayı arzu eden kişiler için heyecan vericiydi (Sarna 1998). Örneğin, Budizm (büyük oranda Çin, Kore, Japonya ve Vietnam'da yayılan) Mahayana'nın alt geleneklerine ayrılmıştır. Çoğunlukla, Sri Lanka, Burma, Tayland, Kamboçya ve diğer güneydoğu Asya ülkelerinde rastlanan Theravada ve Vajrayana (genellikle Tibet Lamaizmi) bazen Mahayana geleneğinin bir kolu olarak kabul edilir. Mahayana Budizm'i içerisinde Chan (ya da Zen), Pure Land, Tian Tai ve pek çok diğer mezhep veya ekol yer alır. Görüştüğümüz Budistlerden bazısı, adı fazla duyulmadığı için, diğer etnik grup ya da geleneklere ait Budist tapınaklardan bahsetmediklerini ifade etmişti. Çin Mahayana Hsi Nan tapınağının sürekli üyeleri arasında, Burma, Hindistan, Sri Lanka, Tayland ve Vietnamlılar vardı. Muhtelif etnik tapınakların ve geleneklerin Budist liderleri, ortak faaliyetlerde bulunmak amacıyla Houston Budist Konsili'ni kurmuştu. Houston Büyük İslam Merkezi şemsiyesi altında yer alan Houston Müslüman Camileri, Arnavutluk, Bangladeş, Bosna, Mısır, Malezya, Nijerya, Pakistan, Suudi Arabistan, Suriye, Trinidad v. s. ülkelerden üyeler içermektedir. Zerdüştlük bir tür etnik din olmasına rağmen, Houston Zerdüş topluluğu, Hindistan, İran, Pakistan, Afrika, Kanada, Avustralya, Büyük Britanya ve Orta Doğudan gelen göçmenlerden oluşur. Houston Hindu Tapınağının, %50 Tamil, %30 Telugus, %15 Keralites ve yaklaşık %5'i Gujaratis, Karnatikan ve diğer Hindistanlılardan kuruludur. Ayrıca, bu göçmen dini grupların hepsi, siyah ya da beyaz olmalarına bakmaksızın Amerika doğumlu Amerikalıları üyeliğe kabul eder. Dahili çoğulculuğun olması insanları alt geleneklerde görülen ortak noktaları ve farklılıkları ortaya çıkarma sürecini gözden geçirerek, dinlerinin temel prensiplerini tespit etmek zorunda bırakmaktadır.

Farklı alt geleneklerden ve etnik zeminden insanlar arasında bir konsensüs sağlandığında, amaç, bir ortak strateji geliştirerek, dinin asıl kurucusuna, tarihi büyük liderlerine ve her iki tarafında kabul ettiği kutsal kitaplarına geri dönmektir. Örneğin, Houston Theravada Budistleri, Hsi Nan tapınağı üyesi Mahayana Budistleri ile irtibata geçtikten sonra, Theravada Bu-

distlerinin temel kabul ettiği, fakat Çinli Mahayanaların açıkça reddettiği bir Budist kutsal kitabı (Sutra) olan *za a han jing* üzerinde çalışmaya başladılar. Her iki tarafta, bu kitabın henüz Mahayana Budizmi ortaya çıkmadan önce, Budizm'in ilk dönemlerinde yazıldığı kanaatindeydi. Bugün, Houston Çin Mahayana Budistleri, Mahayana Budizm'inin Buda'dan birkaç yüzyıl sonra, Theravada Budizm'inden ayrıldığını ve sadece Buda'nın Budizmin en yüksek otoritesi olduğu kabul etmektedir. Böylece, diğer Budistlerin de temel olduğunu düşündüğü Sutralara daha fazla özen gösterilmeye başlanmış oldu. Bu durum, onların Theravada Budistlerini anlama, kabul etme ve sonuçta onlarla birlikte hareket etmelerine yardımcı oldu.

Birleşik Devletlerde yaşayan Hindular, çeşitli etnik Hindu grupların birleşmesi konusunda biraz farklı bir örnek olarak gösterilebilir. Şöyle ki; öteden beri Hindular sadece bir kurucuyu kabul etmemekte, aksine; bir takım yerel adetleri bir kenara bırakıp, klasik metinlere dönmek suretiyle Hindularını birleştirmeye çalışmaktadır. Bu, Srinivas'ın (1966) "Sanskiretizasyon" adını verdiği ve günümüz Hindistan'ında da uygulanan bir çözüm şeklidir. Amerika'da yaşayan birkaç yüz Hindu din görevlisi ve topluluk lideri, bir Dünya Hindu Konsili gerçekleştirdi. Onlar, "evrensel olarak kabul edilecek Hindu kavram ve pratiklerini" *samskar* (bir ahlaki ilke) olarak formüle etmeyi kararlaştırdılar (Vara 1998: 1). Bu, klasik köklere başvurma stratejisi, açıkça ekümenik bir anlama sahipti.

Ekümenizm, özellikle, (Suriye, Rusya, Romanya, Bulgaristan, Arnavutluk ve Ukrayna gibi)<sup>7</sup> günümüzde varlığını sürdüren birçok etnik Ortodoks kilisesinin birleşmesi taraftarı bir pan-ortodoks kilisesini destekleyen üçüncü kuşak Rum asıllı Amerikalılar arasında yaygındır. Ortak kökler, doktrinler ve ritüellere vurgu yapan Pan-Ortodoks Kilisesi taraftarları, inanlar arası birliğin yansira, Amerika'da yaşayan Doğu Ortodokslarının dini, iktisadi ve siyasi gücünü ve etkisini artırmak amacıyla Ortodoks Kili-seler Birliğinin kurulmasını savunmaktadır (Tsoukalas 2000).

Teolojik temellere dönüş, dini, kültürden arındırma girişimlerinde de görülmektedir. Arap Dünyasında bizzat İslam'ın kendisi bir kültür oluşturu-

7 Birleşik Devletlerde 11 adet Doğu Ortodoks Kilisesi vardır: Antrociyan Ortodoks Kilisesi, Rusya Ortodoks Kilisesi, Bulgaristan Ortodoks Kilisesi, Georgia Ortodoks Kilisesi, Arnavutluk Ortodoks Kilisesi, Siberyen Ortodoks Kilisesi, Amerikan Karpato-Rus Kilisesi, Ukrayna Ortodoks Kilisesi, Belarus Ortodoks Kilisesi, Romanya Ortodoks Kilisesi ve Rum Ortodoks Kilisesi (Robertson 1995).

maya çalışmıştır. Çünkü, Müslüman hayatı, günlük hayatın neredeyse bütün yönlerini içine alır. Ancak, Müslüman göçmenler bir araya geldiğinde, İslam'ın dünyanın muhtelif yerlerinde farklı kültürlere uyarlandığını ve dini olduğunu düşünerek yaptıkları şeylerin, aslında kutsal bir temele dayanmayabileceğini görmeye başlamışlardır. Örneğin, Pakistan'da insanlar başlarında bir fesle ibadet ederler. Fakat, Pakistanlı göçmenler Arapların fes giymediklerini gördüklerinde, şöyle demişlerdir:

Bunlar, İslam'ın lideri olduğunu düşündüğümüz Araplar mıdır? Nasıl oluyor da ibadet ederken fes giymiyorlar?... Yani, nasıl oldu da fes, dini bir obje olarak kabul edildi? Gerçekte o, İslami midir; yoksa kültürel midir?

İşte bu nedenle, farklı etnik ve ulusal kökenden insanlarla bir araya gelme, Müslümanları, korumaları gereken ve terk edebilecekleri şeyler için teolojik gerekçeler bulmak amacıyla, orijinal ya da gerçek İslam'a dönme-ye zorlamıştır. Bizim Houston İslam Merkezinde gördüğümüz konsensüs şuydu: Ne kadar çok Kur'an okursanız, o kadar çok bilgilenirsiniz ve herhangi bir kültürel geleneğin lehinde ya da aleyhinde daha az ön yargılı olursunuz. Kur'an ve Hadis'in, literal olarak yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesi, farklı kültürel arka plana sahip olmaktan kaynaklanan, kültürel ön yargıları ve anlaşmazlıkları en aza indirecektir. Müslüman liderler, çoğu zaman topluma şu çağırımı yapmaktadır: Kültürel İslam ile Gerçek İslam arasındaki ayrımın farkında olmalıyız.

Bir Ortodoks Rum benzer bir kanaati şöyle ifade etmiştir:

Sanırım, Ortodoks inançları ve Rum kültüründe neleri yapmamız gerektiği konusunda daha fazla bilgi sahibi olmalıyız.

Aynı kişi, Pan-Ortodoks Kilisesinin, insanların Ortodoksluğu" sadece bir kültür olarak değil bir din olarak" da benimsemelerine katkıda bulunabileceğini iddia etmiştir. Çin, Japonya ve Kore kökenli beş yazar tarafından ortaklaşa kaleme alınan *Following Jesus Without Dishonoring Your Parents* (Atalarınızı Lekelemeden İsa'nın yolundan yürümek) (Yep ve Diğerleri 1998) adlı eserde, dini, kültürden arındırma çabalarının Asya kökenli Amerikalı Protestanlar arasında yol açtığı tartışmalar gözler önüne serilmektedir.

Göçmen dini gruplarda, siyah ve beyaz ırktan Amerikalı dönmelerin bulunması da, dini, belirli bir kültürden ayırma girişimlerini teşvik etmektedir. İslam'ı seçen beyaz bir kadın özlü bir ifadeyle şunu söylemiştir:

İslam'ı öğrenmeyi, onu yaşamayı ve bir Müslüman olmayı çok arzu ediyorum. Ancak, başka bir kültür hakkında bir şeyler öğrenmeyi ve sahip

olduğum Amerikan kültürünü onunla değiştirmeyi istemiyorum. Ben sadece bu kültürün yerine İslam'ın geçmesini istiyorum.

Benzer bir şekilde, Budizmi veya Hinduizmi kültürel gelenekleri bir kenara iterek sadece bir felsefe ya da meditasyon olarak kabul eden bazı beyaz Amerikalılarla görüştük. Bu, başka tapınaklar arasında da sıkça rastladığımız bir durumdu (Numrich 1996; Prebish ve Tanaka 1999).

Harici çeşitlilik veya çağdaş çoğulculuk ise, bir dinin teolojik köklerinin araştırılmasını zorunlu kılan bir diğer ciddi sosyal baskı unsuruydu. 1965'ten sonra gelen göçmenler, çoğulculuğun kaçınılmaz bir sosyal realite olduğu ve Amerikan toplumunda bir ideoloji olarak kabul edildiği bir dönemde gelmiş oldular. Çağdaş göçmenler tipik bir şekilde büyük şehirlere ve banliyölere yerleşmiştir. Onların çoğu, başlangıçta, çoğulculuğun en görünür, en renkli ve çoğu zaman en fazla taraftar topladığı yer olan Amerikan üniversitelerine kaydolmak için gelmişti. Esasen, inanlı göçmenler, dini çoğulculuk gerçeğini kabullenmek zorunda kalmışlardı. Çoğulcu bir çevrede, sadece geleneğe yaslanan (örneğin, atalarımızın inandığı dinin izinden gitmeliyiz) diyen bir din, otoritesini, özellikle, devlet okulları ve kolejlerde okuyan gençler açısından kaybeder. Büyük ve çoğulcu bir çevrede diğer din mensuplarıyla etkileşim içerisinde olmamak neredeyse imkansızdır. Bu etkileşim, kaçınılmaz bir şekilde geleneksel yaşam tarzları ve inançlara ciddi meydan okumalar içerir. Herhangi bir dinin mutlak ve evrensel bütün hakikatleri bünyesinde topladığı iddiası, bu türden meydan okumalara verilecek yegane cevaptır. Bu tür evrensel ve mutlak iddialar sadece tek tanrılı Hıristiyanlık ve İslam dinlerinden gelmez. Budist, Hindu, Zerdüşt ve diğer din mensupları da aynı şeyi söylemektedir. Doğu dinleri genellikle tek hakikat sahibinin kendileri olduğunu ifade etmedikleri halde, inanlı göçmenler çoğunlukla dinlerinin bazı biricik inanç ve pratiklere sahip olduğu konusunda ısrarcı davranmaktadır. Ayrıca, onlar, söz konusu inanç ve pratiklerin sosyal kötülükleri ortadan kaldıracığına ve bunu başka hiçbir dinin başaramayacağına inanmaktadır.

Bununla birlikte, çoğulculuğun alelade bilgeliği, rölativizme, mutlakçıyetçiliğin reddine ya da mutlak gerçeğin ve değerlerin postmodern bir toplumda gelişeceğini söyleyenlerin aşırı tutucu iddialarına yol açar (Shibley 1996; Woodberry ve Smith 1998). Ammerman (1987), Hıristiyan fundamentalizminin, geleneğin modernlikle buluştuğu büyük banliyölerde filizlendiğine dikkat çekmiştir. Belirsiz, sürekli değişen ve çoğulcu modern dünyada yaşayan pek çok insan, kesinlik, sonsuzluk ve mutlaklığı şiddetle arzu



eder. Bu tür ihtiyaçları karşılamak için liberal teolojiler ve dini geleneği izafileştirdiği düşünülen ekümenizm, pek çok fundamentalist iddia kadar çekici görünmez (C. Smith ve Diğerleri 1998). Aynı güçler göçmen dinleri de etkisi altına almıştır. Yeniden kökenlerine dönmek amacıyla varoluşçu tecrübeler yaşayan çağdaş göçmenler, diğer Amerikalıların pek çoğundan daha fazla mutlak kesinliğe ihtiyaç duymaktadır (F. Yang 1999a).

Göçmen dinler arasında rastladığımız teolojik temellere dönme olgusunun fundamentalizm ile bazı ortak özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Belli ki, her ikisi de dinin kaynağına inmeyi, yani, gerçek ya da hayali olarak özlenen özgün kavram ve durumlara dönmeyi istemektedir. Ancak, Marty ve Appleby'nin gözlemlerine göre, fundamentalistler modern kültürü, (seküler akıl, rölativizm ve bireycilik gibi) kendilerine yönelen bir tehdit olarak değerlendirip tepki göstermektedir. Onlar hem kilise liberalizmine hem de seküler topluma savaş açmaktadır (Shibley 1996). Bu anlamda fundamentalizm, gelenekselcilikle yakından bağlantılıdır. Ancak, göçmen dinler arasında görülen dinin temellerine yeniden inme düşüncesi, özgür veya özgürleştirici fikir ve eylemler üreterek, dinin kültürel geleneğinin ve mezhep sınırlamalarının baskısından kurtulmuş özgür bireyler yaratabilir. İşte bundan dolayı, yeniden köklere dönmeyi hedefleyen Avrupa Hıristiyan Reformu, modern sosyo ekonomik sistemin itici gücü olmuştur (Weber [1904] 1958); Mahatma Gandh, sukunet çağrısını haklı göstermek ve görüşlerini temellendirmek için çok sayıda klasik Hindu metnini kullanmıştır (Rudolph ve Rudolph 1967); ve Sri Lanka'da "Protestan Budistler", Buda'nın ilk büyük bilim adamı olduğunu öne sürmüştür (Gombrich ve Obeyesekere 1988).

Ayrıca, teolojik temellere dönüş göçmenler arasında çoğunlukla, dini ekümenizm yani, bir din içerisinde yer alan farklı ideolojik, etnik ve ulusal kimliğe mensup grupları bir araya toplama süreci olarak düşünülür. İşte bu durum, şimdi göreceğimiz sosyal kapsamlılık sürecinin teolojik zeminini oluşturmaktadır.

### 3. "ÖTEKİNİ" İÇİNE ALMAK İÇİN SINIRLARI GENİŞLETME

Son günlerde, çoğunlukla alt gelenekler üzerinde uygulanan özgün büyük geleneği vurgulayarak, cemaatçi yapıyı ve teolojik değişimleri gerçek-

leştirme süreci, üyelik kapsamının genişletilmesi süreciyle birlikte yürütülmektedir. Göçmen dini topluluklar tedrici bir şekilde, üyelik sisteminde yerellikten evrenselliğe geçmektedir. Bu, Birleşik Devletlerde varlığını sürdüren göçmen dinlerde gözlemediğimiz üçüncü değişim sürecidir.

Üyelerinin niteliğine göre dinler; evrensel din, milli din ve etnik din olarak sınıflandırılabilir. Göçmen dinlerin bu üç kategorisi de üyelik sınırlarını genişletmektedir. Budizm, Hıristiyanlık ve İslamiyet, pek çok ülkeden inananlara sahip evrensel dinlerdir. Bir evrensel dinin bağlıları bütün insanlara açık olan evrensel fikirleri kabul etmelerine rağmen, "evrensellik ancak, göçmenlerin bir etnik bölgeden, etnik ve dini çoğulculuğun yaşandığı başka bir bölgeye geldiklerinde somut bir anlam kazanır" (Williams 1988: 13). Birleşik Devletlerde kozmopolit bir ortama giren Budizm ve İslamiyet, aynı dinin muhtelif alt geleneklerine mensup bireylerin yanı sıra, farklı etnik ve ulusal arka plana sahip insanları da içine almıştır. Hinduizm gibi bazı dinler, yerel adetlere göre dini pratiklerini yerine getiren birçok etnik ve bölgesel gruba ayrılmıştır. Birleşik Devletlerde Hinduizm, çeşitli Hindu geleneklerini bir araya toplayarak sınırlarını genişletmektedir (Kurien 1998; Williams 1988). Houston'da araştırmamıza katılan Hindu tapınağı gibi çok sayıda tapınağın, Hindistan'ın birçok bölgesinden üyesi vardır. Bu çoğulcu yapıyı uzlaştırmak amacıyla harekete geçen Houston tapınağı, muhtelif bölgelerden ilahları bir çatı altında toplamıştır. Böylece, tapınağa Hindistan dışından birkaç Amerikalının yanında, Hindistan'ın çeşitli eyaletlerinden insanların katılımı sağlanmıştır. Çin ve Budist tapınakları ile Müslüman camileri de, Amerika doğumlu Amerikalılar dahil, farklı etnik geçmişe sahip insanları üyeliğe kabul ederek sınırlarını genişletmiştir.

Aynı şekilde, birçok Hıristiyan göçmen kilisesi de, değişik ulusal kökenden gelen kişilere kucak açmaktadır. Örneğin, Houston'da bulunan Çin Gospel Kilisesi, köken olarak Kantonca ve Mandarince konuşan Hong Honglu ve Tayvanlı Çinlilerden oluşur. Ancak, zamanla, kapsama alanını genişletmek için aralarında Çin Ana Karası ve Güneydoğu Asya ülkeleri ile Amerika doğumlu Çinliler, Vietnamlılar, Koreliler ve Avrupa kökenli Amerikalıların da bulunduğu çok sayıda insana ulaşmaya başarmıştır. Benzer bir şekilde, daha kuşatıcı olma çabası içerisinde olan Houston Arjantin Evangelist Kilisesi de, üye olmak isteyen çok sayıda Meksikalı ve Amerikalının katılımı ile yayılışını sürdürmektedir. Daha önce Aglo-Sakson olan

birkaç kilise, kendileriyle aynı ırka mensup olmayan ve sayıları gittikçe artan civar komşularını kilise çatısı altına almak için yoğun bir çaba içerisine girmiş görünmektedir. Ayrıca, üyeleri 48 ayrı milletten 59 farklı dil konuşan ve tamamına yakını Evangelist Protestan kilisesi üyesi olan, Tarrington Güneybatı Meclisi'nin yanı sıra, Houston banliyölerinden birinin ruhani papazı olan St. Catherine'in kilise cemaati, yedi farklı etnik gruba mensup "Katolik topluluk" tan oluşmaktadır.

Warner (1993), bir yerde büyük oranda ulusal, bölgesel, dilsel, dini ya da diğer gruplaşmalar olmadığı zaman, "dayanışma gruplarının daha fazla taraftar toplayabileceğini, ancak, grup ruhunun daha cılız olacağını ifade etmektedir" (s. 1062). Bununla birlikte, üyelik kapsamının geniş tutulması, dini bağlılığın mutlaka zayıflayacağı anlamına gelmez. Bu durum çoğunlukla teolojik temellere geri dönüş süreciyle birlikte gerçekleşir. Dinin aslı ya da özü olarak inandıkları şeylere riayet eden inananlar, bugün, dinlerini çok daha iyi anladıklarını iddia ediyorlar. Amerikan toplumunun sosyal ve kültürel şartlarında, bu tür kuşatıcı dini topluluklar içerisinde varlığını sürdüren bir çok göçmen, dindarlık düzeyinin yükseldiğini, inancının saflaştığını ve bunun dinin orijinal kökleri içerisindeki sahil ruhuna dönüş anlamına geldiğini öne sürmektedir.

Sosyal kapsamlılık, daha küçük etnik dinlerde ya da Williams'ın (1988) deyiimiyle mezhepçi dinlerde bile görülmektedir. Örneğin, Zerdüştlük eskiden Farisi atalarının yolundan giden insanların inandığı bir etnik dindi. Zerdüştlük, dinlerinden asla vazgeçmezlerdi. Zerdüştlük geleneğinden olanlar, içinde doğduğu bir dinden ayrılarak başka bir dine geçen kişinin manevi olarak günahkar olduğuna ve biyolojik olarak ise, değerinin azaldığına inanırlardı. Ancak, bugün Houston Zerdüştlük Birliği, büyük kesimi uluslar arası evlilik yoluyla din değiştirenlerin dine kabul edilmesi meselesini ciddi bir şekilde tartışmaktadır. Bazı Farisi olmayan çiftler ve bu tür evliliklerden dünyaya gelen çocuklar, bütünüyle Zerdüştlük toplumunun bir üyesi olmak istiyorlar. Zerdüştlüğün kapsamını genişletmek isteyenler, diğer dinlerden ayrılarak Zerdüştlük dinine geçmeyi talep edenlerin kabul edilmesi gerektiğini savunuyorlar. Bu durumu meşrulaştırmak için ise, Zerdüştlük'ün *Gathalar*'da kayıtlı olan ve açık bir şekilde dünyanın bütün halkları arasında inancın yayılmasını isteyen ifadelerine atıfta bulunuyorlar (Rustomji 2000). Uluslar arası evliliklerin artması, Amerikan toplumunda rastlanan bir göçmen fenomeni olarak, etnik ya da mezhepçi dinleri üyelik sınırlarını genişletmeye zor-

lamaktadır. Houston'da yaklaşık 400 üyesi bulunan bir Zerdüşt topluluğu içinde, kırkı aşkın uluslar arası evlilik yapmış çift vardır. Bu nedenle, bazı geleceğin muhalefetine rağmen, eğer Zerdüştlük Amerikan toplumunda varlığını sürdürmek istiyorsa, sınırlarını genişletmek zorunda kalacaktır.

Ayrıca, hemen hemen bütün göçmen dinler, Amerikalıları kendine çekmeyi başarmıştır. Sadece, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Budizm gibi dinler değil, aynı zamanda, Sihizm, Caynizm, Zerdüştlük ve Hinduizm dinleri de, meditasyon, vejeteryanizm ya da şiddet aleyhtarlığı gibi inançları ile büyüledikleri Amerikalıları kendi saflarına katmışlardır. Batı Afrika kökenli bir din olan ve Amerika'ya Kübalı göçmenler tarafından getirilen Yoruba dini bile, Küba, Meksika, Dominik Cumhuriyeti, Porto Riko, Kolombiya, El Salvador, Panama, İtalya ve İngiltere başta olmak üzere pek çok ülkeden üyeyi bünyesinde toplamıştır. Houston'da bulunan Yoruba "evlerinin" hepsi etnik çeşitliliğe sahiptir (Ebaugh ve Curry 2000). Anlaşılan, Amerikalılar arasında din arayanların bulunması, göçmen dinlerin sınırlarını genişletmesinde önemli bir etken olmuştur. Alternatif din arayanların sayısı 1960'lı yıllardan beri hızla artmaktadır (Kosmin ve Lachman 1993).

Göçmen dinlerin, üyelerinin etnik kökenini eskisi kadar önemsemelerine yol açan ciddi itici güçlerden biri, Amerikanın belli başlı akımları arasına girmeyi istemeleridir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, [Yang ve Ebaugh (yakında yayımlanacak) ] Amerikalıları, özellikle de Beyazları bünyesinde toplama (Budizm, Hinduizm, İslam v. s. ) azınlık dinlerinin belirgin özelliğidir. Bu durum, diğer konulara yabancı olan dinin Amerikanvari görünümünü arttırmakta ve bu da, Amerikanlaşma sürecini hızlandırmaktadır. Budist, Hindu ve Müslüman mabetlerinde görüştüğümüz sonradan bu dinleri seçen birkaç beyaz Amerikalı daha büyük bir toplulukla bir araya geldiklerinde, ilginç bir şekilde, dinin sözcüsü olarak görevlendiriliyordu.

Geleneksel sınırların dışında kalanların sınırların içine alınmasına yol açan itici güçlerden biri de, göçmenler arasında olduğu gibi kendi ülkelelerinde de dini canlanmanın sağlanması amacıyla dinin yasallaştırılmasıdır. Çinli Budistlerden zaman zaman şu tür ifadeler duyarsınız: Amerikalılar bile Budist oluyor, hal böyle iken, neden biz Çinliler kendi Budist geleneğimizin kıymetini bilmiyoruz? Williams (1988), Hare Krishna'nın Hindistan'da gerçekleştirdiği bir çalışmadan şu satırları aktarmaktadır: Asyalılar sadece batılı hayranlarının dinlerini değiştirmeleri ile övünmemiş, aynı

zamanda, bu olay onların kendi dini inanç ve değerlerine olan güvenlerini arttırmış ve sonuçta durumlarını meşrulaştırmıştır.

#### 4. DÜNYA ÇAPINDA DİNİ SİSTEMLERİN DOĞURDUĞU SONUÇLAR

Göçmen dinlerde rastladığımız, cemaatçi yapılara, teolojik temellere ve daha geniş sosyal sınırlara ulaşmayı hedefleyen hareketler, göçmen toplumların pek çoğunda görülmektedir.<sup>8</sup> Kesinlikle bu değişimler, bir Amerikanlaşma olarak görülmelidir. Çünkü, onlar Birleşik Devletlerde ve Amerika koşullarında, yasal düzenlemelere, sosyal normlara ve kültürel uygulamalara cevap olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca, onlar Amerikanlaşmadan daha fazla şeyi temsil etmektedir: Bu tür değişimler dünyanın başka yerlerinde de vuku bulmaktadır. Ancak, Amerikan toplumunda yaşananlar, göçmen dini topluluklara global dini sistemlerinin gücünü kullanma imkanı vermiştir.

İlk olarak, yukarıda anlatılan değişimlerin çoğu, göçmenler Birleşik Devletlere gelmeden önce de pek çok bölgede gerçekleşmekteydi (Beyer 1998; Bouma ve Singleton 2000; Gombrich ve Obeyesekere 1988; McLellan 1999; Rudolph ve Piscatori 1997). Örneğin, 1920'lerde Çinli Budistler Hıristiyan teşkilat yapısı ve sosyal refah programlarını Çin'de uygulamaya başlamışlardı. Reverend Tai-Xu (1889-1947) Budist kurumsal modernliğini ilk savunan kişiydi (Welch 1968). O, Çin'de bulunan Hıristiyan misyonerlerle diyalog kurarak, Avrupa ve Amerika'yı ziyaret etti. Hıristiyan stilini örnek alarak, Budist okullar kurdu. Mahkumlara yönelik din hizmetleri geliştirdi. Yardım programları düzenledi. Modern bilimleri tahsil etti v. s. 1960'lardan beri, teolojik temellere geri dönüş süreci ile birlikte yürütülen bu tür modernleşme çabaları, Tayvan'da tam kadro uygulanarak, Fo Kuang Shan (Buda Aydınlik Dağı) Sistemi ve Tzu Chi Hayırseverler Derneğine örnek oldu. Budistlerin bu tür yenilikleri, Amerikanlaşma veya Hıristiyanlaşma olarak değil, modern toplumun tasfiye ettiği dini yeniden yapılandırmak için modern sosyal ortamlarla uzlaştırma, yani, modernleşme olarak görmeleri dikkat çekicidir.

8 Göçmen dinlerin muazzam çeşitliliği, farklı sosyal ve kültürel geçmişleri ve Amerikan toplumunda muhtelif coğrafi ve sosyal mevkileri işgal etmeleri dolayısıyla, bazı göçmen dini gruplar, bu değişimlere direnmiş olabilirler. Ancak, biz bunun çok seyrek gerçekleştiğini düşünüyoruz.

İkinci olarak, Birleşik Devletlerde ortaya çıkan bu değişimler, modernleşme sürecini yaşayan Üçüncü Dünya ülkeleri de dahil, dünyanın muhtelif bölgelerine taşınabilir. Göçmen toplulukların maruz kaldığı dini ve kültürel dönüşümlerin, kendi ülkelerine yansıyan siyasi ve dini etkileri olmuştur (Kurien 2001). Araştırmamıza katılanlara göre, kendi ülkesinde yaşayan pek çok dini lider, modern ortamda dini değişimlerin sadece tesirli ve gerekli olduğunu anlamakla kalmamış, aynı zamanda, bu durumun dinin daha da saflaşmasına neden olduğunu fark etmiştir. Ayrıca, sosyal sınırların genişletilmesi olgusu da, üçüncü dünya ülkelerine taşınabilir. Global Pazar ekonomileri, ülke içine ve dışına kitleler halinde işçi göçlerini doğurmuştur (Sassen 1988). Bu göçler, dünyanın çeşitli yerlerinde etnik ve dini çoğulculuğa yol açmıştır. Örneğin, Hong Kong, pek çok dini topluluk üyesinin ve çocuklarının göçmen olarak yaşadığı uluslar arası bir şehir haline gelmiştir. Singapur, nüfusunun büyük bölümünü oluşturan Çinli, Hindistanlı ve Malezyyalılara ilaveten çok sayıda göçmen kabul etmektedir. Ayrıca, Çin'in büyük yerleşim alanlarında çalışan, gittikçe artan sayıda Güneydoğu Asyalı, Rusyalı, Avrupalı ve Amerikalı vardır. Birleşik Devletlerde olduğu gibi, çoğulcu çevre ve diğer sosyal koşullar sağlandığında, herhangi bir yerde gerçekleştirilen dini değişimler kolaylıkla dünyanın diğer bölgelerine yayılabilir. Birleşik Devletlerdeki göçmen dinler hakkında yapılan bu çalışmada görülmüştür ki, Amerika'da, her bir göçmen dini topluluk dünya çapında teşkilat merkezini kurmaktadır. Göçmen dinler, genellikle, dünyanın diğer bölgelerinde de kutsal merkezlere sahiptir. İnsanlar göç ettiğinde, dinlerinin temellerinden ya da sosyo kültürel merkezinden uzaklaşır. Ne var ki, çağdaş dünya sisteminin cazibe merkezi olan Amerika'ya gelen göçmenler, maddi servet, ileri teknoloji ve örgütsel beceri de dahil pek çok alanda zengin kaynaklara sahip olarak, dünyanın en gelişmiş toplumlarından birinde yaşarlar. Birleşik Devletlerde göçmen dini topluluklar, geldikleri ülkelere ve belki de dünyanın diğer bölgelerine tesir etmek için uygun bir pozisyona sahiptir. Örneğin, İsrail ya da Kudüs, Yahudiliğin kutsal merkezi olarak varlığını sürdürmesine rağmen, Amerika, bugün, Yahudiliğin ciddi bir teşkilat ve finans merkezi haline gelmiştir.

Yeni göçmenler arasında Zerdüştler, benzer bir örnek sergiliyordu. Şöyle ki; İran ve Hindistan'da bulunan ve deniz aşırı bir ülkeye taşınması çok zor olan kutsal Zerdüşt ateşi olmaksızın, Birleşik Devletlerin Zerdüştlüğünün merkezi olması imkansızdı. Ancak, göçmen Zerdüştler ileri teknolojileri saye-

sinde, Zerdüştlüğün tartışıldığı eşi görülmemiş toplantılar düzenleyerek dünyanın her tarafındaki Zerdüşt topluluklarla bağlantı kurmalarına imkan sağlayacak bir elektronik posta ağı kurdular. Ayrıca, kurumsal ve maddi kaynaklarını seferber eden Houston Zerdüşt Topluluğu, dünyanın her tarafında yaşayan Zerdüştlerle Amerikan Zerdüştlerinin tanışıp kaynaşması umuduyla 2000 yılında Houston'da Dünya Zerdüşt Kongresini düzenledi.

Aynı şekilde pek çok Budist mezhebi ya da tarikatı da, Birleşik Devletlerde teşkilatlar kurmaya başladı. Örneğin, Tayvan kökenli Fo Kuang Shan, Los Angeles yakınlarında Hsi Lai Tapınağını kurdu. Hsi Lai Tapınağı sadece tapınağın Kuzey Amerika'daki diğer kollarının idare merkezi olarak çalışmıyordu. Aynı zamanda o, çeşitli ülkelerde yaşayan Budistlerle temasa geçerek uluslar arası Budist etkinlikleri düzenlemek için bir karargah olarak faaliyetlerde bulunacaktı. Çünkü, bu tür faaliyetlerin diplomatik yalnızlık içerisinde bulunan Tayvan gibi bir ülkeden yürütülmesi çok daha zordu.

İlginç bir şekilde, üçüncü dünya ülkelerinde yaşayan bazı mezhep ya da tarikat grupları, Amerika'yı üyelerini ve nüfuzlarını arttırabilecekleri bir yer olarak görmektedir. Çin'de faaliyet gösteren bir Hıristiyan tarikatı, Birleşik Devletleri dünyanın cennete en yakın yeri ilan etmiştir. İsa geri döndüğünde ve sonsuza kadar göğe yükseltilmeden önce, Hıristiyanlar Amerika'da toplanacaktır. Budist temalarla kurulan yeni bir Çin dini olan Falun Gong, Çin'de hızla yayılmaya devam ederken, Kuzey Amerika ve Avustralya'da yaşayan Avrupalı çocukları (Beyazlar) karşısında azınlık durumuna düştü. Falun Gong tarikatının kurucusu Li Hongzhi, ilk dini amaçlı seyahatlerini 1990'ların ortasında Amerika ve Avustralya'ya gerçekleştirerek bir süre sonra New York'a yerleşti. Avustralya ve Amerika'da yaptığı konuşmalar, taraftarları tarafından, Çin'de tarikatın yayılmasını hızlandırmak için kullanılmaktadır. Bugün Li, New York'tan gerçekleştirdiği İnternet ve telefon bağlantıları vasıtasıyla, Çin otoritelerinin baskısına meydan okuyan taraftarları üzerindeki nüfuzunu gittikçe arttırmaktadır.

Çağdaş göçmenlerin sahip olduğu somut ve soyut kaynaklar ve çoğulcu Amerikan toplumunda yaşamının ortaya çıkardığı sosyal ve kültürel tecrübeler, dünya düzeninin cazibe merkezi olarak görülen Amerikanın nüfuzu ile birleşince, Birleşik Devletlerde yaşayan inançlı göçmenlerin, ulusal sınırların dışına taşan etkileri görülebilir. Beyer'in (1994) iddia ettiği gibi, bazı dinler kutsal merkezlerini Amerika'ya taşısalar da, Amerika onlar için bir merkez olamaz, sadece, dünya çapında çeşitli faaliyetlerini yürüttükleri

bir yer olabilir. Bu makalede tanımlanan üç süreç-cemaatçi yapıyı benimseme, teolojik temellere dönüş ve diğer insanları da içine almak için sınırları genişletme-Birleşik Devletlerde yaşayan göçmen dinlerin ayırt edici özelliğidir. Bu süreçler, göçmenlere öğretilen safiyetin sürdürülmesi girişimlerinde öncü olmak için gereken tecrübe ve kaynağı sağlamaktadır. Ayrıca, bunlar, dini sistemin teşkilatlanmasına etki ederek, mevcut kaynakların inancın yayılması amacıyla kullanılması sonucunu doğurmaktadır. Bununla birlikte, göçmen dinlerin ulusal sınırlarını aşan bağlantılarını incelemek ve Birleşik Devletlerde cereyan eden dini değişimlerin dünya çapında yol açtığı sonuçları değerlendirmek için, göçmenlerin ana vatanları ve dünyanın diğer bölgeleri hakkında yapılacak daha çok araştırmaya ihtiyacımız vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Alba, Richard D. ve Victor Nee. 1997. "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration". *International Migration Review* 31: 826-74.
- Alexander, June Granatir. 1987. *The Immigrant Church and Community: Pittsburg's Slovak Catholics and Lutherans, 1880-1915*. Pittsburg, PA: University of Pittsburg Press.
- Ammerman, Nancy T. 1987. *Bible Believers: Fundamentalists in The Modern World*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Badr, Hoda. 2000. "Al-Noor Mosque: Strength through Unity." ss. 193-227 *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* içinde, editörler: H. R. Ebaugh ve J. S. Chafetz. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Bankston, Carl L. ve Min Zhau. 2000. "De Facto Congregationalism and Socio Economic Mobility in Laotian and Vietnamese Immigrant Communities: A Study of Religious Institutions and Economic Change." *Review of Religious Research* 41: 453-70.
- Barkan, Elliot R., Rudolph Alba Vecoli ve Richard D. Zunz. 1995. "Race, Religion and Nationality in American Society: A Model of Ethnicity-From Contact to Assimilation-Comment/Reply." *Journal of American Ethnic History* 14: 38-101.
- Basch, Linda, Nina Glick-Schiller ve Cristina Szantán Blanch. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, PA: Gordon and Breach.
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London, England: Sage.
- \_\_\_\_\_. 1998. "The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion." *International Sociology* 13: 151-72.
- Bodnar, John E. 1985. *The Transplanted: A History of Immigrants in Urban America*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Bouma, Gary D. ve Andrew Singleton. 2000. "A Comparative Study of the Management of Religious Diversity: Melbourne and Hong Kong." *The Society for The Scientific Study of Religion*'da sunulan tebliğ, October, Houston, TX.
- Buczek, Daniel S. 1991. "Polish-Americans and the Roman Catholic Church." ss. 39-61. *Immigrant Religious Experience* içinde, editör: George E. Pozzeta. New York: Garland. Busto, Rudy V. 1996. "Response: Asian American Religious Identities: Building Spiritual Homes on Gold Mountain." *Amerasian Journal* 22: 187-90, 195.
- Chai, Karen. 1998. "Competing for the Second Generation: English-Language Ministry in a Korean Protestant Church." ss. 295-331. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration* içinde, editörler: R. S. Warner ve J. G. Wittner. Philadelphia, PA: Temple University Press.



- Conzen, Kathleen Neils, David A. Gerber, Ewa Morawska, George E. Pozzotta ve Rudolph J. Vecoli. 1992. "The Invention of Ethnicity: A Perspective from the U. S. A." *Journal of American Ethnic History* 29: 3-41.
- Dart, John. 1997. "Poll Studies Chinese Americans, Religion." *Los Angeles Times*, July 5, p. B5.
- Dolan, Jay P. 1975. *The Immigrant Church: New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*. Baltimore, Md and London, England: Jhon Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*. Garden City, NY: Doubleday.
- Ebaugh, Helen Rose ve Janet Saltzman Chafetz. 2000a. *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- \_\_\_\_\_. 2000b. "Dilmmas of Language in Immigrant Congregations: The Tie That Binds or Tower of Babel?" *Review of Religious Research* 41: 432-52.
- \_\_\_\_\_. 2000c. "Structural Adaptations in Immigrant Congregations." *Sociology of Religion* 61: 135-54.
- Ebaugh, Helen Rose ve Mary Curry. 2000. "Fictive Kin as Social Capital in New Immigrant Communities." *Sociological Perspectives* 43: 189-210.
- Finke, Roger ve Rodney Stark. 1992. *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Finney, Henry C. 1991. "American Zen's Japan Connection: A Critical Case Study of Zen Buddhism's Diffusion to The West." *Sociological Anaysis* 52: 379-96.
- Foner, Nancy, (editör) 1987. *New Immigrants in New York*. New York: Columbia University Press.
- Gans, Herbert. 1992. "Comment: Ethnic Invention and Acculturation, a Bumpy-Line Approach." *Journal of American Ethnic History* 17: 577-92.
- Glazer, Nathan. 1993. "Is Assimilation Dead?" *Annals of the American Academy of Political Science* 530: 122-36.
- Gombrich, Richard ve Gananath Obeyesckere. 1988. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Herberg, Will. 1960. *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY: Doubleday.
- Hirschman, Charles, Philip Kasinitz, ve Josh DeWind, ED. 1999. *The Handbook of International Migration: American Experience*. New York: Russel Sage Foundation.
- Hurh, Won Moo ve Kwang Chung Kim. 1990. "Religious Participation of Korean Immigrants in United States." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29: 19-34.
- Huynh, Thuan. 2000. "Center for Vietnamese Buddhism: Recreating Home." *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* içinde, editörler: H. R. Ebaugh ve J. S. Chafetz. WalnutCreek, CA: AltaMira
- Iannacone, Laurence. 1991. "The Consequences of Religious Market Structure." *Rationality and Society* 3: 156-77.
- Jacob, Simon ve Pallavi Thakur. 2000. "Jyothi Hindu Temple: One Religion, Many Practices." ss. 229-42. *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* içinde, editörler: H. R. Ebaugh ve J. S. Chafetz. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Kazal, Russel A. 1995. "Revisiting Assimilation: The Rise, Fall, and Reappraisal of a Concept in American Ethnic History." *America Historical Review* 100: 437-71.
- Kearney, Michael. 1995. "The Local and The Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism." *Annual Review of Anthropology* 24: 547-65.
- Kim, Kwang Chung ve Won Moo Hurh. 1993. "Beyond Assimilation and Pluralism: Syncretic Socio-cultural Adaptation of Korean Immigrants in the U. S. A." *Ethnic and Racial Studies* 16: 696-713.
- Kivisto, Peter A. 1992. "Religion and the New Immigrants." ss. 92-107. *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis* içinde, editör: W. H. Swatos Jr. Newbury Park, CA: Sage.
- Kosmin, Barry A. ve Seymour P. Lachman. 1993. *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*. New York: Harmony.
- Kurien, Premja. 1998. "Becoming American by Becoming Hindu: Indian Americans Take Their Place at the Multi-Cultural Table." ss. 37-70. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration* içinde, editörler: R. S. Warner ve J. G. Wittner. Philedclphia, PA: Temple University Press.

- \_\_\_\_\_. 2001. "Religion, Ethnicity and Politics: Hindu and Muslim Indian Immigrants in the United States." *Ethnic and Racial Studies* 24: 263-93.
- Laguerra, Michael S. 1998. *Diasporic Citizenship*. New York: St. Martin's.
- Levine, Daniel. 1995. "Protestants and Catholics in Latin America: A Family Portrait." ss. 155-78. *Fundamentalisms Comprehended* içinde, editörler: M. Marty ve S. Appleby. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Maffey-Kipp, L. F. 1997. "Eastward Ho! American Religion from the Perspective of the Pacific Rim." ss. 127-48. *Retelling U. S. Religious History* içinde, editör: T. Z. Tweed. Berkeley and Los Angeles, VA: University of California Press.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Marty, Martin E. ve R. Scott Appleby. 1991. "Introduction." ss. vii-xiii. *Fundamentalism Observed* içinde, editörler: M. E. Marty ve R. S. Appleby. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- McLellan, Janet. 1999. *Many Petals of the Lotus: Five Asian Buddhist Communities in Toronto*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Min, Pyong Gap. 1992. "The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States." *International Migration Review* 26: 1370-94.
- Morawska, Ewa. 1990. "The Sociology and Historiography of Immigration." ss. 187-240. *Immigration Reconsidered: History, Sociology, and Politics* içinde, editör: V. Yans-McLaughlin. New York: Oxford University Press.
- Mullins, Mark R. 1987. "The Life-Cycle of Ethnic Churches in Sociological Perspective." *Japanese Journal of Religious Studies* 14: 321-34.
- Niebuhr, H. Richard. 1929. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt.
- Numrich, Paul David. 1996. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant The-ravada Buddhist Temples*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press.
- \_\_\_\_\_. 2000. "The Numbers question: Thoughts Prepared for Pew's Religion and the New Immigrant Research Initiative." Religious Studies Department, University of Illinois. unpublished manuscript.
- Omi, Michael ve Howard Winant. 1994. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.
- Ong, Aihwa ve Donald Nonini, eds. 1997. *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. New York: Routledge.
- Park, Robert E. ve Herbert A. Miller. 1921. *Old World Traits Transplanted*. New York: Harper and Brothers.
- Perlman, Joel ve Roger Waldinger. 1997. "Second Generation Decline? Children of Immigrants, Past and Present-A Reconsideration." *International Migration Review* 31: 893-922.
- Portes, Alejandro ve Ruben G. Rumbaut. 1990. *Immigrant America: A Portrait*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Portes, Alejandro ve Min Zhou. 1993. "The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 530: 74-96.
- Pozzetta, George E., (editör) 1991. *American Immigration and Ethnicity: A 20 Volume Series of Distinguished Essays*. Vol. 19, The Immigrant Religious Experience. New York: Garland.
- Prebish, Charles S. ve Kenneth K. Tanaka, eds. 1999. *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Robertson, Ronald. 1995. *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*. Rome, Italy: Orientalia Christiana.
- Roof, Wade Clark ve William McKinney. 1987. *American Mainline Religion*. New Brunswick, NJ and London, England: Rutgers University of Chicago Press.
- Rudolph, Susanne Hoeber ve James Piscatori, (editörler) 1997. *Transnational Religion and Fading States*. Boulder, CO: Westview.
- Rumbaut, Ruben G. 1997. "Ties That Bind: Immigration and Immigrant Families in the United States." ss. 3-46 *Immigration and the Family: Research and Policy on U. S. Immigrants* içinde, editörler: A. Booth, A. C. Crouter, and N. Slandale. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Rustomji, Yezdi. 2000. "The Zoroastrian Center: An Ancient Faith in Diaspora." ss. 243-53 *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* içinde editörler: H. R. Ebaugh and J. S. Chafetz. Walnut Creek, CA: AltaMira.

- Sarna, Jonathan D., ed. 1998. *Minority Faiths and the American Protestant Mainstream*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Sassen, S. 1988. *The Mobility of Labor and Capital*. London, England: Cambridge University Press.
- Schiller, Nina Glick. 1999. "Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U. S. Immigrant Experience." ss. 94-119. *The Handbook of International Migration: The American Experience* içinde, editörler: C. Hirsman, P. Kasinitz ve J. DeWind. New York: Russel Sage Foundation.
- Shibley, Mark A. 1996. *Resurgent Evangelicalism in the United States: Mapping Cultural Change Since 1970*. Columbia, SC: University of South Carolina.
- Skeldon, Ronald, (editör) 1994. *Reluctant Exiles? Migration from Hong Kong and the New Overseas Chinese, with a Foreward by Wang Gungwu*. New York: M. E. Sharpe.
- Smith, Christian. 1994. "The Spirit and Democracy: Base Communities, Protestantism and Democratization in Latin America." *Sociology of Religion* 55: 119-43.
- Smith, Christian, Michael, Emerson, S. Gallagner, P. Kennedy ve D. Sikkink. 1998. *American Evangelicals: Embattled and Thriving*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Smith, Timothy L. 1978. "Religion and Ethnicity in America." *American Historical Review* 83: 1155-85.
- Srinivas, M. N. 1966. *Social Change in Modern India*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stark, Rodney. 1999. "Secularization: R. I. P." *Sociology of Religion* 60: 249-74.
- Stoll, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley, CA: University of California Press.
- Thomas, William I. ve Florian Znaniecki. 1918-1920. *The Polish Peasant in Europe and America*. Urbana and Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Taoukalas, Nikolcta. 2000. *Attitudes of First, Secand and Third Generation Greeks and Greek-Americans in Houston towards Pan-Orthodoxy in America*. Masters thesis, Department of Sociology, University of Houston, Houston, TX.
- Vara, Richard. 1998. "Western Hindu Taking Steps to Unify." *Houston Chronicle*, October 3, religion section, s. 1.
- Wallerstein, Immanuel. 1979. *The Capitalist World-Economy*. New York: Cambridge University Press.
- Warner, R. Stephen. 1993. "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology* 98: 1044-93.
- \_\_\_\_\_. 1994. "The Place of the Congregation in the American Religious Configuration." Ss. 54-99 in *American Congregations*, vol. 2. editörler: JPWind and J. W. Lewis. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Apporoaching Religious Diversity: Barriers, Byways, and Beginnings." *Sociology of Religion* 59: 193-215.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research." *American Studies* 41: 267-86.
- Warner, R. Stephen ve Judith G. Wittner, cds. 1998. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Weber, Max. [1904]1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (çevirenler): T. Parsons. Reprint, New York: Scribner.
- Welch, Holmes. 1968. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, MA: Haward University Press.
- Williams, Raymond Brady. 1988. *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. New York: Cambridge University Press.
- Wind, James P. ve James W. Lewis, (editörler) 1994. *American Congregations*. 2 vols. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Woodberry, Robert D. ve Christian S. Smith. 1998. "Fundamentalism et al.: Conservative Protestants in America." *Annual Review of Sociology* 24: 25-56.
- Yang, C. K. [1961]1967. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Reprint, Berkley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Yang, Feggang. 1990a. *Chinese Christians in Amerca: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- \_\_\_\_\_. 1999b. "ABC and XYZ: Religious, Ethnic and Racial Identities of the New Secand Generation-Chinese in Christian Churches." *Amerasia Journal* 25: 89-114.
- \_\_\_\_\_. 2000. "The Hsi-Nan Chinese Buddhist Temple: Seeking to Americanize." ss. 67-

- 87 *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* içinde, editörler: H. R. Ebaugh and J. S. Chafetz. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Yang, Fenggang ve Helen Rose Ebaugh. (Yakında Çıkacak.) "Religion and Ethnicity among the New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries." *Journal for the Scientific Study of Religion*.
- Yep, Jeanette, Peter Cha, Susan Cho Van Riesen, Greg Jao, ve Paul Tokunaga. 1998. *Following Jesus without Dishonoring Your Parents*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Yoo, David. 1996. "For Those Who Have Eyes to See: Religious Sightings in Asian America." *Amerasia Journal* 22: xiii-xxii.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2001, C. 4, s. 11, ss. 197-207.

## Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi\*

*Satı Bey*\*\*

*Sadeleştiren: Recai Doğan\**

Meşrutiyetten beri geçen zaman on seneye yaklaşıyor. Fi'l-vaki bu zaman daha tamamıyla tarihe karışmamıştır. Bu devredeki tahavvulâtın/değişiklikler şahitleri yalnız ihtiyarlar ve orta yaşlılar değil, gençler arasında da

Yayına Hazırlayan: Doç. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Yukarıdaki yazı 25 Kanun-i Sani 1334/1918 Cuma günü İstanbul Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti merkezinde Satı Bey tarafından konferans olarak verilmiştir. "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", Muallim, Cilt: 2, Sayı: 19, 15 Şubat 1334, s.654-665) yayımlanmıştır.

Eğitim tarihimizin iyi tetkik edilebilmesi açısından bu türden artık klasik denilebilecek metinlerin Latin harfleriyle ya aynen ya da sadeleştirilerek yayımlanması büyük bir önem taşımaktadır. Satı Bey'in yukarıdaki Muallim dergisinde yayımlanan yazısı da 1908-1914 yılları arasındaki Eğitim Tarihimizle ilgili çok önemli bilgileri içermektedir. Bu nedenle, Satı Bey'in yazısını olduğu gibi Latin harfleri ile yayımlamak istedim. Yazıyı aktarırken hiçbir değişiklik yapmadım. Yazıyı sadeleştirme yerine olduğu gibi aktarmayı yeğledim. Sadece bugün anlaşılması zor olan bazı kelimelerin metindeki karşılıklarını hemen yanına verdim. Metinde anlaşılması zor olan bazı yerlere (özellikle tarihlerde ve metinde kelime düşüklüğü olan bazı cümlelerde) koyduğumuz ek bilgileri ise iki parantez içerisinde verdim. Bunun dışında metnin aslında aktarırken en ufak bir değişiklik yapmadım.

Satı Bey'in "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi" adlı yazısı, sadece İkinci Meşrutiyet'in bu yedi yıllık süresi içindeki eğitim hareketleri ile ilgili istatistikî bilgiler vermenin yanında o dönemin en önde gelen eğitimcilerin biri olarak onun bu dönem eğitimi hakkındaki yorumlarını içermesi açısından da önemlidir. Türk Maarif Tarihi yazarı Osman Ergin de Satı Bey'in İkinci Meşrutiyet'in altı yıllık eğitim hareketlerini içeren bu yazısını kitabında önemine binaen aynen aktarmıştır. Bkz. Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, Cilt: 3-4, İstanbul 1977, s.1330-1339. (Y.H)

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

bile pek çoktur. Bu tahavvulâtın failleri bile büyük bir ekseriyetle ber-hayattır/sağdır. Onun için bu devre ait bir tarihçe yapmak lüzumsuz görünebilir. Fakat maarifimizin bu devir zarfındaki tahavvulâtı o kadar karışık ve i'vicâch/eğri büğrü olmuştur ki şahitlerin pek azı bunların hepsini takip edebilmiştir zannederim. Onun için böyle bir tarihçe yapmayı faydasız bulmuyorum.

Yalnız bu tarihçeyi bugüne kadar devam ettirmek istemiyor, seferberlikle kesmeyi tercih ediyorum. Çünkü o zamandan beri olan tahavvüller/değişmeler bizim için büsbütün "hâl"dir. Bunlar hakkında "tarihî tedkik" yapılamaz. Sadece "tenkid" yapılabilir. Bense bugün sadece mazi olmuş şeylerden bahsetmek istiyorum.

1324'den 1330'a kadar maarif hayatımız hakkında malumât almak için maarifimizin bütçesini gözden geçirmek muvâfık olur. Malumdur ki, Meşrutiyetten evvel muntazam bütçe yapılmazdı. Her nezâret lüzum gördüğü yere, lüzum gördüğü masrafı yapabiliirdi. Bunun için bir irade/emir, ferman almaktan başka bir şeye hacet yoktu. Ma'-mâ-fih divan-ı muhâsebâtan/Sayıştay aldığım kayıtlara göre (1)320'den (1)324'e kadar olan senelerin bütçeleri 170.000-180.000 lira kadardı. Bu bütçe içinde Mekteb-i Mülkiye, Aşîret Mektebi gibi bazı mekteplerin mesârifi dahil değildi. Bunları da idhal edersek devr-i istibdadın maarif bütçesini 200.000 lira olarak kabul edebiliriz.

İ'lân-ı Hürriyeti müteakip 1325 senesinde bu bütçe 660.000, (1)326'da 940.000 liraya çıkar. (1)330'da ise 550.000 liraya iniyor. Bu tenezzül/inme nazar-ı dikkati calibdir. Fakat bu, hakikî bir tenezzül değildir. Çünkü bu sene zarfında İdare-i Hususiye-i Vilâyât Kanunu tatbik edildiğinden İdadiler, Darulmualliminler, Darulmuallimatlar, İbtidaiyyeler vilâyet-i hususi bütçelerine terkedilmişlerdir. Taşra hususi bütçelerinin bu sene zarfındaki masrafları 680.000 liradır ki buna 550.000 lirayı da ilave edince 1330 maarif bütçesinin yekûmunun 1.230.000 liraya baliğ olduğu tezâhür eder. Demek oluyor ki maarif bütçesi i'lan-ı hürriyeti müteakip altı sene zarfında altı misline baliğ oldu.

Ma'-mâ-fih bütçelerdeki bu farkların manasını daha iyi anlamak için şu cihet de nazar-ı ehemmiyete almak lazımdır: Meşrutiyetten evvel nezâret merkez-i devâiri mesârif ve maâşatı senevî kırk sekiz, elli bin lira tutuyordu ki umum maarif bütçesinin yüzde yirmi beşi demektir. (1)325'de nezâretin devâir-i merkeziye masrafı umum bütçenin %9'ına nihayet 1330'da %2,57'ine kadar iniyor. Nezâret devâirine ait olan muhassasâtan/ödenekten sarf-ı na-

zar edilerek mütebâkî/geri kalan kısımlar arasında mukayese yapılırsa görülür ki maarif sarfiyatı altı sene içinde sekiz misline çıkmıştır.

Diğer bir cihet daha var: (1)324'de Memâlik-i Osmaniye ves'îdi/geniştî. (1)330'da birçok büyük kalabalık vilâyetlerimiz elimizden gitmiş bulunuyordu. (1)324 bütçesinin muhassasâtı şimdiki vilâyetlerimizden başka Rum ili vilâyetlerimize de inkisâm/taksim ediyorlar. O vilâyetlerin de hissesi nazar-ı dikkate alınırca denilebilir ki şimdiki Memâlik-i Osmaniye dahilinde maarif için yapılan sarfiyât (1)330'da (1)324'dekinin on, on iki misline balığ olmuştur.

Mekteplerin miktarına gelince: Fi'l-vaki' bu babda pek de muntazam istatistiklerimiz yoktur: Ma'-mâ-fih Maarif Nezâreti (1)327'de (1)323-(1)324 senelerine ait ihsâiyâtı/istatistik neşretti. (1)328, (1)329 ve (1)330 senelerinin istatistikleri de çıktı. Bu istatistiklerde birçok nevâkıs/eksiklikler ve hatiyât/hatalar olmakla beraber yine mukayeseye medar olabilecek bazı malumât da vardır:

Mekâtib-i Alfîyenin miktarı pek değişmemiştir. Beyrut ve Bağdat Hukuk mekteplerinden başka âlî mektep açılmamıştır. Yalnız muallimlerin adedi 220'den 446'ya çıkmıştır. Talebenin miktarı da çok tezâyüd/artma etmiştir. Mekâtib-i tâliye ise (1)324'de 79 iken 1330'da 95 olmuştur. Ma'mâfih (1)324'ün mekâtib-i tâliyesi ile (1)330'un mekâtib-i tâliyesi arasında çok fark vardır. (1)324'de 5 yahut 7 senelik İdadiler vardı. Bunlar yalnız rüşdî sınıflarını muhtevi idi, ibtidâî sınıfları yoktu. (1)330'da ise beş senelik İdadiler ile on iki senelik Sultaniler vardı. Fakat bunlar, bütün tahsil-i ibtidâiyeyi muhtevi idi. (1)324'ün İdadilerinden kaçının beş ve kaçının yedi senelik olduğuna dair bir kayıt bulamadım. Fakat (1)330'daki mekâtib-i tâliyenin 36'sı Sultanî 59'ı İdadî idi. Darulmualliminler (1)324'de 23, (1)330'da ise 16'dır. Fakat (1)324'deki Darulmualliminlerin talebesi 541 iken (1)330'daki talebenin adedi 1550'dir. Bâhusûs Darulmuallimlerin muallimleri (1)324'de 60 iken (1)330'da 220 olmuştur. (1)324'de her Darulmuallimine iki buçuk muallim düşerken (1)330'da her Darulmuallimine on dört muallim düşüyordu.

İbtidâî mekteplerini bu mukayeseye idhal etmiyorum. Çünkü istatistiklerde sıbyan, mahalle, köy mektepleri ile resmî mekâtip birbirine karışmış olduğu için mukayeseye imkan göremiyorum.

Zaten asıl ehemmiyetli nokta kemiyette değil, keyfiyette, teşkilât ve hayatta vukua gelen tahavvüllerdir. Biz asıl bu tahavvülleri nazar-ı mütalaaya alalım:

Meşrutiyetten sonraki maarifin asıl hayat ve ruhunda vukua gelen tahavvulâtı üç devreye ayırıyorum:

1. (1)324 İnkılabından 31 Mart İrticama kadar.
2. 31 Mart irticamdan Balkan Harbine kadar.
3. Balkan Harbinden Harb-i Umuminin i'lânına kadar.

Harb-i Umuminin ilânından sonra başlayan son iki devri bahisten hariç bırakıyorum.

**Birinci Devir:** Bu devirde ehemmiyetli teşkilât yoktur. Bu dağdağalı/gürültülü, patırtılı zamanda nezâret ancak devâir teşkilâtı ile meşgul oldu. Evvela nezârette idadî, rüşdî, ibtidâî mekteplerine bakmak üzere birer daire ile tefîş ve muayene, Meclis-i Kebir-i Maarif namlarıyla iki meclis vardı. Tefîş ve Muayene Encümeni tab' olunacak/basılacak asârı/eserleri tedkik ederdi. Meclis-i kebir-i Maarif de programlara, tedrisâta bakar, muallimlerin azil ve nasbına karar verirdi. Azanın miktarı gayr-i mahdûdu/sınırsızdı. Hatta azanın hepsi gelse meclislerde oturacak yer bulmak mümkün olmayacaktı. İ'lân-ı Meşrutiyetten sonra evvela bunlar lağvedildi ve eski maarif kanununa tevfiikan bir meclis-i maarif teşkil edilerek "Daire-i İlmiye" ve "Daire-i İdare" namlarıyla iki heyete ayrıldı.

Sonra mekâtib-i âliye ile uğraşıldı. Bu mekteplere devam eden gençler kendi mekteplerinin an'anât ve hayat-ı sâbıkasını/geçmiş hayatını biliyorlardı. Birçok âlî mektepler evvelce serbest bir hayat geçirmişlerdi. Muktedir ve hürriyetperver muallimlerin menâkibi hâlâ ağızlarında dolaşıyordu. Talebe, hürriyeti anlıyor, nezârete müracaat ederek mutâlebâtta/isteklerde bulunuyordu. Bunun için nezâret bu mekteplerle meşgul olarak bazen tadilât yapmaya mecbur oldu. Tarih, hukuk ve siyâsiyâta müteallik bazı dersleri programlarına koydu. Müsabaka imtihanlarını kaldırdı. Onun için bu mekteplerde talebe miktarı az çok arttı. Mülkiyeye her sene müsabaka ile kırk kişi girebilirken meşrutiyeti müteakip birdenbire 300 kişi girdi. Hukuk talebesi 260'dan ibaret iken birden iki bini geçti.

Talebe miktarı artmış olmak, programlara bazı dersler ilave edilmiş bulunmakla beraber bütün bu tahavvüller tahsil ve tedrisin pek de lehine olmadı. Talebe grevler yapıyor, siyâsiyâta karışıyor, kulüplere giriyordu, vak-tini beyhûde nümâyişlerle/gösterilerle geçiriyordu.

İdadîlere Tarih-i Umûmî, Malûmât-ı Medeniye, ibtidâîlere ise yalnız Malûmât-ı Medeniye dersleri konmakla iktifâ edildi. Programlarda başka ehemmiyetli tadilât yapılmadı. Bu müddet zarfında Darulmualliminde de



bazı teşkilât yapıldı. Darulmuallimin-i İbtidâiyye ayrılarak müstakil bir müessese haline getirildi. Darulmuallimin-i Aliye için de yeni bir program yapıldı. Bu programa göre Darulmuallimin-i Aliye talebesi derslerinin bazısını yalnız, bazısını ise Darulfünun müdavimleriyle müştereken alacaktı.

Darulmuallimin-i İbtidaiyyeye 900 kadar talebe alındı. Fakat bu müessesenin ehemmiyeti takdir edilmeyerek başına rüşdiye muallim-i evvelerinden biri geçirildi. O zaman mektep binası Fatih'te Çarşamba'da idi. Talebenin yüzde doksan dokuzu hiçbir imtihana tabi tutulmadan medreselerden gelmiş talebe-i ulûmdan ibaretti. Bunlara rahle/sıra yapmaya bile lüzum görülmemişti. Talebe, yerde hasır üstünde oturur, muallimler ayaklarında terlikler derse girerdi. Bu devrin ilk terbiyevî endişesinin Mekteb-i Sultanîde uyandığını zannediyorum.

Bu devirde iki hususi teşebbüs daha vaki' oldu ki onları da zikretmek de muvafık olur. Bir kız sultanisinin küşâdı düşünöldü. Paşalardan, nazırlardan, damatlardan mürekkep bir komisyon toplandı. Kandilli Sarayı alındı. 5, 6 bin lira para da toplandı. Hatta sarayda bazı tadilât da yapıldı. Fakat bu teşebbüs o zaman mevki'-i fi'le çıkamadı/gerçekleşmedi. İkinci teşebbüs de bir "Yeni Mektep" küşâdı teşebbüsüdür. Bu yeni mektebin bugünkü "Yeni Mektep" ile isminden başka bir münasebeti yoktur. Bunda çok iyi bir maksat vardı. 30-40 bin liralık bir şirket yapılacaktı. Boğaz İçi'nin yamaçlarında büyük bir arazi alınacak, üstünde de "Yeni Mektep" tesis olunacaktı. Bu teşebbüs de file inkılab edemedi/gerçekleşmedi.

Görölüyor ki bu devirde Maarif Nezâreti hakiki ve ciddi bir mevcudiyet gösterememiş, mekteplerin hayatında bir tahavvül ve inkılab vücuda getirememiştir. Bütün tahavvüller, inkılablar, tabii ve fevrî neticelerine münhasır kalmıştır. Bu devirde inkılab hazırlığı bile yapılmamıştır.

**İkinci Devir:** İrtıcaı bastırdıktan sonra hükümet mekteplerdeki anarşiye nihayet verdi. Maarifin ve mekteplerin memur ve muallimlerinde büyük mikyasta tensikât/düzenleme yaptı ve artık fa'âliyetle/gayretle iş görmeye başladı.

Darulmualliminler, Sultanîler, Numune Mektepleri açıldı. Programlar, talimâtlar, nizamnâmeler yapıldı. Fakat maa-t-teessüf bütün teşkilât ve icraatta evvelden hazırlanmış bir programla hareket edilmediği gibi fikr-i takip de gösterilmedi: Darulmuallimin-i Aliye (1)324'deki teşkilâttan sonra (1)325'de büsbütün lağvedildi. Talebesi Darulfünun'a gönderildi. Fakat ertesi sene (1)326'da yeniden açıldı. İbtidâ dersleri kısmen ayrı, kısmen Da-

rulfünun'da idi. (1)327'de büsbütün ayrıldı. Ma'-mâ-fih iki sene geçmeden tekrar lağvedildi. Talebesi yine Darulfünun'a gönderilmeye başlandı. Yalnız Darulmuallimin-i İbtidâiyye'deki tahavvül ve inkılab pek radikal ve devamlı oldu.

Darulmuallimin-i Aliye ayrılmış olduğu için ondan bahsetmiyorum. İşe talebeden, talebenin tasfiyesinden başlandı. Mevcut talebe bir kabul imtihanına tabi tutuldu. O zaman mevcut 750'den ancak 150'si mektebe alınabildi. Üst tarafı imtihanında muvaffak olamadığı için çıkarıldı. Heyet-i talimiye de hemen tamamıyla değiştirildi. Muallimlerin ekseriyeti ötede beride memur idiler. Mektepteki derslerini verip memuriyetleri başına gidiyorlardı. Mektebe hasr-ı mesai ve vakit edecek muallimler bulunarak bunların yerine konuldu. Şöhret kazanmış birçok muallimleri vardı. Şöhrete ehemmiyet verilmeyerek mesleğinde yeni yetişecek gençler tercih edildi. Şekillerini almış muallimlerle meşgul olmaktan ve onların itiyatlarını değiştirmeye çalışmaktan ise şekillerini yeni mektebin yeni hayatıyla kazanacak genç ve yeni muallimlerin alınması daha muvaffak görüldü. Numune ve tatbikat mektebi açıldı.

Darulmuallimin kendi hayatında bu derin inkılabı yapmakla beraber mesaisini etrafına da teşmil etti. Konferanslar verdi. Taşradan, vilâyetlerden ikişer muallim getirtilerek onlara usul-i tedris gösterildi. Tedrisat-ı İbtidâiye Mecmuası neşrolundu. Kongre yapıldı. Bütün bu mesai Darulmualliminin tesiratını iyice takviye ve tevsî' ediyordu. İstanbul Darulmuallimininde bir tensikat ve teşkilat yapılırken vilâyetlerde de otuz Darulmuallimin birden açıldı. Ondan evvelki eski Darulmualliminlerin ekseriyetle birer muallimi vardı. Bazı dersleri de hariçten seyyar muallimler gösteriyordu. Talebesi talebe-i ulûmdu. Bunların yerlerine açılan Darulmuallimlerde de evvelden düşünülmüş ve hazırlanmış bir programla hareket olunmadı. 30 Darulmuallimine birden muallim bulunamadığı için ibtidâiye ve rüşdiye muallim-i evvel ve sânileri getirtildi. Mektep ve terbiye işleri ile alakaları pek az müdürler de tayin olundu.

İyi bir talimatname yapsaydı belki bu zararların kısmen telafisi mümkün olacaktı. Fakat ne sarîh/açık, geniş bir talimatname vardı, ne de program! Sadece muallimler ve müdürler tayin edilmiş, ellerine yalnız okunacak derslerin isimleri ile saatlerini havi bir cetvel verilmişti. Ben o zaman bir vilâyetin Darulmualliminini ziyaret etmişim ve görmüştüm ki orada fenn-i terbiye diye bir Malûmât-ı Medeniye kitabı okunuluyordu. Müdür-

muallim bilmem nerenin karantina memurluğundan gelmişti. Cetvelde yazılı olan fenn-i terbiyenin ne olduğunu bilmiyormuş, kitapçıları dolaşmış, bir Malûmât-ı Medeniye kitabının kabında unvanının altında "Terbiye-i Şahsiye, İçtimaiye ve Medeniye" cümlelerini görür görmez "terbiye" bu olacak demiş ve o kitabı alarak okutmaya başlamıştı.

Yine bir Darulmuallimin müdürü idadî mekteplerinde mutad olan zihniyetle mektebi idareye kalkmış. Birçok yaşlı, sakallı hatta müteehhil/evli talebe olduğu halde izinsiz ve tevkifle inzibatı temine çalışır. Bizar kalan talebe ittifak eder ve ittifaklarını zevcelerinin nikahları üzerine yeminlerle hatta "küllema" yeminleriyle teyit ederler. Bundan tevellüd eden hem mudhik/güldürücü hem feci neticeleri tasavvur ediniz!

Darulmualliminlerin bu herc ü merci/karmaşıklığı uzun zaman sürmedi. Ertesi sene dört yerde Darulmuallimn-i Rüşdiyeler açılarak onlara mekâtib-i âlfyeden mezun zeki gençler gönderildi. Bunların himmetleriyle taşrada Darulmualliminlerin hayatında bir değişiklik oldu. Aynı zamanda İstanbul Darulmuallimininden çıkanlar da taşra Darulmualliminlerine müdür, muallim yapıldı. Bütün bunlar Darulmuallimin hayatında tedrici bir tahavvül yaptı. Fakat vahdet/birlik temin edemedi. Şüphe yok ki bu teşkilat, baştan böyle plansız ve hazırlıksız yapılmamış, işe ihatalı bir program ile girişilmiş olsaydı maarifimiz çok daha az bir zaman zarfında çok daha ziyade terakki ederdi.

Sultanî teşkilatında da aynı hazırlıksızlığı göreceğiz: (1)325'de idadî programlarının tadili düşünüldü. Bir komisyon teşkil olundu. Bu komisyon lâ-ale-t-ta'yîn tertip olunmuş bir tevzî-i durûs cetveline göre bir müfredat programı hazırlamakla iktifa etti. Hiçbir terbiyevî endişe ile hareket olunmuyordu. Ben o zaman meclise giderek bazı itirazlarda bulundum, o zaman gördüm ki ders saatleri gelişi güzel değiştiriliyor, yalnız haftanın yekûn ders saatlerini tecavüz etmemesini teminden başka bir şey düşünülüyordu.

(1)326 Sultanî teşkilatında bir maksad-ı mahsus vardı. Çocuklarımız ecnebi mekteplerine müracaat mecburiyetinde kalmasın, hatta öyle muntazam sultanîler açalım ki gayr-i Müslim ve ecnebi çocuklar da bu sultanîlerimize girsinler diye düşünüldü. Her yerde idadî olacağına bunlardan birkaçı birleştirilerek büyük vilâyet merkezlerinde Avrupa'dan muktedir ders nazırları getirtilerek mükemmel sultanîler açılacaktı. Fakat fi'liyâta girişilmeden maksat da tebeddül etti/değişti. Fi'liyâta girişilince iş büsbütün değişti. Daha sultanî teşkilatı hakkında taşraya emir verilmesini müteakip mütenakız/zıt emirler tevaliye/devam etme başladı.

Numune teşkili de öyle oldu. (1)325'de birden bire vilâyetlerde 28 numune mektebi açıldı. Bunlara diğer mekteplerdekilerden fazla maaşlı, fazla miktarda muallim tayin olundu ve numune demek böyle fazla maaşlı çok muallime malik mektepler demek oldu. İstanbul'da hiç olmazsa yüksekçe tahsil görmüş muallimler bulunduğu halde taşrada bunlar da bulunmuyordu. Eski muallimler, yalnız fazla maaş almakla mektep "numune" oluveriyordu.

"Numune" kelimesi cidden gülünç oldu. Bir zaman numune olacak kadar mükemmel mektepler yapalım, sonra öbür mektepleri tedricen onlara bakarak ıslah edelim dendi; bir zaman bunlara gayr-i Müslim etfal/çocukları cezbe/çekmeye çalışalım dendi. Bir zaman çocuklarımızı ecnebi mekteplerine gitmek ihtiyacından kurtaralım, onlara ecnebi lisan öğretebilecek mektepler yapalım diye düşünüldü. Bir zaman bu mekteplere meslekî bir gaye vermek istenildi. Onun için numuneler karışıkça karıştı. Aynı isim altında muhtelif maksatlarla, muhtelif şekillerde mektepler açıldı ve bu mekteplerin maksatları da, şekilleri de sık sık değişti.

Nezaret ibtidâileri çok ihmal ediyordu. (1)325'de bir ibtidâi programı yapılmıştı. Ma'-mâ-fih muallimlerin gayretleri ile ibtidâiler terakki ediyordu. Buna mukabil idadîler tedrisatça tedennî ediyordu/geriliyordu. İdadî muallimleri içinde tahsil-i âli/yüksek öğretim görmüş olanlar başka yerde daha iyi bir iş, daha dolgun bir maaş bulmak dolayısıyla ayrıldılar. Diğer taraftan idadîlerin miktarı çoğaldığı için hep birden muallim bulmak mümkün değildir. Ekser idadî muallimleri ancak kendileri bir idadî tahsili görebilmişlerdi. Bu sebeple idadî tahsili çok düştü. Fakat sultanî tahsili yükseldi, çok maaş verildiği için birçok mekâtib-i âliye mezunları sultanî muallimliklerini kabul ettiler.

Kız mektepleri için nezaret az çalışabiliyordu. Taassuptan korkuyordu. Bunun için kız mekteplerine muallim girecek olan erkeklerin mutlaka fazla yaşlı, çirkin olması yolundaki anane-i idariyeyi muhafaza ediyordu. Biraz genç, muktedir muallimlere kız mekteplerinde iş verilmiyordu. Fi'l-vaki Darulmuallimat programında da bazı ıslahat yapıldı. Bâ-husus 1327'de vesâit-i tedrisiyyesi çoğaltılmak, programlarında daha esaslı tadilat yapabilmek suretiyle Darulmuallimat hayatında bir tahavvül oldu. Fakat nezaret yine korkarak hareket ediyordu. Hatta o kadar ki bu defa bir emirle müdürün dahi Darulmuallimatın içerisine girmesi birdenbire men olunmuştu. Müdür asıl mektep binasından dairede yalnız mektebin mübâyeâtı/satın almaları ve harici işleriyle meşgul olacaktı. Muallimler de o dairede bulunacaklar ve binaya

yalnız ders için gireceklerdi. Muallim binanın kapısından girince kendisine bir mubassıra/gözetici refakat ediyordu. Muallim dersten çıkar çıkmaz yine bu mubassıranın kapıya kadar refakatiyle binayı terk ediyordu.

Birkaç vilâyette kız rüşdiyelerine birkaç sınıf ilave olunmak suretiyle muallime yetiştirmeye "Darulmuallimat"lara temel atmaya çalışıldı.

Mekâtib-i İbtidâiye maâşât ve mesarifi nezaret bütçesinden verildiği için taşrada valiler, maarif müdürleri birçok mektepler açmış olmak emeliyle bazı mekteplerin muallimlerini alıp bazı mektepleri kapayıp yenilerini açıyorlardı. Bunun içindir ki ben maarif istatistikinin mekâtib-i ibtidâiye kısmına itimat edemiyorum. Fi'l-vaki orada açılan mektepler var; kapatılan mektepler gösterilmemiştir.

Avrupa'ya talebe gönderilmesi de bu devirde başlamış; fakat muayyen bir programla yapılamamış icraattandır.

Görüyoruz ki bu devirde de nezaret atıl durmuyor, çalışıyor. Fakat bu mesaisinde bir intizam ve bir fikr-i takip yoktur: (1)325'de bir Maarif-i Umumiye Kanun-i Lâyihası hazırlanmıştı. (1)326'da "bunda çok tadilat yapmak lazım, bu çok dikkat ister. Daha evvel sadece bir Tedrisât-ı İbtidâiye Kanunu yapalım" dendi ve öyle bir kanun lâyihası hazırlanmakla iktifa edildi. Ertesi sene ilk fikre dönüldü. "Daha evvel Maarif-i Umumiye Kanunu yapılmalı" dendi. Yeni bir kanun lâyihası daha hazırlandı ve bunların hepsi "lâyiha" halinde kaldı. Nihayet Balkan Muharebesinden sonra tedrisât-ı ibtidâiye için bir lâyiha daha hazırlanarak "kanun-ı muvakkat" şeklinde mevki-i tatbikiye kondu. Maarif-i Umumiye Kanunu ise hâlâ kararlaştırılmadı. Bu devirde halk ve matbuat da henüz maarif işleriyle uğraşamıyordu.

**Üçüncü Devir:** Balkan felaketleri herkesin gözünü açtı; yalnız ordunun kuvvetli bulunmasının kâfi olmayıp memlekette maarifin münteşir/yayılmış bulunmasının da lazım olduğu kanaati herkeste hasıl oldu. Binaenaleyh bu devirdeki maarif faaliyeti yalnız nezarete münhasır kalmadı. Halka da matbuata da sirayet etti. Vilâyat Kanunu bu derin tahavvülde çok müessir oldu. Eskiden ibtedâilere varıncaya kadar bütün mektepler merkezden idare olunuyordu. Şimdi her vilayet kendi ihtiyacına göre mektep açabilecek, muallimlerini tayin edebilecekti. Rüsüm-ı mundamme/ek vergiler de tarh/koma ve tahsil edebilecekti. Bu kanun da etraflı düşünülerek yapılmış olmadığı için ilk tatbikatında birçok yanlışlıklara meydan verdi: Mesela bazı yerlerde meclis-i umumiler Darulmuallimin programlarına karışmak,

onları değiştirmek istediler. Fakat bu yanlış hareketler merkezce tashih edildiği cihetle bir müddet sonra işler yoluna girebildi.

Mekâtib-i İbtidâiye için müfredat programları ve talimatlar yapıldı. Bunlar Darulmuallimin muallimleri tarafından neşredilmeye çalışılan fikirlerin resmi bir şekil almasına sebep oldu. Sultaniler için de programlar yapıldı. Liva/sancak idadileri ticaret, ziraat, sanayi gayelerine göre tensik edilmek istenildi. Fakat bu gayeler hemen hemen kağıt üzerinde kaldı.

Bu devrin en mühim maarif tahavvulâtı kız mekteplerinde görülür. Taassup azaldı. Hükümet daha cesûrâne hareket ediyordu. Nezaret bu cesaretini iyi tanzim ederek idareye muvaffak olamadı. Ana Mektepleri buna en iyi bir şahittir. İlan-ı hürriyetten evvel bazı vilâyetlerimizde hususi Ana Mektepleri açılmıştı. İlan-ı Meşrutiyeti müteakip İstanbul'da da bazı hususi Ana Mektepleri açıldı. Fakat resmî Ana Mektepleri ancak Balkan Harbinden sonra açıldı ve taammüm/umumileşme etti. Bunda da biz aynı hazırlıksızlığı görüyoruz: Ana Mekteplerine muallime hazırlanmamış olduğu için Ermeni, Yahudi muallimler konuldu. Fazla olarak her şey onlara bırakıldı. Şarkılarını ve manzûmeleri bile onlar yapıyordu. Sonra muallimler yetiştirilmeye başlandı. Bu muallimlerin iki menşei vardır: Evvela Alyans İsrailetin Ana Mektebi sonra da Darulmuallimattaki Ana Muallime Sınıfı. Birinciler Musevî ikinciler ise bir Ermenî muallimeden örnek alıyorlardı. Her iki kısım da Avrupa'da çoktan beri terkedilmiş, faydasızlığı ve hatta zararı tahakkuk etmiş köhne bir usule tevârüs ediyor ve bu usulü neşrediyorlar.

Bu devirde kemiyete çok ehemmiyet verildi. Miktar itibariyle çok mekteplerimiz oldu. Fakat bu bir terakki midir? Ben bunda tereddüt ediyorum.

Birinci ve ikinci devirlerde nezaretin bir fikr-i takibi yoktu. Üçüncü devirde hiç olmazsa bu fikr-i takip uyandı. Fakat hazırlıksızlık ve programsızlık devam etti. Fazla olarak bu devirde bence pek yanlış birkaç prensip de hüküm sürdü:

Miktarda çokluğa ehemmiyet verilerek keyfiyet ihmal edildi. Fi'l-vaki evvelce de kemiyete ehemmiyet veriliyordu. Fakat hiç olmazsa bu kemiyet meselesi bir prensip şekline sokulmamıştı. Bu fena prensipten en ziyade Darulmuallimin mutazarrır/zarar gören oldu. Sultanilerin meccânî/parasız talebesinden tembel ve açıkta kalanlar Darulmualliminlere zorla sokuldu. "Darulmualliminlere sevk edilmek" sultanilerin meccânî talebesi için "tembelliğe ve muvaffakiyetsizliğe/başarısızlığa karşı bir ceza" şekline ifrağ edildi. Bu suretle muallimlerin kıymeti, muallimlik ulviyeti azaldı. Bu hal

tabiatıyla bütün maarif-i ibtidâiyede fena tesirler bıraktı. Seyyâtını/fenâlıklar maarif epey zaman çekecektir. Bundan başka "asıl iş başlamakta, iyi kötü başlamalı, iş kendi kendine yolunu bulur, düzeler" denildi. Bu suretle ondan evvelki devirlerin hazırlıksızlığı ve plansızlığı da bir prensip haline getirildi.

En mühim maarif meselesi para meselesidir zannedildi. "Asıl iş parada, siz para bulunuz, ben muallimi Çin'den getirtirim" denildi. Bu prensiplerin hakimiyeti maarifimize büyük zararlar verdi ve büyük fırsatlar kaçırdı.

Maarifimizin bu altı sene zarfında geçirdiği tahavvulâta umumi bir nazarı atf edersek görürüz ki maarifimiz çok inişli ve çok çıkışlı bir yol takip etmiş.. Fakat bütün bu iniş ve çıkışlara rağmen epeyce yükselmiştir. Şu kadar var ki bu terakki aradan geçen zaman ve sarfedilen para ile mütenasip olmamıştır ve bu zaman zarfında çok fırsatlar kaçırılmıştır. Benim kanaatim budur. Bütün kalbimle temenni ediyorum ki dört beş (sene) sonra bu tarihçenin mabadine devam edersem aynı sözleri tekrar etmeye mecbur olmayayım.

