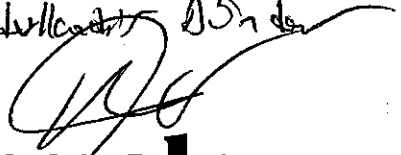


At Jullca... D. On da  


# Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 5 Num.: 14, September-December 2002

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 5 Sayı: 14  
EYLÜL - ARALIK 2002  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 8. 000. 000. -TL.

### Dizgi ve Baskı

Se-Ba Ofset Ltd. Şti.  
Tel - Faks: (0. 312) 342 17 13 - 384 11 25  
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

- Adana ..... **Münir Yıldırım** ..... Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çorum ..... **Ömer Başkan** ..... Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... **Abdurrahman Acar** ..... Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... **Mehmet Atalan** ..... Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum ..... **Kemal Polat** ..... Tel: (0. 442) 218 41 20
- Isparta ..... **Saadettin Özdemir** ..... Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul ..... **Halil Aydınalp** ..... Tel: (0.216) 310 53 11
- İzmir ..... **Hammet Aslan** ..... Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş ..... **Mehmet Ali Kırman** ..... Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... **Süleyman Akyürek** ..... Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya ..... **Hidayet Işık** ..... Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya ..... **Hulusi Aslan** ..... Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize ..... **İbrahim Hilmi Karlı** ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sivas ..... **Hüseyin Yılmaz** ..... Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... **Sahh Aydemir** ..... Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van ..... **Şevket Topal** ..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

### Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: **Nazmi Diindar** 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.

**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. Mustafa Erdem (Başkan)

Doç. Dr. Recai Doğan, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar

**Yayın Kurulu**

Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Kamil Çakın, Doç. Dr. Kazım Sankavak, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Dr. Ali İbra Güngör, Arş. Gör. Durmuş Arık, Arş. Gör. Hakan Coşar, Arş. Gör. İbrahim Kaplan, Arş. Gör. Murat Gökalp, Arş. Gör. Ramazan Uçar, Arş. Gör. Yusuf Gökalp

**Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv. ), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediylıldız (Hacettepe Üniv. ), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv. ), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv. ), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütcü İmam Üniv. ), Prof. Dr. Johannes Laehemann (Nürnberg-Erlangen Üniv. ), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv. ), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv. ), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv. ), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv. ), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (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. Baki Adam (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.)

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

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. **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. Uzun yazılarda kısaltma istenir.**
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve Dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. 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.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISSN 1301-966-X

## İÇİNDEKİLER

### 5 • HAMZA AKTAN

Kur'an'a Göre Boşanma Prosedürü

### 17 • TALİP TÜRCAN

Klasik İslâm Hukuk Doktrinde Şirk Kavramının Algılanma  
Biçimi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi

### 35 • ASIM YAPICI - KADİR ALBAYRAK

"Öteki"ni Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler

### 61 • ABDÜLGAFFAR ASLAN

IV/X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi  
-İbn Fûrek Örneği-

### 77 • KADRİ YILDIRIM

Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler  
-Hadisler Bağlamında Bir Örnek-

### 97 • MESUT OKUMUŞ

Kur'an'da "Bir" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz

### 117 • HASAN KAYIKLIK

Gazâli'de Dinsel Yaşayışın Evrimi

### 131 • İSKENDER OYMAK

Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni

### 149 • İSMAİL TAŞ

Sovyetler Döneminde Bir İslâm Felsefecisi Olarak  
M.M. Hayrullaev ve Felsefi Görüşleri

### 169 • KEMAL POLAT

Kırgızistan'da Dinî Günler ve Bayramlar

### 183 • DURSUN HAZER

Abdu'l-Kâhir el-Cürcânî'de Fesâhat Kavramı

### 199 • AHMET BAĞLIOĞLU

Dürziliğin Temel Kaynaklarından Hamza B. Ali'nin Risaleleri

### 211 • MİHRAN BOYACIYAN

Sadeleştiren: Mehmet ÇOG

Hıristiyanların İslamiyet'e Karşı Olan Şükür ve Mahmedetleri

### 213 • KİTAP/TEZ TANITIMI

## Kur'an'a Göre Boşanma Prosedürü

**Hamza AKTAN\***

### ABSTRACT

*If we investigate The Qur'an carefully as a source of İsmamic Law to have knowledge on the rules of divorce we see that divorce is a final solution of friction between husband and wife. There are some verses in The Qur'an that order married couple under any circumstances to try hard to continue the conjugal community. First of all The Qur'an orders the couple to be upon eachother's behaviour (Qur'an, Al Nisa 4/19; and see also Al Baqarah 2/231, Al Talaq 65/2). In case the wife is obstinately disobidant (naashiz) the husband have to strive for getting on well together (Qur'an, Al Nisa' 4/34). On the cotrary if the husband goes beyond the rullles of marriage then the wife tries to come to an agreement to keep the peace (Qur'an, Al Nisa 4/128). In any case if the striving of couple to keep the peace doesn't give a result then the relatives have to be interested the problem. So they choose an arbitrator (hakam) from the family of the wife and an arbitrator from the family of the husband. The two or more chosen arbitrators try to make peace among the husband and wife (Qur'an, Al Nisa 4/35). If arbitrators not meet with succes of making peace among the couple then the divorce may be considered as a solution of the problem. When the husband decided to divorce his wife he must do it in the period of divorce. Because The Qur'an determined a period for divorce (Qur'an, Al Talaq 65/1). And the Prophet Mohammad (peace be upon him) declared this concise (mujmal) period. According to declaration of the Prophet (peace be upon him) the period of divorce begins with the end of menstruation and finish with coition (Azimabadi, Avn Al Ma'bud, VI, 227-228). In another word the husband can divorce only in the period of canonical cleannes of his wife but before the coition. If he has a sexual intercours with his wife then he can not divorce until the next period. From these Qur'anic verses and the declaration of the Prophet (peace be upon him) we may deduce that the divorce is the final remedy but after all period of time.*

**Key Words:** *divorce, marriage, obstinately disobidant (naashiz), arbitrator (hakam), period of divorce, menstruation, canonical cleannes.*

İslâm aile hukukunda evlenme ve boşanma ile ilgili hiçbir şekil şartının bulunmadığı, hatta irade dışı nikahın geçerli olabileceği, boşamanın vaki olabileceği gibi bir anlayış günümüze kadar varolagelmıştır. Öfke ile veya şakayla söylenmiş bir söz, yapılmış bir küfür ile nikah bağının yok olacağı endişesini toplumun dine saygılı bütün fertleri taşımaktadırlar. Bir yanlışlık yaptığı endişesiyle müftülere ve mahalle imamlarına danışmak üzere başvurular çoğu kere bütün köprülerin yıkılmış, bütün çarelerin tüketilmiş bulunduğu, artık yapılabilecek bir şeyin kalmadığı şeklinde bir

\* **Prof. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

sürprizle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu durumda vatandaş ya bu fetvalara aldırma-  
dan günah ve haramı kabullenerek evliliğe devam etmektedir, ki bu durum fertte  
zamanla dine karşı aldırma-lik duygularının oluşmasına, veya bu fetvalara göre evli-  
liğin bittiğini kabullenmektedir ki bu da bir yuvanın yıkılmasına, karı kocanın ve  
çocukların zarar görmesine ve hısımların üzülmesine neden olmaktadır.

Oysa ki Kur'an ve sünnette evliliğin ciddi bir müessesese olduğu vurgulanmış, bu  
kurumun devamını sağlamak üzere bir taraftan ahlaki tavsiyeler diğer taraftan huku-  
ki önlemler getirilmiştir. Tabii ki Kur'an ve sünnette bir kanun tekniğiyle hukuki dü-  
zenlemeler yapılmamıştır. Genelde temel ilkeler belirlenmiştir. Her çağın fakihî bu  
genel ilkelerin ışığında içinde bulunduğu zamanın şartlarına göre fetvalar üretecektir.  
Mecelle'de ezmanın teğayyürü ile ahkâmın teğayyür edeceği şeklinde ifadesini bulan  
bu kural maalesef bir teori olarak kalmış hayata uygulanamamıştır.

Tarıma dayalı, kapalı toplum kurallarının egemen olduğu çağlarda yapılmış olan  
ictihatlar, verilmiş olan fetvalar özellikle aile hukukunda aynen korunarak günümüze  
kadar getirilmiştir. Sosyal hayatın yapısında büyük değişikliklere neden olan sanayi  
devrimiyle birlikte kişilerarası ilişkiler o ölçüde farklılaşmıştır ki kapalı tarım toplu-  
mundan ayrılan yönlerini değil, benzeyen yönlerini bulmak zorlaşmıştır. Toprağa  
bağlı olarak birarada yaşayan geniş aileler parçalanmış, sanayi ve hizmet sektö-  
rünün odaklandığı şehirlere, metropollere dağılmıştır. İster istemez geniş aileler, yerleri-  
ni karı koca ve çocuklardan oluşan çekirdek ailelere bırakmışlardır. Kilerden ve am-  
bardan beslenen, toprağa bağlı ailelerin yerini poşetle günlük beslenen, buzdolabı  
hacminde stok yapabilmeyen sabit gelirli fertler, küçük aileler almıştır. Dolayısıyla aile  
fertleri arasındaki dayanışma zayıflamıştır. Kapalı toplumun birbirlerini tanıyan, bir-  
birlerinin sıkıntılarına ortak olan köy ve mahalle sakinlerinin yerini kapı komşusunu  
tanımayan apartman sakinleri almıştır. Daha doğrusu alamamıştır.

Evlenme, boşanma, nesep, ölüm, nafaka, veraset gibi aile fertlerinin hukukunu  
ilgilendiren konularda sicil ve kayıt tutulmasını gerektirmeyecek ölçüde bilgili ve ilgili  
ve hatta gerektiğinde gücünü inanç ve örften alan sosyal baskı ile yaptırım uygulaya-  
bilen toplum artık kaybolmuş, bunun yerine çevresindeki insanların bu tür problemleriyle  
ilgilenmenin sıkıntı getireceği endişesiyle ilgisiz kalmayı tercih eden bir toplum  
oluşturmuştur.

Şu halde aile hukukunda eş ve çocukların hukukunu ilgilendiren konularda, hak-  
ların korunmasını temin anlamını içeren ayet ve hadislerin, bu sosyal değişmelerin  
ortaya çıkardığı sorunların çözümü açısından yorumlanmasına ihtiyaç vardır.

Az önce de ifade ettiğimiz gibi tarıma dayalı, kapalı toplumların oldukça yalın  
ve basit problemlerinin çözümü için üretilmiş yüzyıllar öncesinin içtihat ve fetvala-  
rıyla, çağımız sanayi ve bilgi toplumunun, tamamen değişmiş yapısıyla, karmaşık-  
laşmış problemlerinin çözümlenebileceğini düşünmek ve bunda ısrarlı olmak İslâm  
hukuku adına yapılan büyük bir yanlışlıktır ve İslâm'a haksızlıktır.

Fertlerin şifahi bilgilerinin adli makamları tatmin edecek ölçüde yeterli olduğu,  
çoğu kere adli makamlara başvuruyu gereksiz kılan, dine ve örfe dayalı yaptırımları-  
nın bir çözüm olarak yeterli kabul edildiği dönemler gerilerde kalmıştır. Artık ispat  
vasıtası olarak şifahi bilgilerin yerini yazılı belgeler ve resmi kayıtlar almıştır. Toplum-  
sal denetim yerine yasal prosedüre uyulup uyulmadığını tespit görevinin adli kurum-  
lara bırakıldığı bir dönemi yaşıyoruz. Bunun nedenleri de yukarıdan beri ifade etme-

ye çalıştığımız sosyal değişmelerin fert ve toplumun hayat tarzında, gelenek ve göreneklerinde, değer ölçülerinde ve telakkilerinde meydana getirdiği farklılaşmadan başka bir şey değildir.

Günümüzün değişen şartlarında eskiyi aynen koruyabilmek ve gelecek kuşaklara benimsetebilmek imkansızdır. O halde toplumda kültürel değişmeler olurken bir taraftan toplumun millî ve manevî değerlerinin dejenerasyona ve erozyona uğratılması için çaba harcanacak diğer taraftan İslâm Hukuku adına teklif edilen çözümlerde sosyal gerçekler gözönünde bulundurulacaktır.

Bu genel değerlendirmeden sonra boşanma ile ilgili olarak Kur'an'da belirlenen prosedürü incelemeye geçebiliriz.

## KUR'AN'DA BOŞANMA PROSEDÜRÜ

Kur'an'da evlilik akdi ne Tevrat'ta olduğu gibi karının eline verilecek bir boş kağıdıyla sona erdirilebilecek kadar basit<sup>1</sup>, ne de İncil'de olduğu gibi feshi imkansız olan bir sözleşmedir<sup>2</sup>. Kur'an'a göre evliliğin devamı esastır. Evliliğin devamını sağlamak üzere her çareye başvurulmuş ve bütün çareler tüketilmiş olmadıkça boşanma bir çözüm olarak öngörülemmez. Ne var ki bazan evlilik birliğinin sona ermesi, devamından daha hayırlı olabilir. Ancak istenmeyen bu noktaya gelindiğinin kanıtlanması da şarttır. Bunun kanıtlanması için Kur'an'da belli aşamalardan geçildikten sonra belli bir sürecin sonuna gelinmiş olması öngörülmüştür. Bu aşamalar dört merhale olarak belirlenmiştir.

### 1. TAHAMMÜL VE HOŞGÖRÜ

Kişilerarası ilişkilerin, tarafları mutlu edecek sürekli bir hoşnutluk ve mutluluk içinde devam etmesi beklenemez. Anlaşmazlığa neden olabilecek pürüzler her zaman ortaya çıkabilir. Kişinin bazan kendisiyle barışık olması bile mümkün değilken, aynı bir karaktere sahip başka bir kişi ile anlaşamaması doğaldır. Kişilerarası ilişkilerin bozulmadan devamında önemli olan karşılıklı tahammül ve hoşgördür.

Hayatlarını birleştiren bir erkekle bir kadının da bir ömür boyu birlikteliklerini devam ettirebilmeleri tabii ki tahammül ve hoşgörü ile, iyi geçinme yollarını aramakla mümkündür. Anlaşmazlık nedeni olabilecek konuyu büyütmemek, karşı tarafın hassas olduğu konuları gündemde tutmamak, bir anlamda anlayış ve tahammül göstermek, özveride bulunmak evliliğin devamı için Kur'an'da tavsiye edilmiştir.

1. Tevrat'ın Tesniye Kitabının (Musa'nın Beşinci kitabı) 24. babında boşanma ile ilgili olarak " bir adam bir kadın alıp onunla evlendiği zaman vaki olacak ki, onda utanılacak bir şey bulunduğu için, kadın onun gözünde lütuf bulmazsa onun için boş kağıdını yazacak ve onun eline verecektir. (Tevrat, Tesniye, Bab 24, Ayet 1-4 )
2. Boşanma ile alakalı olarak Markostaki ifade şöyledir: "Hilkatin başlangıcından Allah onları erkek ve dişi yarattı. Bunun için bir adam karsına yapışacaktır. İkisi de bir beden olacaktır. Şöyle ki onlar artık iki değil fakat bir bedendirler. İmdi Allah'ın birleştirdiğini insan ayırmasın...Kim karsını boşar ve başkası ile evlenirse ona karşı zina eder. Ve kadın kocasını boşar ve bir başkası ile evlenirse zina eder. Matta'nın ifadeleri de küçük farklılıklarla böyledir. Luka'daki ifade biraz farklıdır Luka'nın metni şöyledir "Karı: ". boşayan ve bir başkası ile evlenen her adam zina eder. Ve bir kocanın boşadığı ile evlenen zina eder. (Matta, Bab 19, Ayet 3-10; Markos, Bab 10, Ayet 2-12; Luka, Bab 16, Ayet 18)

Kur'an'da bu konuyla ilgili olarak *"ey iman edenler!... kadınlarınıza iyi davranın. Eğer onlardan hoşlanmazsanız (biliniz ki) Allah'ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de (farkında olmadan) hoşlanmıyor olabilirsiniz"* buyurulmuştur<sup>3</sup>. Bu ayet-i kerimede eşlerin birbirlerine karşı iyi davranmalarının, evliliğin sevgi ve anlayışla devam edebilmesinin önşartı olduğu açıkça ifade edilmektedir. Gerçi ayette erkeklerin kadınlara iyi davranmaları emredilmiş görünüyorsa da bu tavsiyenin eşlerin her ikisini de kapsadığını söylemek mümkündür. Zira evliliğin devamı için eşlerden sadece birinin tek tarafı olarak tahammülü ve hoşgörüsünün yeterli olmayacağı, bunun için her iki tarafın anlayış göstermesi ve iyi davranış sergilemesi gerektiği ortadadır.

Aynı ayette evliliğin devamını sağlamak üzere gösterilecek çabanın bir başka yarar boyutundan bahsedilmektedir. *"Eğer onlardan hoşlanmazsanız (biliniz ki) hakkınızda Allah'ın çok hayırlı kılacağı bir şeyden de (farkında olmayarak) hoşlanmıyor olabilirsiniz."* ifadesiyle mealini verdiğimiz bu ayette eşinin fizik yapısından, bazı tutum ve davranışlarından hoşlanmayan bir kişinin acele bir kararla evliliği bitirmek istemesinin yanlışlığına işaret edilmektedir. Kişiler olaylara yüzeysel bakarak görünen olumsuzlukları öne çıkarabilirler. Oysa ki olayın görünen yüzünün ötesinde gözden kaçırılmış olan veya görünmeyen pek çok olumlu yönleri olabilir. Tahammül ve hoşgörü ile güzelliğe, mutluluğa, uzun vadede hayırlı sonuçlara ulaşılabilir.

Eşlerin birbirlerine iyi davranmaları, anlayış ve hoşgörü ile geçinmeleri yönündeki tavsiye sadece Nisa Suresi 19. ayetten ibaret değildir. Eşlerin birbirlerine iyi davranmaları, evliliği anlayış ve hoşgörü ile sürdürmeleri gereğine müteaddit ayetlerle de işaret edilmiştir<sup>4</sup>. Özellikle kadının maddi haklarının ihlal edilmemesi, kişilik haklarının zedelenmemesi emredilir. Evlilik birliğinin kadının hukukuna tecavüz için araç olarak kullanılması yasaklanır. Bu emirlere uymama Allah'ın ayetlerini hafife alma olarak tanımlanır. Eşlerin birbirleriyle iyi geçinmenin yollarını aramaları yönündeki emir ve tavsiyelerin muhtelif ayetlerde müteaddit defalar tekrarlanması bu konuya ne ölçüde önem verildiğinin başka bir kanıtıdır.

Tahammül ve hoşgörü sınırlarının zorlanması halinde, başka bir ifade ile tahammül, anlayış ve hoşgörü yöntemiyle evliliği sürdürebilmenin mümkün olmayacağı endişesi belirlediği takdirde Kur'an'da bir aşama ileri bir önleme başvurulabileceği belirtilir. Bu da eşin uyarılması aşamasıdır.

## 2- EŞİN UYARILMASI

### a) Kadının Nüşûzu

Eşler arasındaki ilişkiler bazan hoşgörü ve anlayış sınırını zorlayacak boyutta olumsuz bir seyir takip edebilir. Evlilikte durum bu noktaya gelirse Kur'an'da hem kocaya hem kadına nasıl davranmaları gerektiği konusunda uyarılar mevcuttur. Eşlerin birbirlerine karşı anlayış ve hoşgörü sınırlarını zorlayan ve uyarılmayı gerektiren tutum ve davranışları "nüşûz" olarak nitelenmiştir.

Kur'an'da *"nüşûzun (un devamın)dan endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın, (hafifçe) dövün. Eğer nüşûzdan vazgeçerlerse artık*

3. Nisa, 4/1

4. Bakara, 2/231; Talak, 65/2



onların aleyhine kullanabileceğiniz bir bahane aramayın. Çünkü Allah yücedir, büyüktür” buyurulmaktadır<sup>5</sup>. Burada nüşûzun ne anlama geldiği önem arzeder. Nüşûz sözlükte yükseklik, tümsek, yükselmek, ayağa kalkmak anlamını ifade eder. Nitekim “ey iman edenler! mescitlerde (yer açmak için) size kalkın denilince kalkın”<sup>6</sup> mealindeki ayet ile “şimdi sen kemiklere bak, onları (birbirine ekleyip) nasıl kaldırıyor sonra onu nasıl et ile kaplıyoruz”<sup>7</sup> mealindeki ayetlerde kalkma anlamında kullanılan nüşûz kelimesi bunu ifade eder<sup>8</sup>.

Bir İslâm hukuk terimi olarak nüşûzun ne anlama geldiği konusunda fukaha arasında bir fikir birliği oluşmamıştır. Genelde kadının kocasını küçümsemesi, ona karşı haksız isyanı, itaatsizliği anlamı verilmiştir. Birkısım fukahaya göre kadının namusuna söz getirecek tutum ve davranış içinde olmasını ifade eder. Birkısım fukaha anlamı daha da genişleterek nüşûzu kocanın meşru taleplerine karşı gelme olarak tanımlamışlardır<sup>9</sup>.

Bu anlamların hangisinin ilâhi irade ile örtüştüğünü söylemek mümkün değildir. Nüşûz kelimesinin sözlük anlamı ile ıstılahi anlamı arasında paralelliği de gözönüne alarak yorumlamak gerekirse kadının nüşûzu kocasına başkaldırması, ona karşı saldırıyı itiyat edinmesidir denebilir. Bu saldırı kocaya karşı fiili bir saldırı olabileceği gibi kocanın kişiliğini, manevi şahsiyetini sürekli rencide eden sözlü saldırı alışkanlığı da olabilir. Yoksa her karı koca arasında vuku bulabilecek olan basit anlaşmazlıklar ve tartışmalar nüşûz olarak nitelenemez.

Kadının nüşûzu halinde olayın ciddiyetine göre koca evliliğin devamını sağlama adına bazı önlemler almalıdır. Bu önlemler olumsuz tutum ve davranışların devamı halinde evliliği devam ettirmenin mümkün olamayacağı, bunun hem kendilerine, hem çocuklarına, hem diğer aile fertlerine sıkıntı getireceği şeklinde, duruma göre benzeri başka ifadelerle eşini uyarma ve ikna çabası olabilir. Duruma göre eşiyile birlikte yatmayarak, devam eden durumun kendisini fazlasıyla etkilediğini dargınlık davranışlarıyla anlatma yolunu tercih olabilir. Duruma göre kadının fiili ve sözlü saldırılarına mukabil, eğer bir çare olacaksa darb ile karşılık da verilebilir.

Ayette sözü edilen sözlü ikna, bir süre ayrı kalma ve darb, alınabilecek önlemlere birer örnek olarak zikredilmiştir. Her durumda bu üç önlemden başka seçenek bulunmadığı veya her durumda önce sözlü ikna yönteminden başlamak gerektiği şeklindeki anlayış eşyanın tabiatına uygun düşmez. Her olayın kendine has özellikleri bulunur. Olayın seyrine ve duruma uygun bir davranış şekli seçilmelidir. Ayetin “eğer itaat ederlerse (yani nüşûzdan vazgeçerlerse) artık onların aleyhine bir bahane aramayın” mealindeki müteakip kısmı tavsiye edilen bu önlemlerin kadının tutum ve davranışına karşı duyulan öfkenin sevkiyle cezalandırma amaçlı olamayacağını, sadece evliliğin devamını sağlama amacına yönelik bir önlem olabileceğini, maksada ulaşıldığında kadına baskı yapmak için başka bahaneler aranamayacağını açık bir şekilde ifade etmektedir.

5. Nisa, 4/34

6. Mücadele, 58/11

7. Bakara, 259

8. Kurtubi, V, 170-171; M.Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, II,558

9. Kurtubi, El Cami, V, 170-171; M.Hamdi Yazır, II,558

Eşin uyarılması olarak nitelendirdiğimiz bu aşamada benimsenecek yöntem, olaydan olaya değişebileceği gibi kadının kişiliğine göre de değişme gösterecektir. Söz gelimi darp yöntemi evliliğin devamını sağlamak yerine bazan evliliği bitirebilir. Kaldı ki Hz. Peygamber (s.a.) bir hadislerinde "sizin hayırlınız ehline hayırlı olanıdır, ehline en hayırlı olanınız da benim"<sup>10</sup>, başka bir hadislerinde de "sizden biriniz akşam birlikte yatacağı hanımını nasıl dövmeye kalkışır"<sup>11</sup> buyurmakla Kur'an'daki darb ruhsatının sevimsiz mubahlardan olduğunu göstermektedir<sup>12</sup>. Niçekim Hz. Peygamber, zevceleri tarafından zaman zaman kendisini üzecek davranışlara maruz kalmış olmasına rağmen hayatı boyunca zevceleri dahil hiçbir kişiyi incitmemiştir.

Alınacak önlemler evliliğin devamını sağlama amacına yönelik olduğuna göre kocanın seçeceği yöntemde olayın yapısına ve eşinin kişiliğine göre en uygun olanı belirlemede dikkatli ve bilinçli hareket etmesi gerektiği, duygusal davranmamak, rasyonel olmak gerektiği sonucunu çıkarmak ayetin ruhuna uygun olur görüşündeyiz. Hz. Peygamber'in darbı tavsiye etmemiş olmasını da göz önüne alacak olursak darbı kocaya tanınmış bir hak açısından değerlendirmek yanlış olur. Kadının, nüşûzuyla sebep olduğu geçimsizlik nedeniyle darbı sebep göstererek kocası aleyhine boşanma davası açtığı takdirde boşanma kararı verilse bile kadının tazminat talebinde haklılığının kabul edilmeyebileceği açısından değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, Kur'an eşler arasında her an geçimsizliğe neden olabilecek problemlerin doğabileceğini kabul eder. Ancak bu durumda eşler karşılıklı anlayış, tahammül ve hoşgörü ile evliliğin devamı için problemi çözmeye çalışmalı, bütün çareler tüketilmedikçe ayrılığı gündeme getirmemelidirler.

### b) Kocanın Nüşûzu

Evliliğin devamını zorlaştıran davranışlar kocalar tarafından da ortaya konabilir. Bu durumda evliliğin devamını sağlamak üzere kadının girişimde bulunması gerektiği Kur'an'da mealen şöyle ifade edilmiştir: "Eğer bir kadın kocasının nüşûzundan veya ilgisizliğin(in devam edeceğin)den endişe ederse aralarında bir anlaşma yapmalarında bir günah yoktur. (Geçimsizliğin sürüp gitmesinden veya ayrılmaktansa) anlaşmak daha hayırlıdır. Zaten nefislere bencillik yerleştirilmiştir. Ey kocalar! Eğer siz iyi davranıp arayı düzeltir ve kadınların hakkını çiğnemekten sakınırsanız unutmayın ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır"<sup>13</sup>.

Bu ayette geçimsizlik olarak tercüme ettiğimiz kelime de "nüşûz" olarak zikredilmektedir. İster haksız olsun, ister haklı bir nedene dayansın, kocanın nüşûzu kadın açısından tahammül ve hoşgörü sınırını aşan ve evliliğin devamını tehlikeye sokan her türlü tutum ve davranışlar olabilir. Kocanın evine ve ailesine karşı ilgisiz kalması da evliliği olumsuz etkileyecek bir nüşûz olarak tanımlanabilir.

Kocanın nüşûzu söz konusu olduğunda bu defa aktif olma, evliliğin devamını sağlamak için girişimde bulunma görevi kadına yüklenmiştir. Kadın kocasıyla konuşacak, mevcut durumun nedenlerini keşfetmeye, başka bir ifade ile kocasını anlamaya, bir

10. İbn Mace, Nikah, 50

11. Buhari, Tefsir, Şems 1, Enbiya 17, Nikah 93, Edeb 43; Müslim, Cennet 2855; Tirmizi, Tefsir 3340; Canan, Prof.Dr.İbrahim, Hadis Ansiklopedisi, III, 274

12. Bazı helalları Allah katında sevimsiz olabileceğini Rasûlullah'ın kendisinden öğreniyoruz

13. Nisa, 4/128

anlaşma zemini bulmaya çalışacaktır. Kadının bu girişimine kocanın ilgisiz kalmaması, onun da anlaşmaya varabilmesi için çaba sarfetmesi gerektiği ayetten açıkça anlaşıl-maktadır. *“Ey kocalar! Eğer siz iyi davranıp arayı düzeltir ve kadınların hakkını çiğne-mekten sakınırsanız unutmayın ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır”* ifadesi ben-cilliği, çıkarıcılığı bırakıp anlaşmak için fedakarlıkta bulunmanın erkeğe de yüklenmiş bir görev olduğunu belirtmektedir.

Anlaşmanın önünde en büyük engel kişinin hatayı hep karşıda araması, kendini kusursuz kabul etmesidir. Kişi bencilliği bırakıp kendini yargılamayı başarabilir, ken-disinde de kusur olabileceğini kabul edebilirse anlaşma kolaylaşacaktır. Bazı hallerde kişinin kendi hakkından feragat edip barışı sağlayabilmesi uzun vadede kendi yara-rına olabilecektir. Bunun için fedakarlığı hep karşıdan bekleme yerine ilk adımı atabil-mek ve özveride bulunabilmek için kişinin egosunu, bencilliğini yenebilmesi gerekir. Ayet-i kerimde *“zaten nefislerde bencillik yerleştirilmiştir”* ifadesi bu durumu kısa ve veciz bir şekilde açıklamaktadır.

Kadının evliliği kurtarmak için kocasıyla bir anlaşma zemini ararken ne gibi feda-karlıklar yapabileceği, tavizler verebileceği, buna mukabil sulh arayışına olumlu ce-vap vermekle yükümlü kılınan kocadan ne gibi özverilerde bulunması gerektiği ko-nusunda detaya girilmemiştir. Esas itibarıyla her çağın, her yörenin, her olayın yapı-sına ve şartlarına göre farklı anlaşma zeminleri oluşacağından bunları önceden belir-lemek imkanı yoktur. Her olayın çözümünü o olayın kendi özel şartları içinde tarafla-rın basiretine, becerisine bırakmak en doğru yoldur.

### 3- AKRABALARIN MÜDAHALESİ

Eşlerin evliliği sağlıklı biçimde sürdürebilme çabaları bazan yetersiz kalabilir. Ev-liliğin sona ermesi endişesi belirttiği takdirde Kur'an kadın ve erkeğin ailelerine de görev yüklemekte, evliliğin kurtarılması için harekete geçmelerini, duruma ilgisiz kal-mamalarını emretmektedir. Ailelerin duruma müdahalesi evliliğin kurtarılması süre-cinde üçüncü aşamayı oluşturan bir çabadır.

Kur'an'da bu konuyla alakalı olarak mealen *“eğer karı kocanın aralarının açılma-sından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem (be-lirleyip) gönderin. (Eğer) bunlar (samimiyetle) eşleri barıştırmak isterlerse Allah (on-ların) aralarını düzeltir. Şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan-dır”*<sup>14</sup> buyurulmaktadır.

Bu ayetle Kur'an, evliliğin devamını sağlama konusunda çok önemli bir müessese-ye vücut vermiş olmaktadır. Karı kocanın evliliği kurtarmak için gösterdikleri çabanın yetersiz kalışı, bazan hiç çaba göstermemeleri, akl-ı selim ile ve sağduyulu davranma yerine duygusal davranmaları, küçük olayları büyüterek önemli bir problem haline getirmeleri her zaman karşılaşılan bir durumdur. İşte bu gibi durumlarda deneyimli, güngörmüş, sözü dinlenir aile büyükleri devreye girerler, duruma göre nasihat ederek, duruma göre otorite kullanarak problemin çözümüne yardımcı olmaya çalışırlar.

Arbulucu aile büyüklerinin objektif olarak, samimiyetle karı koca arasında anlaş-mayı sağlamak istemeleri halinde başarılı olabilecekleri, ayette *“eğer hakemler barıştır-mak isterlerse”* ifadesiyle anlatılmıştır. Zira hakemlerin objektif davranmamaları, duy-

gusal davranmaları, taraf tutmaları halinde başarsız olabilecekleri ayetin kısa ifadesi içinde açık bir şekilde anlatılmıştır.

Hakemlerin aile içinden olması, eşler arasında anlaşma sağlanmasında önemli bir faktördür. Eşler kendilerini geçimsizlik ortamına çeken nedenleri mahkeme salonlarının resmi ve soğuk atmosferinde rahatlıkla açıklayamayabilirler. Anlaşmazlıklar çoğu kere herkesin önünde açıklanamayacak aile sırları niteliğinde olurlar. Oysa ki bu sırlar aile çevresinin samimi ve sıcak ortamı içinde aile büyüklerine içtenlikle bütün yönleriyle anlatılabilir. Anlaşmazlık nedenlerinin belirlenmesi problemin yarı yarıya çözülmesi demektir. Hastalığa doğru tedavi uygulayabilmenin ön şartı doğru teşhistir. Bu nedenle Kur'an aile içi anlaşmazlıkların çözümünü gene aile içinde aramak gerektiği yönünde bir uyarıda bulunmaktadır.

Hakemlik müessesesi klasik fıkıh müdevvenatında hakettiği yeri alamamıştır. İmam Malik'in bu konuda bir görüş beyan ettiğini görüyoruz. Malik'e göre kadın şiddetli geçimsizlik nedeniyle mahkemeye başvurmuş, ancak haklılığını kanıtlayamamışsa hakim eşlerin ailesi içinden birer hakem tayin eder. Eşlerin arası düzeltilemez ve kadının kusurlu olduğu anlaşılırsa hakim boşanma kararını verebilir ancak bu durumda kadının mihrini kocasına iade etmesine hükmedilir. Hangi tarafın kusurlu olduğu anlaşılamazsa kocanın karısına bir miktar boşanma tazminatı ödemesi gerekir<sup>15</sup>.

Hakemlik müessesesine ilk defa 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-u Aile Kararname-sinde "aile meclisi" adıyla yer verildiğini ve işlerlik kazandırılmaya çalışıldığını görüyoruz. Kararname esbab-ı mucibe layihasında bu müesseseye neden yer verildiği şer'i delilleriyle açıklanmıştır. Eşlerden birinin boşanma talebiyle yargıya başvurusu halinde aile meclisinin mahkemece oluşturulması öngörülmüştür<sup>16</sup>. İmparatorluğun çöküşüyle uygulanma imkanı bulamayan bu kararname İslâm Aile Hukukunda önemli bir aşama olarak kabul edilebilir.

1929 tarihli Mısır Ahval-i Şahsiyye Kanunu, evliliğin devamını sağlamak üzere bir hakem heyeti teşkilini öngörmüştür.<sup>17</sup> Kanundaki düzenlemeye göre, kendisine kötü davrandığı gerekçesiyle kadının kocası aleyhine dava açması halinde, eşler arasında bir anlaşma sağlamak üzere mahkeme öncelikle aile içinden, mümkün olmadığı takdirde aile dışından bir hakem heyeti belirler<sup>18</sup>.

15. M. Ebu Zehra, s.423

16. Hukuk-u Aile Kararnamesinin 130. maddesinde aile meclisi şu ifadelerle düzenlenmiştir. "Zevceyn beyninde niza ve şikâk zuhur edip de tarafeynden biri hakime mürâcat ederse hakim, tarafeyn ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsafı haiz olmazsa hariçten münasipleri tayin eyler. Bu suretle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifadaat ve müdafaatını tetkik ile beyinlerini ıslâha çalışır. Kabil olmadığı surette kusur zevce ise beyinlerini tefrik eder ve zevcede ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhalaa eyler. Hakemler ittifaq edemezler ise hakim, evsaf-ı lazimeyi haiz diğer bir heyet-i hakemiye veya tarafeyne karabeti olmayan üçüncü bir hakem tayin eyler. Hakemlerin verecekleri hüküm katı ve nakabil-i itirazdır". Tabi burada hakemlerin vereceği kararın nakabil-i itiraz olması ve hakimi bağlamasıyla ilgili hüküm tartışılmaz değildir.

17. 1929 tarih ve 25 no.lu Ahval-i Şahsiyye Kanununun 6-11. maddeleri. Geniş bilgi için bakınız M.Ebu Zehra, El-Ahvalü's Şahsiyye, Darü'l Fikri'l Arabi, üçüncü baskı, s.421-427.

18. Kanunun ilgili maddelerindeki düzenlemeye göre, teşkil edilen hakemler eğer eşler arasında anlaşmayı sağlayabilirlerse dava kapanmış olur. Eşler arasında anlaşma sağlanmadığı takdirde

#### 4- BOŞANMA ZAMANI

Karı kocanın, çocukların ve diğer aile fertlerinin hukukunun bağlantılı olduğu aile müessesesinin herne kadar devamı esas ise de bazan evliliği sürdürmenin taraflar için imkanı kalmamış olabilir. Bu durumda evlilik birliğinin sona ermesi mevcut haliyle devamından daha yararlı olabilir. Ancak bu birlik sona erecekse bir taraftan birliği sürdürmenin, diğer taraftan boşanmanın getiri ve götürüsünün iyi düşünülmüş olması, bilinçli karar verilmiş olması gerekir.

Sağlıklı bir toplum için alternatifi bulunmayan, vazgeçilmez olan ve pek çok ferdin hukukunun ilgili bulunduğu aile müessesesinin herhangi bir zamanda, ani bir öfkeye, anlık bir karara feda edilmemesi gerektiği boşanma sürecinin Kur'an'da belli aşamalara bağlanmasından açıkça anlaşılacaktır. Ayrılık sürecinin bu dördüncü aşamasında nihai kararın iyi düşünülmüş isabetli bir karar olabilmesi için Kur'an'da bir önlem daha getirilmiştir. Bu da boşamanın belli bir zaman dilimi içinde olması gerektiğidir.

Kur'an'da bu konu mealen *"ey peygamber! Kadınları boşamak istediğiniz zaman onları süresi içinde boşayın. (Boşamadan sonraki) süreyi da sayın"*<sup>19</sup> buyurulmuştur. Bu ayet-i kerimede boşamanın süresi içinde olmasıyla ne kastedildiği tam olarak anlaşılacaktır. Süre olarak tercüme ettiğimiz "iddet" terimi ayette mücmel bırakılmıştır. Yani açıklanması gereken kapalı bir ifade olarak bırakılmıştır. Kur'an kendi mücmelini kendisi beyan etmiyorsa, onu açıklamaya en yetkili kişi şüphesiz Hz. Peygamberdir. Nitekim buradaki mücmeli Hz. Peygamber bir boşama olayı ve silesiyle beyan etmiştir.

Rivayete göre Abdullah b. Ömer karısını ay halinde iken boşamıştır. Hz. Ömer bu durumu Hz. Peygamber'e anlatmıştır, Rasûlullah da *"git ona söyle, karısına dönsün. Eğer boşamakta kararlı ise kadın ay halini bitirsin, bir temizlik dönemi geçirsin, müteakip ay halinden sonra temizlendiğinde onunla zevci ilişkide bulunmadan boşasın. Bu Allah'ın kitabında emir buyurduğu süredir"*<sup>20</sup> açıklamasını yapmıştır. Bir rivayette Abdullah b. Ömer'in bu davranışına Rasûlullah'ın öfkelendiği de kaydedilmiştir. Bazı rivayetlerde karısını ay halinde boşayan kişilerden Abdullah b. Amr b. el-As veya Amr b. Saîd b. el-As oldukları kaydedilmiştir<sup>21</sup>

hakemlerin eşlerden hangisinin ne ölçüde kusurlu olduğu konusunda verecekleri karara göre hüküm farklı olacaktır. Eğer koca kusurlu veya her iki taraf kusurlu ise ya da hangi tarafın kusurlu olduğu konusunda bir kanaata varılamamışsa hakim bir bain talak ile boşanma kararı verir. Eğer kadının kusurlu olduğu anlaşılmişsa hakim kadının boşanma talebini reddeder. Kanunun esbabı mucibe layihasında hakem teşkili ve hakemlerin görev ve yetkileri ile ilgili maddelerin İmam Malik'in görüşü esas alınarak düzenlendiği ifade edilmiştir. Malikilere göre koca kusurlu ise kadının talebi kabul edilerek boşanma kararı verilir. Kocanın verdiği mihiri geri almak gibi bir talebi olamaz. Eşlerin her ikisinin de kusurlu olduğu sonucuna varılmışsa kadının kusuru oranında mihirin bir miktarını kocasına iade etmesine hükmolunur. Eğer geçimsizliğin kadından kaynaklandığı anlaşılırsa kadının boşanma talebi reddedilir. Malikilerin görüşü ile ilgili geniş bilgi için bakınız M.Ebu Zera, s.423.

19. Talak 65/1

20. Azılabadi, Ebu't Tib M. Şemsülhak, Avnü'l Mabud Şerhi Sünen-i Ebi Davud, I-XIV, Medine 1968, VI,227-228

21. Kurtubi, Ebu Abdillah M.b.A.b. Ebi Bekr, El-Cami Li Ahkami'l Kur'an, I-XX, Kahire 1967, XVIII,149

Boşamanın belli bir süreye bağlanmasındaki hikmetin ne olabileceği tartışmaya gerek bırakmayacak kadar açıktır. Boşama hakkının kullanımı belli bir zamanla sınırlandırılmadığı takdirde çoğu kere pişmanlıkla sonuçlanacağı, bilinci, sağduyuyu ve aklı-ı selimi kapatan bir anlık öfkeye ailenin feda edilmiş olacağı ortadadır. Evlilik birliğinin devam ettirilebilmesi için eşler çaba sarfetmişler yeterli olmamış, aile yükleri araya girmiş olumlu bir sonuç alınamamış, ayrılmanın son çare olduğu sonucuna varılmış olabilir.

Koca artık karısından ayrılmak gerektiğini düşünüyorsa isabetli karar verip vermediğinin son bir kez test edilmesine gerek görülümüştür. Talakın koca için belki de en zor olduğu zamanla sınırlanması elbette anlamsız değildir. Koca ay hali süresince eşiyile zevci ilişkide bulunamayacak, kadının temizlenip zevci ilişki için helal olduğu bir sırada, başka bir açıdan ifade edecek olursak duygusal ve fizyolojik birikimle karısına en çok ilgi duyduğu bir sırada zevci ilişkide bulunmadan boşama kararı verecektir. Eğer koca karısıyla zevci ilişkide bulunursa artık o temizlik süresi içinde boşama hakkını kaybetmiş olacaktır. Boşanabilmek için müteakip ay halini bekleyecek, kadın müteakip ay halinden temizlendikten sonra gene zevci ilişkide bulunmadan boşayacaktır. Koca bu testi geçip ayrılma kararı vermişse bu kararın düşünülecek, getirisi ve götürüsü hesaplanarak verildiği artık kabul edilebilecektir.

Boşama hakkının belirlenen süre içinde kullanılması gerektiği konusunda fukaha arasında fikir birliği vardır. Ancak bu süreye riayet edilmeksizin kadın ay halindeyken veya zevci ilişkide bulunmuş temizlik dönemi içinde vaki olan talakın geçerli olup olmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. Tartışma Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e "git oğluna söyle! karısına dönsün" buyurmuş olması üzerinde odaklanmaktadır.

Bazı fakihler hadiste "karısına dönsün" buyurulmuş olmasından teknik anlamda ric'at kastedildiği sonucunu çıkarmışlardır. Ric'attan yani karısına dönmekten söz edebilmek için talakın geçerli kabul edilmesi gerekir yorumunu yapmışlardır. Talak süresi içinde kullanmadığı için kocanın günah işlemiş olacağı, buna rağmen talakın vaki olacağı görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Buna mukabil fakihlerin bir kısmı, süresinde vaki olmayan talakı Allah'ın emrine uyulmadan kullanıldığı için geçerli saymamışlardır. Bu fakihler başta Saîd İbnü'l Müseyyeb olmak üzere tabiinden bir kısım ulema, İbn Aliyye, Hişam b. el-Hakem, bir kavlinde Ahmed b. Hanbel ve O'nun mezhebine tabi olan İbnü'l Kayyim el-Cevziyye ve şia ulemasıdır<sup>22</sup>.

Süresinde vaki olmayan talakın geçerli olduğu görüşünü savunanlar görüşlerini hadis ile delillendirmeye çalışmışlardır. Bu konuda hadiste esas itibarıyla maksadı çok açık belirtmeyen "karısına dönsün" ifadesinden başka bir malzeme bulunmamaktadır. Bunun bir talak sayıldığı şeklinde Abdullah b. Ömer'e nisbet edilen bir rivayete mukabil gene Abdullah b. Ömer'e nisbet edilen diğer bir rivayette Rasûlullah (s.a.) Abdullah b. Ömer'e karısını iade etmiş ve talakı geçersiz saymıştır<sup>23</sup>.

"Karısına dönsün" ifadesinde Hz. Peygamber'in kullandığı "ric'at" kelimesinin bir fıkıh terimi olan ric'at ile eş anlamlı olduğu, fıkıh terminolojisinde ric'atın talak vaki olduktan sonra dönüşü ifade ettiği, bu nedenle, tasvip edilmemekle birlikte tala-

22. Kurtubi, El-Cami, XVIII, 152

23. Azimabadi, VI, 232-233

kın geçerli olduğu sonucuna varılmıştır. Ancak bu yorumda iki nokta gözden kaçırılmaktadır. Her şeyden önce Hz. Peygamber fıkıh istihlalarıyla konuşmaz. O halkın anlayacağı kelimelerle konuşur. Fıkıh istihlaları sonradan oluştuğuna göre, bir kelimeye terminolojik bir anlam yükleyip sonra da Hz. Peygamber'in kullandığı kelimeleri bu anlama göre yorumlamak yanlış olur. Diğer taraftan raviler hadisleri mealen de rivayet ederler. Yani Hz. Peygamber'in kullandığı kelimeleri tekrarlamak yerine aynı anlama gelen kendi ifadeleriyle rivayet ederler. Yani Hz. Peygamber ric'at kelimesini kullanmamış da olabilir. Hz. Peygamber, talakın vaki olmadığını, evliliğin üvâm ettiğini ifade eden bir kelime kullanmış olabilir, râvi ise ric'at aynı anlamı ifade ediyor düşüncesiyle ric'at kelimesini kullanmış olabilir. Bu nedenle hadislerin lafızlarını Kur'an metni gibi kabul ederek yorumlamak bizi yanlış anlamaya götürebilir. Özellikle Kuran'ın esprisine aykırı düşen bir sonuca götürüyorsa daha titiz ve dikkatli davranmak gerekir.

Süresinde vaki olmayan talakın geçersiz olduğu yönündeki görüşe hadiste mesnet teşkil eden ve Ebu'z-Zübeyr hadisi olarak adlandırılan Abdullah b. Ömer'in talakını Rasûlullah'ın geçersiz saydığına dair rivayete ek olarak İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye otuzaya yakın delil ileri sürmüş, bu konuya *Zâdü'l-Meâd*'da geniş bir yer ayırmıştır<sup>24</sup>.

Süresi içinde vaki olmayan talakın geçersizliğini savunan Saîd İbnü'l-Müseyyeb, İbn Aliyye, Hişam b. el-Hakem ve taraftarları akli delil olarak da vekalet kıyasını ileri sürmüşlerdir. Müvekkil boşama için görevlendirdiği vekiline boşamayı süresi içinde yapma kaydıyla vekalet verdiği halde vekil başka bir zamanda boşamış olsa nasıl talakı geçersiz kabul edilirse Allah'ın emrettiği zaman dilimi dışında karısını boşayanın da talakı geçersiz sayılmalıdır.

Zevci ilişkisinin vaki olduğu temizlik süresi içinde vuku bulacak talakın geçerliliği konusunda da görüş ayrılığı olmuştur. Ebu Ubeyd'in mezhebine ve Ahmed b. Hanbel'in bir kavline göre talak geçerli olmaz. Bu hüküm kocanın talakı bilinçli olarak yapmasını sağlama veya kadını hamile iken boşamasını önleme hikmetine bağlanabilir.

Süresi içinde vaki olmayan talakı geçerli kabul eden görüşün fetvaya esas olması gerektiğini savunacak olursak, başka bir deyişle süreye bağlı olmaksızın öfke ile, ani bir kararla vuku bulacak boşamanın geçerli olduğunu söyleyecek olursak, boşama sürecinin belli aşamalardan geçmesi gerektiğini açıkça ortaya koyan ve aile birliğinin devamını sağlamak üzere her aşamada farklı önlemler getirmiş olan bunca ayetin ruhu ve esprisi kaybolup gidecektir.

Evlilik birliğini birden sona erdirmeye konusunda kocanın keyfi davranışını önlemek ve Kuran'da belirtilen sürecin işletilmesini sağlamak için boşanma kararlarının eşlerin isteğiyle fakat mahkeme kararıyla olmasını sağlamak üzere yasal bir düzenleme yapılması Kuran'ın esprisine uygun düşer diyebiliriz. Sözgelimi arabulucu hakemlerin tayin edilmesini, boşamanın belirtilen süre içinde yapılmasını sağlama adına mahkemelerin olaya müdahil olması gerektiği söylenebilir. Bu paralelde yargıya başvurulmaksızın vaki olacak talakın geçersiz sayılacağı hükmü getirilebilir. Ancak bu konunun detayına girmek makale boyutunu aşacak ölçüde sözü uzatmak olur.

24. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd Fi Hedy-i Hayri'l-İbad*, I-IV, Mısır 1970, IV, 57-59





# Klasik İslâm Hukuk Doktrininde Şirk Kavramının Algılanma Biçimi ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi

Talip TÜRCAN\*

## ABSTRACT

### **Consideration of the Concept of Shirk and Its Effect on the Legal Norms in the Classical Doctrine of the Islamic Law**

*The Islamic Law accepts that the religious differences of non-muslim citizens or living in the Muslim society should be taken into consideration in law-making procedure as an essential principle. Therefore, the definition of the concept of shirk as a kind of belief and the determination of the individuals or communities who are Mushrikûn are necessary to apply the legal norms. Namely, in accordance with the principle above-mentioned, it is important to determine that how the Islamic legal norms will be applied to non-muslims and which legal norms will be applied to whom from among them. In this study, we examine the conceptual comprehension of shirk term and the effect of its consideration on the legal norms and applications. For the meaning attributed to the shirk term determines the comprehension of legal norms.*

**Key Words:** Shirk, Islamic Law, Legal Norms, Non-Muslims

## Giriş

İslâm hukuku vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi olarak, düzenlemelerinde müslüman olmayan kişi ve toplulukların itikadî farklılıklarını dikkate almaktadır. Bu yaklaşımın en önemli nedeni, itikadî farklılıkların gözetilmesinin inanç özgürlüğünün bir gereği kabul edilmesidir. Müslüman olmayan kimselerin hukuka konu olan kimi beşerî ilişkilerinde inançlarına göre davranabilmeleri, diğeri bir ifadeyle, 'onların inandıklarıyla başbaşa bırakılmaları'<sup>1</sup> esastır. Bu itibarla hukukun aynı zamanda inanç boyutu bulunan bir kısım alanlarında, müslüman olmayan kişilerin itikadî farklılıkla-

\* **Yrd.Doç.Dr.**, S.D.Ü. İlahiyat Faköltesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 "Onları inandıklarıyla başbaşa bırakmakla emrolunduk" sözü Hz. Ali'ye nişbet edilmektedir. Bkz. el-Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, I-X, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvid ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, X, 21. Ayrıca bkz. es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1409/1989, V, 38, XI, 102, XXIV, 31; el-Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, I-IV, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, I, 214, III, 79, IV, 21, 256.

rına göre, müslümanların kendi aralarında geçerli olan hükümlere nazaran değişik düzenlemeler öngörülmüştür. Gayr-i müslimlere tanınan özerk hukuk alanı, 'onların *muâmelâta* ilişkin hususlarda müslümanlarla aynı düzenlemelere tâbi olacaklarını'<sup>2</sup> öngören temel ilkenin bir istisnası niteliğindedir. Çeşitli kişi ya da gruplar bakımından aynı hukuk alanında, fakat değişik biçimlerde öngörülen söz konusu düzenlemelerin de birer maddî hukuk kuralı olarak İslâm hukuk düzenine dahil kabul edildiği ve bir başka hukuk düzenine gönderme (aüf) niteliğinde olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Hukukî düzenlemelerde itikadî farklılıkların dikkate alınmasının bir diğer nedeni ise, müslümanların gayr-i müslimlerle olan bazı ilişkilerinde inançlarından kaynaklanan kimi sınırlamaların gözetilmesi gereğidir.

İslâm hukukunda kişilerin itikadî farklılıklarını dikkate almayı öngören ilke, insanların mensup oldukları inançların tanımlanmasını ve onların inançlarına göre tasnif edilmesini zorunlu kılmaktadır. O nedenle İslâm hukuk sisteminde kime hangi normun uygulanacağı hususunda müslüman-müslüman olmayan ayırımının yanı sıra, müslüman olmayan kimselerin de kitâbî ya da müşrik olup olmadıklarının tespiti aslî belirleyici bir rol oynamaktadır. Biz bu çalışmamızda klasik İslâm hukuk doktrininde şirk teriminin hangi kavramsal içerikte kullanıldığını, müşrik terimiyle kimlerin kastedildiğini ve ilgili yaklaşımların hukukî düzenlemelere nasıl yansıtıldığını belirlemeyi amaçlıyoruz.

### 1. Şirk Kelimesinin Etimolojisi ve Kavramsal Analizi

İbn Fâris (ö.395/1004), Ş-R-K maddesinin farklı anlamlar içeren biri ŞiRKet ve diğeri de ŞeReK olmak üzere iki kök yapıya (asl) vücut verdiğini belirtmektedir.<sup>4</sup>

Buna göre ŞiRKet kökü, bir şeyin iki kişiye birlikte ait olmasına ve birinin ona tek başına sahip olmamasına delâlet etmektedir.<sup>5</sup> İki şey (daha fazla da olabilir) arasındaki ortaklığın aynı ya da manevî olması arasında fark bulunmamaktadır.<sup>6</sup> Nitekim aynı köke bağlı olarak şirk kelimesi dilde hisse ve nasîb, yani pay anlamında kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Buna göre Allah'a şirk koşulmasından söz edildiğinde, O'nun mülkünde-

2 Bkz. es-Serahsî, *el-Mebsût*, X, 7; *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I-V, Tahkîk: S. el-Muneccid ve A. Ahmed, Ma'hedu'l-Mahtûtât bi Câmiafi'd-Duveli'l-Arabiyye, Matbaatu Şirketî'l-İlânâti's-Şarkıyye, by. 1971-1972, I, 76, 191, 306.

Burada *muâmelât* teriminin, fikhî geleneksel üçlü taksimine göre *ukûbâta* dair meseleleri de içine alacak genişlikte kullanıldığına dikkat edilmelidir.

3 Gayr-i müslimlere tanınan özerk hukuk alanı da İslâm hukukunun bir parçasıdır. *el-Adevî* bunu 'İslâm'ın küfür ehli hakkındaki hükmü' biçiminde ifade etmektedir. Bkz. *el-Adevî*, Ali b. Ahmed, *el-Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari Sidi Halil*, I-VIII (el-Hurâşî'ye ait *Şerhu Muhtasari Sidi Halil*'in hâmişinde), Dâru Sâdir, Beyrut ty. (Bulak 1318 baskısından), III, 229.

4 İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerıyyâ, *Mu'cemu Mekâyisil-Luğa*, I-VI, Tahkîk: Abdus-selâm M. Hârun, Dâru'l-Ceyl, Beyrut ty., III, 265.

5 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisil-Luğa*, III, 265.

6 *er-Râğıb el-İsfahânî*, Ebu'l-Kâsim Huseyn b. Muhammed, *Mufredâtu Elfâzî'l-Kur'ân*, Tahkîk: S. Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem ve ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimaşk/Beyrut 1418/1997, 451.

7 İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-Luğa*, I-III, Tahkîk: R. Munîr Ba'l-bekî, Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, Beyrut 1987-1988, II, 732; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, I-IV, Tahkîk: Z. Abdulmuhsin Sultân, *Muessesetu'r-Risâle*, Beyrut 1406/1986, II, 527; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Misrî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut 1410/1990, X, 449.

ki hükümlerine bir başkasının şerik kılınması, yani pay sahibi yapılması kastedilmektedir.<sup>8</sup> Ayrıca şirk küfür (*el-kufr*) anlamında da kullanılır olmuştur.<sup>9</sup>

ŞeRek kökü ise, uzama-uzatma/yayma-yayıma ve doğrultu/yönelme (*imtidâd* ve *istikâmet*) anlamlarını içermektedir.<sup>10</sup> Bu itibarla söz konusu yapı ana yoldan ayrılan ince<sup>11</sup> yan yollar anlamına geldiği gibi, anayol ve onun ortası, yolun ağzının kapatılması anlamlarında da kullanılmaktadır. Ayrıca ŞeRek kökü yayılıp serilmesinden (*imtidâd*) ötürü<sup>12</sup> avcılar tarafından kullanılan ağ için ad olmuştur. Yolun ağzının kapatılmasına benzerliği sebebiyle<sup>13</sup> ayakkabı bağını (nalin kayışı) belirtmek için de kullanılmaktadır.<sup>14</sup>

İslâm kültüründe şirkin kavramsal içeriğini 'tevhîde karşıt oluş' belirlemektedir. Tevhîd, Allah'dan başka ilah olmadığına inanmak anlamına geldiğine göre, şirkin ilk ve temel anlamı Allah'a inanmakla birlikte, başka varlıkları da O'na ortak koşmak demektir. Allah'a şirk koşmak başka varlıklara tanrılık nisbet etmek (*uluhiyyette şirk*), Allah'dan başka zorunlu varlıkların da bulunduğunu kabul etmek (*vucûb-i vucûdda şirk*), evrenin idaresinde başka varlıkların da etkin olduğunu ileri sürmek (*tedbîrde şirk*), başka varlıklara da ibadet edilebileceğini benimsemek (*ibâdetde şirk*)<sup>15</sup> ya da Allah'ın bir olduğunu reddetmek (*aded/sayı bakımından şirk*), başka varlıkların merteye bakımından Allah'a denk tutmak (*mertebe bakımından şirk*), evrenin yaratılış ve idaresinde başka varlıkların da pay sahibi olduğunu kabul etmek (*amel ve te'sir bakımından şirk*) ve Allah'a evlat ve eş nisbet etmek (*nisbette şirk*) suretiyle gerçekleşebilir.<sup>16</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de şirk kelimesi ve türevlerinin dört tür anlamı içerecek biçimde kullanıldığı görülmektedir.

Birincisi Allah'a ortak koşmak ki, bu şirk teriminin aslı ve dar anlamıdır. Kur'ân-ı Kerîm şirk kelimesini ve türevlerini bir inanç biçimine gönderme yaptığı çoğu bağlamda belirtilen kavramsal içerikte, yani başka varlıkları Allah'a ortak koşma anlamında kullanılmaktadır. Bunun en açık örneği "Onların çoğunluğu Allah'a ancak şirk (ortak) koşarak iman ederler" âyetidir.<sup>17</sup> Şirk kelimesi bu anlamıyla tevhîdin karşıtıdır. Kavramsal olarak küfürle birlikte Allah'a ortak koşma eyleminin ayrıca ve sıkça vurgulanmasının nedenini, öncelikle, Kur'ân'ın ilk muhataplarının müşrikler oluşunda aramamız gerekir. Diğer bir neden ise, zikredilen âyetin de açıkça ifade ettiği gibi insanların çoğunluğunun salt bir inkâr değil, şirk içinde olmalarıdır.

İkincisi, şirk koşmak ifadesinin küfür (*el-kufr*) anlamında kullanımıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de küfür imanın zıddını ifade etmektedir. Kâfir denildiğinde mü'min olmayan kimse kastedilmektedir. Küfür kavramı bakımından belirleyici olan hü-

8 İbn Dureyd, II, 733; İbn Manzûr, X, 449.

9 el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, I+I-VI, Tahkik: A. Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1404/1984, IV, 1593.

10 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, III, 265.

11 İbn Dureyd, II, 733.

12 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, III, 265.

13 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, III, 265.

14 İbn Manzûr, X, 450-451.

15 et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 1021.

16 et-Tehânevî, I, 1023.

17 Yûsuf 12/106. Ayrıca bkz. Ra'd 13/36; Kehf 18/ 38, 42; Ğâfir 40/42; Cinn 72/20 ve diğerleri.

sus, imanın mevcut olup olmamasıdır. İnançsızlık ya da İslâm dışında herhangi bir inanç, sahip olunması arasında küfür teşkil etme yönünden bir fark bulunmamaktadır. Buna göre şirk, aslî ve dar anlamı itibarıyla her türlü inançsızlığı içeren küfrün bir türüdür. Diğer bir ifadeyle her şirk eylemi küfür teşkil ettiği halde, her küfür eyleminin şirk niteliğinde ortaya çıkması gerekmez. Bununla birlikte Kur'ân'da küfür ve türevleri dar anlamda şirki ifade etmek üzere kullanıldığı gibi,<sup>18</sup> kimi âyetlerde şirk koşmak ifadesi de her türlü küfrü içine alacak biçimde geniş anlamda<sup>19</sup> kullanılmaktadır. Nitekim, aşağıda geleceği üzere, tarihî süreç içinde şirk kelimesinin büyük ölçüde küfür kavramını karşılayacak bir genişlikte kullanılmaya başlandığını ve Kur'ân'da geçen şirkle ilgili ifadelerin de genellikle o genişlikte yorumlandığını görüyoruz. Esasen klasik lügatlerden bir kısmının şirke küfür anlamını vermiş olmaları da, söz konusu kullanımın yaygın ve yerleşmiş olduğunun bir göstergesidir.

Üçüncü olarak, Kur'ân'da ortak koşan kimse anlamına gelen *muşrik* (müşrik) ve onun çoğulunu oluşturan *muşrikûn* (müşrikler) kelimeleri ile *ellezîne eşrakû* (şirk koşanlar) ifadesi, belli bir topluluğu ve ona mensup bireyleri göstermek, isimlendirmek için kullanılmaktadır. Nitekim kimi âyetlerde birer ayrı inanç grubu teşkil eden diğer topluluklarla birlikte ve onlardan ayrı bir topluluk olarak müşrikler de sayılmaktadır. Mesela "İman edenler, yahûdî olanlar, sâbîiler, hristiyanlar, mecûsiler ve Allah'a şirk koşanlara gelince; kuşkusuz ki Allah kıyâmet gününde onlar arasında hükmedecektir. Allah her şeyi muhakkak surette görüp bilmektedir"<sup>20</sup> âyetinde müşrikler ayrı ve belli bir topluluk olarak zikredilmiştir. Bu kullanımıyla müşrikler (*muşrikûn*) ifadesi, tıpkı mü'minler/iman edenler (*mu'minûn-ellezîne âmenû*) ve münafıklar (*munâfikûn*) ifadelerinde olduğu gibi, iman karşısında bireylerin duruş biçimini gözetmek suretiyle ya da ondan hareketle, o inançta sahip bireylerin oluşturduğu topluluğu; ancak tarihen belli bir zamanda belli bir yerde yaşamış bir topluluğu göstermektedir. Söz konusu topluluk Hz. Peygamber ve ilk mü'minlerin içinden çıktıkları, tebliğ süreci boyunca mücadele ettikleri Arap putperestleridir.

Şirk ve türevleri, Kur'ân'da kelime anlamlarını içerecek biçimde pay, ortak, ortaklık ve yandaş anlamlarında da kullanılmaktadır.<sup>21</sup> Dördüncü bir anlam kategorisi olarak söz konusu kullanımlar konumuzu ilgilendirmemektedir.

## 2. Klasik İslâm Hukuk Doktrinde Şirk ve Müşrik Kavramı

Klasik İslâm hukuk doktrinde şirk teriminin doğrudan bir tanımı yapılmamış olmakla birlikte, müşrik kavramından hareketle kavramsal içeriğinin belirlenebileceği görülmektedir. Buna göre şirk terimi bir aslî (geniş), diğeri istisnâ (dar) olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır.

Klasik doktrinde şirk teriminin aslî kullanımı küfür kavramını karşılayacak biçimde olup, geniş anlamdadır.<sup>22</sup> Şirk terimi geniş anlamda kullanıldığında, İslâm dışın-

18 Al-i İmrân, 3/151; Tevbe 9/17; Mumtehine 60/10.

19 Nisâ 4/48, 116.

20 Hacc 22/17. Ayrıca bkz. Bakara 2/96; Al-i İmrân 3/186; Mâide 5/82; En'âm 6/137; Tevbe 9/5, 6, 7, 36, 113 ve diğerleri.

21 İsrâ 17/64; Tâhâ 20/32; Sebe' 34/22; Fâhr 35/40; Sâffât 37/33; Zuhuruf 43/39 ve diğerleri.

22 Fıkıh kitaplarında mü'min olmayan kimseler için kullanılan asıl hukukî tabirin müşrik kelimesi olduğu hususunda bkz. Walther-Björkman, "Şirk", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XI, 567.

da kalan her türlü inanç ya da inançsızlık halini ifade etmektedir. Bu durumda müşrik kelimesi, bir terim olarak, mü'min/müslüman olmayan kimse anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, müşrik ve kâfir terimleri kavramsal içerik bakımından örtüşmektedir. Mü'min olmayan her bir kimse, sahip olduğu inanç her ne olursa olsun, müşrik olarak nitelenmektedir. Nitekim klasik doktrinde müslüman olmayan kimse-ler tasnif edilirken onların müşrikler (*muşrikûn*) biçiminde genel bir nitelermeye tabi tutuldukları görülmektedir. Mesela el-Mâverdi (ö.450/1058) müşriklerin ehl-i kitâb, kitâbî olmayanlar ve kitâbî olup olmadıkları şüpheli olanlar biçiminde üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir.<sup>23</sup> İbn Kudâme (ö.620/1223)'ye göre ise, müşrikler (*muşrikûn*) iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım ehl-i kitâb, ikincisi ise ehl-i kitâb dışında kalan mecûsiler, putperestler ve benzeri inanç mensuplarıdır.<sup>24</sup>

Şirk ve müşrik terimlerinin geniş anlamda kullanımlarına ilişkin çeşitli örnekler verilebilir. Onlar arasında, İmam eş-Şâfiî (ö.204/820)'nin *kitâbî müşrik ve vesenî (putperest) müşrik* biçimindeki nitelermeleri<sup>25</sup> bahse konu kullanım bakımından oldukça ilgi çekicidir. Benzer şekilde es-Serahsî (ö.483/1090) dâruharb terimini 'şirk hâkimiyetinin (*hukmu's-şirk*) geçerli olduğu ve kuvvetin (idarenin) müşriklere ait olduğu yer'<sup>26</sup> biçiminde tanımlamaktadır. Dikkat edilirse tanımda şirk kelimesi İslâm dışındaki her türlü inanç ya da inançsızlık halini, müşrik kelimesi de bütün gayr-i müslim toplumları içine alacak genişlikte kullanılmaktadır. Zira dâruharb terimi, gayr-i müslimlere ait ülkelerin ortak adıdır. Görüleceği üzere, şirk teriminin klasik doktrindeki kullanımı, aksi belirtilmedikçe, bütün gayr-i müslimleri ifade edecek genişliktedir. Bir ülkenin dâruharb ya da dâruislâm biçiminde nitelenmesinde temel belirleyici etken, es-Serahsî'nin yaptığı tanımdan da anlaşılacağı gibi, hâkimiyet ve onun somut göstergesi olan hukuk düzenidir. İslâm hukukçuları dâruharbde geçerli olan hukuk düzenini de, kimi zaman *ahkâmü'l-kufr* anlamında *ahkâmü's-şirk* tabiri ile ifade etmektedirler.<sup>27</sup> Yine İbn Ruşd el-Cedd (ö.520/1126) cihâd kalp, dil, el ve kılıçla yapılan cihâd şeklinde dört kısma ayırdıktan sonra, kılıçla yapılan cihâd 'din için müşriklerle savaşmak' (*katâlu'l-muşrikin ale'd-din*) biçiminde tanımlamaktadır. Tanımda geçen 'müşriklerle savaşmak' tabirinin kâfirlerle savaşmak anlamında kullanıldığı ise, hemen bir sonraki cümlede yer alan *mucâhedetu'l-kuffâr bi's-seyf* (kâfirlere karşı kılıçla cihâd etmek) ifadesinden açıkça anlaşılmalıdır.<sup>28</sup> Zâhirî doktrini bakımından da aynı tespit geçerlidir. Mesela İbn Hazm (ö.456/1063), bir müslümanın savaşta gayr-i müslimlerden korkup kaçmasının câiz

23 el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 1+I-XVIII+1, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvid ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, IX, 220 vd.

24 İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed, *el-Muğnî*, I-XII+2 (eş-Şerhu'l-Kebîr ile), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, I, 97-98.

25 eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Mevsûatu'l-İmâmi's-Şâfiî el-Kitâbu'l-Umm*, I-XV, Tevsik ve Tahrîc: A. Bedruddin Hassûn, Daru Kuteybe, by. 1416/1996, X, 20.

26 es-Serahsî, *el-Mesûât*, X, 114.

27 el-Kâsânî, IX, 520.

el-Kâsânî, küfrün ilke olarak can ve mal dokunulmazlığını kaldırdığını (*eş-şirk fi'l-asl mubîh*) ifade ederken de küfür yerine şirk terimini kullanmaktadır. *Bedâiu's-Sanâi*, IX, 546.

28 İbn Ruşd el-Cedd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mukaddemâti'l-Mumehhedât*, I-II, Matbaatu's-Saâde, Mısır ty., I, 259. Benzer kullanımlar için ayrıca bkz. İbn Ruşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, I-II, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, I, 308-312.

olmadığını açıklarken, delil gösterdiği âyette “Ey iman edenler kalabalık bir ordu halinde kâfirlerle karşılaştığınızda onlara arkanızı dönmeyin (onlardan korkup da savaştan kaçmayın)”<sup>29</sup> denildiği halde, yani kaçılmaması gereken kimseler için kâfirler (*ellezîne keferû*) ifadesi kullanıldığı halde, o hükmü müşrik tabirini kullanmak suretiyle izah etmekte<sup>30</sup> bir sakınca görmemektedir.

Şirk ve müşrik terimlerinin, inançları her ne olursa olsun, gayr-i müslimlerin tümünü kapsayacak şekilde kullanımlarına ilişkin örnekleri artırmak mümkündür. Bu itibarla el-Mâverdi'nin, şirk teriminin ehl-i kitâb da dahil bütün gayr-i müslimleri içerecek genişlikteki kullanımını yalnızca şâfiî doktrinine hasretmesi yerinde değildir. Ona göre şâfiî ekolü dışındaki hukukçular şirk teriminin kavramsal içeriğine ehl-i kitâbı dahil etmemekte; onunla sırf tevhide inanmayan ve Allah'a ortak koşan putperestleri (*abedetu'l-evsân*) kastetmektedirler.<sup>31</sup> Halbuki, verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, klasik İslâm hukuk doktrinine mensup her ekolde şirk terimi prensip olarak geniş anlamda kullanılmaktadır.

Şirk teriminin geniş anlamda kullanımının iki sebebe bağlanabileceği anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi dilde *tağîb tarikâna* başvurulmasıdır. Yani uygulanmasında gayr-i müslimlerin tümü bakımından aynı olan, müşrik ya da kitâbî olmak arasında fark bulunmayan düzenlemeler belirtilirken ehl-i kitâb da, aşağıda geleceği üzere 'kitâbî olmayanlar' anlamında nisbeten daha yaygın bir inanç topluluğunu gösteren müşrik tabiriyle ifade edilmekte ve onun kapsamına dahil kabul edilmektedir.<sup>32</sup> Bu, ehl-i kitâba mensup kimselerin müşrik ve sahip oldukları inancın da şirk olarak nitelendiği anlamına gelmemektedir. Yalnızca dilsel bir kullanım özelliğinden ibaret bulunmaktadır.

Ehl-i kitâbın müşrikler içinde tasnif edilmesini öngören yaklaşımda, ikinci ve daha etkin bir sebep ise Kur'an-ı Kerim tarafından yahûdî ve hıristiyanların şirke nisbet edilmeleridir. Kur'an-ı Kerim, yahûdîleri Uzeyr Allah'ın oğlu demeleri ve hahamlarını rabb edinmeleri; hıristiyanları da, Mesih Allah'ın oğlu demeleri ve onunla birlikte rahiplerini rabb edinmeleri gerekçesiyle tekfir etmekte ve söz konusu tavırlarını, yani tek bir Allah'a kulluk etmeyi terketmelerini açıkça şirk olarak nitelemektedir.<sup>33</sup> Bu itibarla başta İbn Abbâs (ö.68/687)<sup>34</sup> ve İbn Ömer (ö.73/692)<sup>35</sup> olmak üzere bir

29 Enfâl 8/15.

30 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ bi'l-Âsar*, I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., V, 342.

31 el-Mâverdi, IX, 221.

32 İbnu'l-Humâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadir*, I-X {Kâdizâde'nin *Netâicu'l-Efkâr fi Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr* (VIII-X) adlı tekmilesi, el-Bâbertî'nin *el-İnâye*'si ve Sa'dî Çelebî'nin hâşiyesi ile), Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., III, 412; Sa'dî Çelebî, Sa'dullâh b. İsa, *Hâşiyetu'l-İnâye*, I-X (*Fethu'l-Kadir ve el-İnâye* ile), Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., III, 412.

33 Tevbe 9/30-31. Ehl-i kitâbın müşrik olarak nitelenebileceğine Nisâ 4/48. ve Mâide 5/73. âyetleri de delil getirilmektedir. Bu hususta bkz. er-Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Umer b. el-Huseyn b. el-Hasen b. Ali et-Temîmî el-Bekrî, *Mefâtihu'l-Çayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, I-XXXII+1, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, VI, 48.

34 el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, by. ty., III, 67, 68; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endulusî el-Ğirnâî, *el-Bahru'l-Muhîr fi'l-Tefsîr*, I-X+1, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, II, 416. İbn Abbâs'ın ehl-i kitâbdan yalnızca harbî olanlarla evlenilemeyeceği kanaatinde olduğu da ifade edilmektedir. Bkz. el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-III, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, II, 462.

35 er-Râzi, XI, 116; el-Kurtubî, III, 67-68.

kısım sahabiler ile hukukçuların çoğunluğu<sup>36</sup> ehl-i kitâbı da müşrik kelimesiyle nitelemeyi uygun bulmuşlardır. Ancak belirtmek gerekir ki, aşağıda geleceği üzere, İbn Abbâs ve İbn Ömer'in ehl-i kitâb kadınlarıyla müslümanların evlenmelerinin câiz olmadığı yolundaki görüşleri bir yana bırakılırsa, ehl-i kitâbı müşrik genel nitelemesi içinde tasnif etmeleri, bütün hukukçuların onları her hukukî düzenleme bakımından kitâbî olmayanlarla aynı statüde değerlendirdikleri anlamına gelmemektedir. Hukukçuların çoğunluğunun ehl-i kitâbı müşrik teriminin kapsamına dahil kabul etmeleri, klasik doktrinde söz konusu terimin aslı kullanımının tüm gayr-i müslimleri ifade edecek biçimde geniş anlamda olduğu yolundaki tespitimizi de doğrulamaktadır. Dolayısıyla İslâm hukukunun temel kaynaklarında, yani Kitâb ve Sünnet'te ve İslâm hukuk literatüründe (*lisânu's-şârî/lisânu's-şer'*) şirk lafzının mutlak olarak kullanıldığı ehl-i kitâba hamledilemeyeceğinin ileri sürülmesi<sup>37</sup> yerinde değildir.<sup>38</sup> Nitekim gayr-i müslimler (*kuffâr*) içinde hiçbir tanrıya inanmayan veya onun varlığından yahut ortağı olup olmadığından kuşku duyan kimseler de vardır. Yine onların arasında âhireti inkâr edenler ve puta tapanlar bulunmaktadır. Puta tapanlardan bir kısmı Allah'a da inanmaktadır. Diğer bir kısmı ise, putları yalnızca Allah katında birer şefaatçi olarak görmektedirler. Bütün bu farklılıklara rağmen Hz. Peygamber'in kâfirleri müşrik kelimesiyle ifade ettiği sâbittir.<sup>39</sup> O halde müşrik kelimesinin tüm gayr-i müslimleri içerecek biçimde kullanılması, lügavî değil, tıpkı salât, zekât kelimelerinde olduğu gibi şer'î niteliklidir.<sup>40</sup>

Klasik İslâm hukuk doktrininde şirk terimi istisnâ olarak dar anlamda da kullanılmaktadır. Şirk teriminin dar anlamda kullanımı ile, onun ehl-i kitâb dışında kalan gayr-i müslimlere tahsis edilmesini kastediyoruz.<sup>41</sup> Aslında müşrik kelimesi ile tüm

36 er-Râğib el-İsfahânî, 452-453; er-Râzî, VI, 48; Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *el-Külliyât (Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk'l-Luğaviyye)*, Tahkîk: Adnan Derviş ve Muhammed el-Misrî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1413/1993, 533.

37 İbnü'l-Humâm, III, 229; İbn Abidin, Muhammed Emîn, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, I-V, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1307, II, 398. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 500-501.

*Lisânu's-şer'* tabiri ile yalnızca Kitâb ve Sünnet'teki kullanımlar değil, aynı zamanda klasik İslâm hukuk doktrinine ait terminoloji de kastedilmektedir. Nitekim mesela *siyer* kelimesinin *lisânu's-şer'* de çoğunlukla *meğâzî* ve onunla ilgili meselelerin ifade edilmesinde kullanıldığı belirtilmektedir ki, burada *lisânu's-şer'* tabiri ile kastedilen kuşkusuz öncelikle klasik doktrine ait terminolojidir. Bkz. el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye*, I-X (*Fethu'l-Kadîr ve Sa'dî Çelebî'nin hâşiyesi ile*), Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., V, 434.

*Lisânu's-şer'* tabirine İslâm hukuku anlamının verilmesi hususunda ayrıca bkz. Çalışkan, İbrahim, *İslam Ceza Hukukunda Gayr-i Müslimlerin Statüsü*, Ankara 1986 (Basılmamış Doktora Tezi), 19.

38 Mesela aşağıda kılıç âyeti örneğinde de görüleceği üzere, söz konusu kanaati ileri sürenler de dahil, hukukçuların hemen neredeyse tümü Kur'ân'da mutlak olarak geçen başka bir çok şirk ve müşrik kelimelerini ehl-i kitâbı içerecek genişlikte yorumlamaktadırlar.

39 Müşrik kelimesinin Hz. Peygamber tarafından bütün gayr-i müslimleri içerecek biçimde kullanımına, O'nun ordu komutanlarına verdiği, düşmanla karşılaştıklarında onlara üç şeyden (İslâm'ı benimsemek, cizye vermek ya da savaşmak) birine razı olmak durumunda olduklarını bildirmelerini emreden talimatını örnek gösterebiliriz. Bkz. Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, Cihâd 2; Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-V, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, Cihâd 82.

40 er-Râzî, VI, 49.

41 *Ehlu's-şirk* tabiriyle kastedilen topluluğun 'herhangi bir kitaba sahip olmayan şirk ehli' ve 'herhangi bir kitaba sahip olmayan kimseler' biçiminde sınırlanmasına örnek olarak bkz. el-Bâbertî, III,

gayr-i müslimler yerine yalnızca ehl-i kitâb dışındakilerin kastedilmesi, şirk kökünün semantiğine ve tebliğ sürecindeki ilk kavramlaşma gelişimine uygun düşmektedir. Zira Kur'ân, ilk muhataplarını başka varlıkları çeşitli yönlerden Allah'a ortak koşmaları sebebiyle müşrik biçiminde isimlendirmiştir. Bununla birlikte tebliğin ilk muhataplarının başka varlıklara tanrısal nitelikler atfetmelerine rağmen Allah'a da inandıkları dikkate alındığında,<sup>42</sup> klasik doktrinde şirk teriminin dar anlamda kullanımının dahi -Allah'a inanmadan çeşitli varlıklara taparı toplulukları da içermesi sebebiyle ilk kavramlaşma aşamasına göre nisbî bir genişlemeyi temsil ettiği kabul edilmelidir. Diğer bir ifadeyle dar anlamda müşrik denildiğinde, Allah'a ortak koşarak inananların yanı sıra, söz gelimi Allah'a inanmayanlar da kastedilmektedir. Bu itibarla klasik doktrinde dar anlamda müşrik tabiri, ehl-i kitâb dışında kalan tüm inanç mensuplarını nitelemek için kullanılmaktadır.

İslâm hukukçuları hangi toplulukların ehl-i kitâb, hangilerinin de müşrik olduğu konusunda görüş birliği içinde değildiler. Ehl-i kitâb dışında kalan kimselerin müşrik olarak nitelendiği dikkate alındığında kimlerin ehl-i kitâbı teşkil ettiğini ortaya koymak müşrikleri tespit bakımından da yeterli olmaktadır. Hanefî hukukçulara göre yahudiler ve hıristiyanlarla birlikte yalnızca Zebûr'a, Hz. İbrâhîm ya da Şit'in suhufuna inananlar da ehl-i kitâb kavramına dahildir. Çünkü tanımı gereği kitâbî, bir peygambere ve bir kitâba inanan kimse demektir. Dolayısıyla kitâbîlik, münhasran yahûdîlere ve hıristiyanlara ait bir vasıf değildir.<sup>43</sup> Diğer hukukçulara göre ise, ehl-i kitâb denildiğinde sadece yahûdiler ve hıristiyanlar kastedilmektedir. Çünkü Kur'ân'da müslümanlardan önce sırf iki topluluğa kitâb indirildiği bildirilmiştir ki,<sup>44</sup> onlar da yahûdiler ve hıristiyanlardır. Ayrıca ne Zebûr'da, ne de Hz. İbrâhîm, Şit ya da İdrîs'e ait sahifelerde ahkâm (şerâi') bulunmaktadır. Onların muhevası sırf vaaz ve nasihatten ibarettir.<sup>45</sup> Müşrik ve kitâbî ayırımının İslâm hukukunda kimi farklı hukukî düzenlemelerin uygulanabilmesi bakımından gerekli olduğu düşünüldüğünde, hanefîler dışında kalan hukukçuların ahkâmı esas alan yaklaşımlarının söz konusu prensiple daha uyumlu ve tutarlı olduğu görülmektedir.

Ehl-i kitâbdan sayılmak için herhangi bir ilahî kitâba inanmayı yeterli gören hukukçular yahudilerin ve hıristiyanların yanı sıra mecûsilerin de kitâbî olup olmadıkları konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Buna göre hanefîler mecûsileri kitâbî saymazken,<sup>46</sup> Ebu Sevr (ö.240/858)<sup>47</sup> ve İbn Hazm<sup>48</sup> gibi bir kısım hukukçular, başta

412; el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, I-X, Tashîh: el-Mevlevî Muhammed Umer, Dârü'l-Fikr, by. 1400/1980-1401/1981, IV, 308.

42 Bkz. Ankebût 29/61.

43 el-Aynî, IV, 74; İbnu'l-Humâm, III, 229. Ayrıca bkz. Zeydân, Abdülkerîm, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'minîn fi Dâri'l-İslâm*, Mektebetü'l-Kudus ve Muessesetu'l-Risâle, Beyrut/Bağdat 1402/1982, 11-12.

44 En'âm 6/156.

45 el-Adevî, III, 226; el-Mâverdi, IX, 220; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 501-502; el-Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs, *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*, I-VI, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983, V, 84-85.

46 el-Kâsânî, III, 463-464; İbnu'l-Humâm, III, 230-231.

Burada hanefîler açısından bir gelişkiye işaret etmemiz gerekmektedir. Hanefî hukukçular ehl-i kitâb kavramını yukarıda ifade ettiğimiz üzere bir peygamber ve bir kitâba inanma esasına bağlı olarak tanımladıkları halde, mecûsilerin ehl-i kitâba dahil kabul edilemeyeceği görüşünü, başka delillerin yanı sıra, "...bizden önce yalnızca iki topluluğa kitap indirildi... demememiz için..."



Hız Peygamber'in Hecer mecûsilerinden cizye alması olmak üzere, kimi başka delillere dayanarak onları da ehl-i kitâba dahil etmişlerdir. Diğer hukukçular da sâbîilerin ve sâmirilerin, yahudilerin veya hıristiyanların bir kolu olup olmadıkları hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>49</sup> Bu itibarla bir kısım hukukçularca sâbîiler, sâmiriler ve mecûsiler ehl-i kitâb olup olmadıkları şüpheli olanlar biçiminde üçüncü bir grup olarak tasnif edilmişlerdir.<sup>50</sup>

İslâm'da tekfir edilen itikadî fırka mensuplarının da şirk kavramı kapsamında değerlendirilmesi,<sup>51</sup> müşrik kavramının 'kitâbî olmayan' biçimindeki tanımını doğrulaması bakımından önem taşımaktadır.

Klasik İslâm hukuk doktrininde şirk ve müşrik terimlerinin dar anlamda kullanımı, ehl-i kitâb ile diğer gayr-i müslimler arasında hukukî düzenlemelerin farklılaştığı ve sırf ehl-i kitâba ya da onlar dışında kalan gayr-i müslimlere (müşriklere) özgü hükümlerin öngörüldüğü alanlarda söz konusu olmaktadır. Böyle bir durumda, kitâbî ve müşrik terimleri birbirinin mukabili olarak kullanılmaktadır.<sup>52</sup> Mesela İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) zimmet akdini yalnızca ehl-i kitâba tahsis eden ve onlar dışındaki gayr-i müslimlerle zimmet akdi yapılmak suretiyle cizye almamaya çağını benimseyen hukukçuların delillerini verirken, "Onlara göre; putperestlerin (*abedetu'l-evsân*) ehl-i kitâba katılması doğru olmaz. Çünkü müşriklerin küfrü ehl-i kitâbın küfründen daha katıdır. Kuşkusuz ehl-i kitâbın, putperestlerin (*abedetu'l-esnâm*) sahip olmadıkları tevhide ve peygamberlerin bıraktıklarına (*âsâr*) ilişkin bir kısım inançları mevcuttur..."<sup>53</sup> biçimindeki ifadesinde *muşrikûn* ve *ehlu'l-kitâb* tabirlerini, gayr-i müslimlerin farklı sınıflarını belirtmek üzere kullanmaktadır. Burada müşrik teriminin dar anlamda kullanıldığı, yani ehl-i kitâb dışındaki gayr-i müslimleri gösterdiği açıktır.

İslâm hukukçuları ehl-i kitâb dışında kalan gayr-i müslimlere özgü düzenlemeleri ifade ederken dar anlamda müşrik terimini kullanmakla birlikte, ehl-i kitâb teriminin mukabili olarak, kimi zaman, müşrik terimi yerine -örnekleme suretiyle- *abedetu'l-*

(En'âm 6/156) âyetine dayandırmaktadırlar. Halbuki hanefiler, mâlikî, şâfiî ve hanbelî hukukçuların aksine Zebûr'a ve diğer sahîfelere (*suhuf*) inanan kimseleri de ehl-i kitâbdan saymaktadırlar. Bu itibarla, mesela el-Kâsânî'nin "Şâyet mecûsiler ehl-i kitâba dahil sayılırsa, ehl-i kitâb üç topluluk olur ki, bu Allah Teâlâ'nın haberinde gerçeğe aykırılık olduğu sonucuna yol açar" (*Bedâiu's-Sanâi'*, III, 463) demesi bir çelişkidir. Ayrıca söz konusu âyetin hanefiler dışındaki hukukçuların çoğunluğunca yahûdilerden ve hıristiyanlardan başka kitâbî topluluk bulunmadığına bir delil olarak ileri sürüldüğünü tekrar vurgulamamız gerekir.

47 Bkz. İbn Hazm, IX, 19; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 502.

48 Bkz. İbn Hazm, V, 413-414; IX, 12-19.

49 el-Kâsânî, III, 465;

50 Mesela bkz. el-Mâverdi, IX, 220, 223-226.

51 İbnu'l-Humâm, III, 231; Heyet (Mevlânâ eş-Şeyh Nizâm ve diğerleri), *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I-VI (*Fetâvâ Kadîhân ve el-Fetâva'l-Bezzâziyye* ile birlikte), Dâru'l-Fikr, by. 1411/1991 (Bulak 1310 baskısından), I, 281.

52 Müşrik teriminin kimi zaman kitâbî teriminin mukabili olarak kullanıldığı hususunda bkz. eş-Şirbinî, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc*, I-VI, Tahkik: A. M. Muavvid ve Â. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1415/1994, IV, 319.

53 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, I-II, Tahkik: Subhî es-Sâlih, Dâru'l-İlm il-Melâyin, Beyrut 1983, I, 10.

*eusân, abedetü'l-esnâm ve veseniyyûn* (tekili: *veseni*) tabirlerini tercih etmektedirler.<sup>54</sup> Bu yaklaşımda, karışıklığa ve yanlış anlamlara yol açmama düşüncesinin etkin olduğu düşünülebilir. Çünkü yukarıda örnekleriyle gördüğümüz gibi, klasik doktrinde müşrik terimi daha çok geniş anlamda, yani tüm gayr-i müslimleri içerecek biçimde kullanılmaktadır. Söz konusu tabirlere yalnızca mecûsiler dışında kalan put-perest gayr-i müslimleri nitelenecek için de başvurulmaktadır.<sup>55</sup> Diğer taraftan klasik doktrinde ehl-i kitâb dışındaki gayr-i müslimlere ilişkin hukukî düzenlemeler izah edilirken, tüm müşrikleri temsil etmek üzere kimi zaman *mecûs* (tekili: *mecûsi*) teriminin kullanıldığı da görülmektedir.<sup>56</sup> Bu kullanım biçimi de, kanımızca, dönemin demografik yapısıyla izah edilebilir. Çünkü İslâm hukuk ekollerine ait doktrinlerin teşekkül ettiği dönemde müslümanlarla yaşayan en önemli müşrik topluluğun mecûsiler olduğu bilinmektedir.<sup>57</sup> Bu durum, aynı zamanda klasik doktrin meseleleri çoğunlukla genel teoriler yerine somut olaylar üzerine geliştirilen ichtihadlar yoluyla inceleyen karakteristiği ile de uyumludur. Mecûsilerin bilhassa konu edilmesinin asıl sebebi ise, elbette, ehl-i kitâb olup olmadıklarına ya da hangi alanlarda ehl-i kitâb gibi muamele edileceklerine ilişkin tartışmadır. Hz. Peygamber'in "Onlara ehl-i kitâb gibi muamele edin"<sup>58</sup> sözünden hangi alanların anlaşılması gerektiği tartışmalara yol açmıştır. Söz gelimi mecûsilerden cizye alınabileceği hususunda Hz. Peygamber'in uygulaması bulunduğu için görüş birliği olduğu halde,<sup>59</sup> diyet bakımından ehl-i kitâb hükmünde olup olmadıkları<sup>60</sup> tartışma konusu olmuştur.

Şâfiî hukukçulardan el-Bulkînî (ö.805/1403)'nin "Müşrik ve kitâbî kelimelerinin, tıpkı doktrinimizde fakir ve miskîn kelimelerinin kullanımında olduğu gibi, bir söz içinde birarada kullanılmaları halinde kavramsal içerikleri (medlûlleri) farklılaşır. Fakat yalnızca birinin zikredilmesi ile yetinilirse, o diğerini de içerir"<sup>61</sup> dediği nakledil-

54 Mesela bkz. el-Cassâs, I, 455, II, 460, 461, 464; eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-II, Derleyen: Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Abdillâh b. Mûsâ el-Beyhâkî, Ta'rif ve Takdim: Zâhid el-Kevserî, Ta'lik: A. Abdülhâlik, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1400/1980, II, 97; *el-Umm*, XV, 325; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 10,11.

55 Mesela bkz. el-Aynî, IV, 314; el-Mâveridî, IX, 225; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 16, 17, 70; el-Behûfî, III, 118, VI, 21.

56 Mesela bkz. ez-Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. Umer, *Ruûsu'l-Mesâil*, Tahkik ve Dirâse: A. Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1407/1987, 389-390; el-Kâsânî, X, 310; el-Merğînânî, I, 219, 220; Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî, *el-Mudevvenetu'l-Kubrâ*, I-V (İbn Ruşd el-Cedd'in *Mukaddemât*'ı ile), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, IV, 627-628, 630-631, (Eser kapakta İmâm Mâlik'e nisbet edilmiştir); el-Huraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali, *Şerhu Muhtasari Sidi Halil*, I-VIII (Ali, el-Adevî'nin hâşiyesi ile), Dâru Sâdir, Beyrut ty. (Bulak 1318 baskısından), III, 5, 9, 227, 230; ed-Dimaşkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîrahmân el-Usmânî, *Rahmetu'l-Umme fi'htilâfi'l-Eimme*, I-II (eş-Şa'rânî'nin *el-Mizânü'l-Kubrâ*'sı ile), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1359, II, 113.

57 Mecûsilerin nüfus yoğunlukları konusunda bkz. Buchner, V. F., "Mecûs", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, VII, 445.

58 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I-II, Dâru Sahnûn ve Çağın Yayınları, İstanbul 1413/1992, Zekât 42. Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Harâc*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut ty., 130; Ebû Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Tahkik ve Ta'lik: M. Halil Herâs, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, 37 (Hadîs no: 78).

59 İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 1-3.

60 Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 531-532.

61 eş-Şirbîni, IV, 320.

mektedir. Müşrik teriminin geniş anlamda ehl-i kitâbı da içerdiğini izah etmiş bulunuyoruz. Ancak bunun tersi, yani kitâbî terimiyle müşriklerin de kastedilmesine ilişkin herhangi bir kullanım tespit edemediğimizi belirtmemiz gerekir. Nitekim eş-Şirvânî, el-Bulkinî'nin yukarıdaki sözü, yalnızca müşrik kelimesinin kitâbî gayr-i müslimleri de içerecek genişlikte kullanıldığını belirtmek için söylemiş olabileceğini; çünkü kitâbî kelimesinin mutlak olarak kullanıldığında kitâbî olmayanları da kapsamasının uzak bir ihtimal olduğunu ifade etmektedir.<sup>62</sup>

### 3. Şirk Kavramının Algılanma Biçiminin Hukukî Düzenlemelere Etkisi

Kitâb ve Sünnet'te müşriklere tahsis edilerek sevk edilen kimi hükümlerin kapsamı üzerinde görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Tartışmanın temelinde, şirk kavramının algılanma biçimi bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, şirk terimine verilen anlam ilgili hükmün düzenleme alanını belirlemektedir. Şirk teriminin kavramsal içeriğini küfür kavramıyla eşdeğer kabul eden hukukçular, müşriklere nisbet edilerek sevk edilen bir düzenlemeyi tüm gayr-i müslimlere teşmil etmektedirler. Buna karşılık, şirk terimine kitâbî olmayan her türlü inanç ya da inançsızlık anlamı veren hukukçular, ilgili düzenlemeyi yalnızca ehl-i kitâb dışında kalan gayr-i müslimler bakımından geçerli saymaktadırlar. Bununla birlikte bu tespit, bir hukukçunun müşriklere nisbet edilen her hükümde, şirki mutlaka dar ya da mutlaka geniş kapsamda yorumladığı anlamına gelmemektedir. Bir hukukçu anlayış biçimine göre müşriklere nisbet edilen bir hükmü kapsamı itibarıyla tüm gayr-i müslimlere teşmil edebildiği gibi, aynı hukukçu müşriklerle ilgili bir başka hükmü daha dar kapsamda yorumlayabilmektedir.<sup>63</sup> Esasen bu durum, klasik doktrinde şirk ve müşrik terimlerinin kimi zaman geniş, kimi zaman da dar içerikte kullanıldıklarına ilişkin ortaya koyduğumuz tespitle de uyumaktadır.

Şirk kavramının hukukçularca algılanma biçiminin hukukî düzenlemelere etkisini örnekler üzerinde görebiliriz.

Bu hususta vereceğimiz en açık örnek, Kur'an'da müşrik kadınlarla müslümanların evlenmelerini yasaklayan âyet hükmünü hukukçuların yorumlama biçimidir. Âyette geçen *muşrikât* (müşrik kadınlar) kelimesine verilen anlama göre söz konusu yasağın kapsamı genişlemekte ya da daralmaktadır.

İslâm hukukçularından bir kısmı, "Müşrik kadınlarla (*muşrikât*) onlar iman edinmeye kadar evlenmeyin. Mü'min bir câriye, hoşunuza gitse bile müşrik bir kadından

62 eş-Şirvânî, Abdulhamîd, *Hâşiyetu's-Şirvânî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc*, I-XIII, (*Tuhfetu'l-Muhtâc* ve İbn Kâsim el-Abbâdî'nin hâşiyesi ile), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, IX, 272.

63 AbûSulaymân, klasik İslâm hukuk biliminde teorik analiz bulunmayışının *muşrikûn* terimiyle tam olarak neyin kastedildiğinin anlaşılmasına yol açtığını ileri sürmektedir. Ona göre söz konusu terime verilen değişik tanımlar kavramsal çatışmalara yol açmaktadır. Bkz. AbûSulaymân, 'AbdullHamîd A., *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon (Virginia) 1414/1993, 27.

Kanaatimizce Kur'an ve Sünnet'te müşriklerle ilgili olarak sevk edilen bütün hükümler bakımından geçerli olacak ortak bir müşrik tanımı ortaya koymak mümkün değildir. Çünkü müşrik terimi sırf fıkıh literatüründe değil, aynı zamanda hem Kur'an'da ve hem de hadislerde farklı kapsamlarda kullanılmaktadır. Bu itibarla müşrik teriminin hangi kapsamda kullanıldığı her bir hüküm bakımından objektif verilere dayalı olarak ayrı ayrı incelenmelidir.

daha hayırlıdır. Mü'min kadınları müşrik erkeklerle (*muşrikîn*) evlendirmeyin. Mü'min bir köle, hoşunuza gitse bile müşrik bir kimseden daha hayırlıdır. Çünkü onlar ateşe çağırırlar..."<sup>64</sup> âyetinde yer alan *muşrikât* (müşrik kadınlar) kelimesinin, ehl-i kitâb da dahil tüm gayr-i müslim kadınlar anlamında olduğu görüşündedir. Onlara göre şirk imanın karşıtı olup, küfür kavramına denk düşmektedir. Çünkü, yukarıda açıkladığımız gibi Kur'ân ehl-i kitâbı da müşrik diye nitelemiştir. Ayrıca şirkten başka her günahın affedilebileceği bildirilmiştir ki, bu, şirkin küfür anlamına geldiğini gösterir.<sup>65</sup> Bu durumda *muşrikât* kelimesinin kâfir kadınlar biçiminde anlaşılması gerekmektedir. Nitekim söz konusu görüş sahiplerine göre, "...kâfir kadınları nikahınızda tutmayın..."<sup>66</sup> âyetinde geçen *kevâfir* (kâfir kadınlar) ifadesi de *muşrikât* kelimesinin geniş anlamda yorumlanmasını, yani tüm gayr-i müslim kadınları kapsayacak şekilde anlaşılmasını haklı kılmaktadır.<sup>67</sup> Dolayısıyla âyet, bir müslümanın ister kitâbî isterse bir başka inançtan olsun gayr-i müslim bir kadınla evlenmesini yasaklamaktadır.

Bununla birlikte *muşrikât* kelimesini ehl-i kitâbı da içine alacak şekilde geniş yorumlayan hukukçuların büyük bölümü, "...mü'min kadınlardan muhsan olanlar ile sizden önce kitâb verilenlerden muhsan olan kadınlar...size helal kılındı..."<sup>68</sup> âyetinin "Müşrik kadınlarla onlar iman edinceye kadar evlenmeyin..." âyetini tahsis ya da nesh ettiği kanaatindedirler.<sup>69</sup> Böylece şirke nisbet edilmelerine ve müşrik kavramına dahil olmalarına rağmen ehl-i kitâb kadınları, tüm müşrik kadınlarla evlenme yasağını öngören hükmün kapsamından çıkartılmış olmaktadır.

Âyetteki *muşrikât* kelimesini geniş anlamda kabul edenlerden başta İbn Abbâs ve İbn Ömer olmak üzere, aynı kanaati benimseyen bazı hukukçular ise kitâbî kadınlara hüküm kapsamından istisna edilmediği görüşündedirler. Onlara göre "Müşrik kadınlarla onlar iman edinceye kadar evlenmeyin..." âyetinin tahsis ya da nesh edilmesi söz konusu değildir. Çünkü *muhsanât* kelimesi, çoğunluğun kabul ettiği gibi iffetli kadınlar anlamında değil, mü'min/müslüman kadınlar anlamındadır.<sup>70</sup> Buna göre âyet, ehl-i kitâbdan yalnızca müslüman olan kadınlarla evlenilmesine cevâz vermektedir. Ayrıca "...kâfir kadınları nikahınızda tutmayın..." âyeti de tüm gayr-i müslim kadınlarla evlenmenin haram olduğunu göstermektedir.<sup>71</sup> Dolayısıyla kitâbî ya da kitâbî olmayan bir gayr-i müslim kadınla bir müslümanın evlenmesi mümkün değildir.

Esasen *muşrikât* kelimesine tüm gayr-i müslim kadınlar anlamının verilmesi, aynı âyette müslüman kadınların müşrik erkeklerle evlendirilmesini yasaklayan hükümle de uyum halindedir. Çünkü *muşrikât* kelimesi tüm gayr-i müslim kadınlar biçiminde anlaşıldığında, *muşrikîn* kelimesinin de tüm gayr-i müslim erkekler biçiminde anlaşılması

64 Bakara 2/221.

65 er-Râzi, VI, 48.

66 Mumtehne 60/10.

67 Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 500; İbn Kudâme, Şemsuddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ebî Umer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Muknî*, I-XII + 2 (*el-Muğnî* ile birlikte), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, VII, 507-508; el-Behûfî, V, 84.

68 Mâide 5/5.

69 el-Mâverdi, IX, 221, XVI, 82; el-Kâsânî, III, 463. Nesh iddiası için ayrıca bkz. İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, Tahric ve Ta'lik: M. Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, I, 217; el-Kurtubî, III, 67.

70 el-Cassâs, II, 461; el-Bâberî, III, 228; el-Aynî, IV, 75, 76; İbnu'l-Humâm, III, 229.

71 el-Cassâs, II, 462; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 500; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, VII, 508.

tutarlı olmaktadır. Bu önemlidir; çünkü aşağıda geleceği üzere *muşrikât* kelimesine kitâbî olmayan kadınlar anlamı verildiğinde, *muşrikîn* kelimesine de, tutarlılık gereği kitâbî olmayan erkekler anlamı verilmesi gerekir ki, bu, bir müslüman kadının kitâbî dahi olsa bir gayr-i müslimle evlenemeyeceğini öngören *icmâa*<sup>72</sup> aykırı düşecektir.

Görüleceği üzere, hukukçuların önemli bir kesimi kimlerle evlenilemeyeceği konusunda farklı gerekçelere dayalı değişik kanaatler ileri sürseler bile, *muşrikât* kelimesiyle tüm gayr-i müslim kadınların kastedildiğinde görüş birliği içindedirler. Çünkü onlara göre şirk burada küfür anlamındadır.

Hukukçuların diğer bir kısmı ise, "Müşrik kadınlarla onlar iman edinceye kadar evlenmeyin..." âyetinde geçen *muşrikât* kelimesini, ehl-i kitâb dışında kalan gayr-i müslim kadınlar biçiminde anlamaktadırlar. Onlara göre, müşrik kelimesi mutlak olarak kullanıldığında ehl-i kitâba hamledilemez. Çünkü Kur'ân müşrikleri ve ehl-i kitâbı aynı ifade içinde atf yoluyla aynı topluluklar olarak zikretmiştir.<sup>73</sup> Atf, dil kuralları bakımından iki şeyin birbirinden farklı olduğunu gösterir. Kur'ân'ın ehl-i kitâbı şirke nisbet etmesi ise, terim anlamında değil, lügavî anlamda bir kullanımdır. Bu tıpkı, bir müslümanın riyâ içeren amelinin şirk olarak nitelenmesi gibidir.<sup>74</sup> O nedenle âyetteki *muşrikât* kelimesinin gerçek (kâmil) anlamda müşrik olan kadınlara hamledilmesi gerekir.<sup>75</sup> Böylece ehl-i kitâbdan muhsan olan kadınlarla evlenilmesine cevâz veren âyetle müşrik kadınlarla evlenilemeyeceğini öngören âyet iki müstakil hükmü düzenlemektedir. İki âyet arasında nesh ya da tahsise ilişkin bir irtibattan söz edilemez. Bu görüş sahiplerine göre "...kafir kadınları nikahlarınızda tutmayın..." âyetinde geçen *kevâfir* kelimesi de tarihî bağlamı nedeniyle müşrik kadınlar anlamındadır. Çünkü âyet Mekke'den mü'min olarak hicret edenler hakkında nâzil olmuştur.<sup>76</sup>

Bununla birlikte *muşrikât* kelimesini, kitâbî olmayan kadınlara hasreden hukukçulardan bir kısmı, aynı âyette yer alan *muşrikîn* ifadesini gayr-i müslim erkeklerin tümü biçiminde anlamakta ve müslüman kadınların kitâbî olsun ya da olmasın hiçbir gayr-i müslim erkekle evlenemeyeceği hükmüne delil saymaktadırlar.<sup>77</sup> Bu yaklaşım, benimsedikleri ilkeye ters düşmektedir. Çünkü onlar, müşrik kelimesinin mutlak olarak kullanıldığında hiçbir şekilde ehl-i kitâbı göstermeyeceğini ilke olarak benimsemekte ve *muşrikât* kelimesinin anlamını o nedenle tahsis etmektedirler. Aynı görüşü paylaşan hukukçulardan diğer bir kısmı ise, müslüman kadınların müslüman olmayan kimselerle evlenemeyecekleri hükmünü, 'çünkü onlar ateşe çağırırlar' ifadesini bir illet kabul etmek suretiyle, kıyas yoluyla elde etmektedirler. Onlara göre kitâbî erkekler de, müşrik olanları gibi, müslüman kadınlar üzerinde baskı kurup, onları küfre zorlayabilirler. O nedenle ateşe (küfre) çağırma, tüm gayr-i müslim er-

72 eş-Şâfiî, *el-Umm*, X, 19. Ayrıca bkz. Ebû Ceyb, Sa'dî, *Meusûatu'l-İcmâ' fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, I-II, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1404/1984, II, 1075.

73 el-Aynî, IV, 75; İbnu'l-Humâm, III, 229; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 500-501; İbn Kudâme, eş-Şerhu'l-Kebîr, VII, 508.

74 İbnu'l-Humâm, III, 229.

75 el-Aynî, IV, 75.

76 eş-Şâfiî, *el-Umm*, X, 18; *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 185-186.

77 Âyetin belirtilen biçimdeki yorumu ve İkrime (ö.105/723), el-Hasen el-Basrî (ö.110/728), Katâde (ö.118/736) ve ez-Zuhrî (ö.124/742)'den nakledilen benzer görüşler hakkında bkz. et-Ta-berî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I-XXX, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1415/1995, II, 515-516.

kekler hakkında geçerli (*muttarid*) bir illettir.<sup>78</sup> Âyette illet olarak kabul edilen ifadenin, evlilik birliğinde etkin tarafın koca olduğu düşüncesinden hareketle erkeklere hasredildiği anlaşılmaktadır.<sup>79</sup> Bu yaklaşımda günümüzde de geçerliliğini büyük ölçüde sürdüren sosyal olgunun dikkate alındığı görülmektedir.<sup>80</sup> Ancak belirtmemiz gerekir ki, "çünkü onlar ateşe çağırırlar" ifadesini, âyetin yalnızca müşrik erkeklerle evlenmeyi yasaklayan kısmına hasretmek için âyet metninde herhangi bir karîne bulunmamaktadır. Azınlıkta kalan bir diğer görüş ise, "Müşrik kadınlarla onlar imân edinceye kadar evlenmeyin..." âyetinde *muşrikât* kelimesiyle yalnızca Arap müşriklerinin kastedildiği yolundadır.<sup>81</sup> Kaynaklarda bu görüş Katâde (ö.118/736)'ye nisbet edilmektedir.<sup>82</sup> et-Taberî (ö.310/922) de, âyette evlenilmesi haram kılınan kadınların Arap müşrikleri olduğu yolunda Katâde'ye nisbet edilen görüşü üstün tutmaktadır.<sup>83</sup> Aynı kanaati benimseyen Reşîd Rıza (ö.1935) ise, söz konusu yaklaşımı ehl-i kitâb kavramını genişletmek suretiyle savunmaktadır. Ona göre müşrik topluluk, kendilerine kitâb gönderilmemiş olan Araplardır. Nitekim Kur'ân onları bu anlamda ümmî diye nitelemektedir. Arap müşrikleri dışında kalan mecûsîler, sâbiiler, Hindli, Çinli, Japon ve diğer putperestler (veseniyûn) ise, tıpkı yahûdîler ve hıristiyanlar gibi ehl-i kitâbdır. Ona göre bu, hem tarihî bir vâkia ve hem de Kur'ân'ın bir beyanıdır. Çünkü Kur'ân tüm topluluklara peygamber gönderildiğini bildirmektedir. Şu kadar ki, onların gerçekte semavî olan kitapları tahrif edilmiştir.<sup>84</sup>

Görüreceği üzere, kimi yaklaşımlar müşrik kavramının kapsamını ehl-i kitâbı da içine alacak kadar genişletmekte, kimileri de yalnızca Arap müşriklerine hasredecek kadar daraltılmaktadırlar. Benimsenen yoruma bağlı olarak müslümanların hangi-gayri müslim kadınlarla evlenebileceklerini düzenleyen hükmün kapsamında da değişiklik meydana gelmektedir.

Klasik İslâm hukuk doktrininde şirk kavramının algılanma biçimine ve bunun hukukî düzenlemelere etkisine bir örnek de uluslararası ilişkiler alanından verilebilir. Klasik doktrinin uluslararası ilişkilere dair görüşünü tayin eden âyetlerden birisi, kılıç âyeti (*âyetu's-seyf*) olarak bilinen "...müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün..."<sup>85</sup> âyet-

78 Mesela bkz. el-Kâsânî, III, 465; el-Kurtubî, III, 69.

79 el-Kâsânî bunu "...mü'min kadını bir kâfirin nikahlanması durumunda, onun küfre düşme tehlikesi söz konusudur. Çünkü koca onu dinine çağırır ve kadınlar da (bir olgu olarak) genellikle (fi'l-âdât) etkin oldukları davranışlarda erkeklere tâbi olur, din hususunda onları taklid ederler" şeklinde ifade etmektedir. Bkz. *Bedâiu's-Sanâi'*, III, 465.

Mü'min kadınların gayri-müslimlerle evlenemeyecekleri konusunda bir başka delil ise, "...Allâh kâfirler için mü'minler aleyhine yol kılmaz" (Nisâ 4/141) âyetidir. Âyet, velâyet meselesinde olduğu gibi, kocanın hâkim statüsünden ve karısı üzerindeki yetkisinden ötürü mü'min kadının gayri-müslimle evlenemeyeceğine delil sayılmaktadır. Çünkü böyle bir evlilik halinde, kâfir koca için mü'min kadının aleyhine bir yetkinin tanınmış olacağı düşünülmektedir. Bkz. *Bedâiu's-Sanâi'*, III, 465.

80 Krş. Dağcı, Şâmil, "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II (Geçici Evlenme Engelleri)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLI, Ankara 2000, 142.

81 Bkz. eş-Şâfiî, *el-Umm*, X, 18; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 186.

82 et-Taberî, II, 512; Ebû Hayyân, II, 416.

83 et-Taberî, II, 513.

84 Reşîd Rıza'nın öne sürdüğü görüşler için bkz. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, I-XII, Dâru'l-Fikr, by. ty., IV, 185-196.

85 Tevbe 9/5.

i kerîmesidir. Âyet, İslâm hukukçularına göre gayr-i müslim toplumlarla müslümanların ilişki biçiminin ne olacağı konusunda nihâî düzenleme niteliğindedir. Diğer bir ifadeyle âyet, Hz. Peygamber ve ilk müslüman toplumun müşriklerle ilişkilerinde geçirdikleri en son aşamayı temsil etmektedir. Zira, Hz. Peygamber tebliğin Mekke döneminde herhangi bir savaş emri ve izni verilmeksizin insanları yalnızca İslâm'a davet etmekle görevlendirilmiştir. Bu dönemde yalnızca kendisine emredilene tebliğ etmesi, müşriklerden yüz çevirmesi, dine girmeleri hususunda kimseyi zorlamaması, müşrikleri affedip onların tavırlarına aldırış etmemesi gibi zor ve güç kullanımı öngörmeyen içerikte âyetler nâzil olmuştur.<sup>86</sup> Medine'ye hicretle birlikte ilk aşamada müslümanlara savaş izni verilmiştir.<sup>87</sup> Ancak söz konusu izin, müslümanlara karşı savaş açılması koşuluna bağlanmıştır. Bu durum Tevbe Sûresi nâzil oluncaya kadar devam etmiştir.<sup>88</sup> Artık "...müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün..." âyetiyle savaş mutlak ve umumî olarak, yani herhangi bir koşula bağlı olmaksızın ve tüm gayr-i müslimlere yönelik nihâî bir düzenleme olarak emredilmiştir. Böylece klasik doktrindeki ağırlıklı görüşe göre<sup>89</sup> söz konusu âyet, cizye âyetiyle<sup>90</sup> birlikte, tebliğ sürecinde daha önce barışçıl yöntemler öngören ve savaşı saldırlma koşuluna bağlayan tüm hükümleri nesh etmiştir.<sup>91</sup> Hatta âyette yer alan 'haram aylar geçince' kaydı da eş-Şâfiî'ye göre "Fitne kalmayınca ve din yalnızca Allah için oluncaya kadar savaşın..."<sup>92</sup> âyetiyle; es-Serahsî'ye göre ise "Allah yolunda savaşın..."<sup>93</sup> âyetiyle neshedilmek suretiyle, savaşa ilişkin nihâî hüküm zaman bakımından da mutlak hale gelmiştir.<sup>94</sup>

Kılıç âyetinin Hz. Peygamber'le yaptıkları anlaşmayı bozan Arap müşrikleriyle ilgili olduğu kuşku götürmez tarihî bir vâkiadır. Bununla birlikte İslâm hukukçularının büyük bir çoğunluğu, âyette geçen *muşrikîn* ifadesini-müşrik ya da kitâbî bütün gayr-i müslimler olarak anlamışlardır. Esasen *muşrikîn* kelimesinin geniş yorumlanması, âyetin öngördüğü düzenlemenin klasik doktrin uluslararası ilişkiler yaklaşımını belirleyici nâsîh bir hüküm niteliğinde kabul edilmesi ile de uyum halindedir. Böylece dönemin aksini düşünmek için hukukçuya pek fazla gerekçe bırakmayan savaş temelli olgusal koşulları, müşrik kelimesinin tüm gayr-i müslimlere teşmil edilmesini haklı kılmıştır. Ancak ilginç olanı, hukukçuların büyük çoğun-

86 el-Cassâs, I, 352; es-Serahsî, *el-Mebsût*, X, 2; İbn Ruşd el-Cedd, I, 261.

Tebliğin Mekke döneminde savaşın yasak olduğu ve güç kullanımına izin verilmediği meselesi izah edilirken, dinde zorlamanın olmadığını, tebliğde müsamahalı davranılması ve muhatapların davranışlarına aldırış edilmemesi gerektiğini ifade eden bir kısım medenî âyetlerin de delil olarak gösterilmesi ilginç bir not olarak burada belirtilmelidir. Mesela bu âyetler arasında Bakara 2/256, Âl-i İmrân 2/20 ve Mâide 5/13 zikredilmektedir

87 el-Cassâs, I, 352; İbn Ruşd el-Cedd, I, 261.

88 İbn Ruşd el-Cedd, I, 261.

89 es-Sevrî (ö.161/778) gibi bazı hukuçular savaşın gayr-i müslimlerce başlatılmadıkça farz olmadığı görüşündedirler. Ancak bu, azınlık görüşü olarak kalmıştır. Bkz es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 187; İbnü'l-Humâm, V, 437.

90 Tevbe 9/29.

91 el-Cassâs, I, 353.

92 Bakara 193.

93 Bakara 2/244.

94 eş-Şâfiî, *el-Umm*, IX, 10; es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I, 187-188.

luğunun tarihsel ve metinsel<sup>95</sup> bağlamı itibariyle Arap müşriklerinin kastedildiği açık olan âyet hükmünü, *muşrikîn* ifadesine geniş anlam vermek suretiyle önce teşmil edip, sonra başka delillerle tahsis yoluna gitmeleridir. Şöyle ki, diğer toplumlardan farklı olarak Arap müşrikleri ile zimmet sözleşmesi yapılamayacağını kabul eden hanefî hukukçular, bahse konu görüşü temellendirmek için yine aynı âyeti delil getirmektedirler.<sup>96</sup> Âyet önce kitâbî ya da kitâbî olmayan bütün gayr-i müslimlerle ilişkilerde savaşın aslı ilişki biçimi olduğu görüşünü temellendirme hususunda, daha sonra da Arap müşrikleri ile zimmet sözleşmesi yapılamayacağı hususunda delil gösterilmektedir. Âyette yer alan *muşrikîn* ifadesi ilkinde geniş anlamda, yani tüm gayr-i müslimler anlamında; ikincisinde ise sadece Arap müşrikleri anlamında yorumlanmaktadır. Çünkü onlara göre, cizye âyeti ve Hz. Peygamber'den nakledilen bir kısım kavli ve fiilî sünnet tüm gayr-i müslimlere (*muşrikîn*) yönelik doğrudan savaş hükmünü, cizye ödemeleri halinde Arap müşrikleri dışında kalan gayr-i müslimler bakımından tahsis etmiştir. Dolayısıyla kılıç âyetinin öngördüğü hükmün kapsamı, zimmet sözleşmesine taraf olamamaları bakımından Arap müşrikleriyle sınırlıdır.<sup>97</sup> eş-Şâfiî'ye göre ise kılıç âyetinde yer alan *muşrikîn* ifadesi her ne kadar bütün gayr-i müslimleri içerecek genişlikte (*âmm* bir lafız olarak) sevk edilmiş olsa bile, onunla ehl-i kitâb dışındaki müşrikler kastedilmekte (*hâss murâd* edilmekte)dir. Bu itibarla bahse konu âyet ile cizye âyeti arasında bir nesh (ya da tahsis)<sup>98</sup> ilişkisi kurulmasına gerek bulunmamaktadır. Çünkü iki âyet arasında herhangi bir çatışma söz konusu değildir. Cizye âyeti, diğer müşriklerden farklı olarak –ki onlardan yalnızca iman etmeleri talep edilir-, kitâbî olan müşriklerle yönelik savaş hükmünü cizye ödenmesinin reddedilmesi koşuluna bağlamıştır.<sup>99</sup> Buna karşılık el-Mâverdî, "...müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün..." âyetinin içerdiği hükmün, müslüman oluncaya kadar ehl-i kitâb da dahil bütün gayr-i müslimler hakkında geçerli (*âmm*) bir emir niteliğinde olduğunu; cizye âyetiyle tahsis edilmek suretiyle ehl-i kitâbın kapsamdan çıkartıldığını ifade etmektedir.<sup>100</sup>

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere hukukçuların önemli bir kısmı tarihsel ve metinsel bağlamı itibariyle doğrudan Arap müşriklerinin kastedildiği açık olan *muşrikîn* ifadesini, öncelikle geniş anlamda tüm gayr-i müslimleri gösterecek biçimde yorumlamakta; daha sonra da çeşitli delillerle tahsis yoluna gitmektedirler. Konumuz

95 Nitekim İbnu'l-Arabî '...müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...' ifadesi ile ilgili olarak "Bu lafız, örfde her ne kadar Allah'a karşı küfür içinde olan her bir putperesti ifade etmeye özgülenmişse de, gerçekte Allah'a karşı küfür içinde olan her bir kimseyi içerecek genişliktedir. Fakat onun kapsamı, söz konusu lafzın gücü sebebiyle (*bi hukmi kuvveti'l-lafz*) Arap müşriklerine râcidir, ki onlar ve onlar gibi olanlarla anlaşma yapılmış. Geriye ehl-i kitâbdan kâfir olanlar hakkındaki hüküm kalmaktadır. Onlar da katl illetinin mevcûdiyeti sebebiyle öldürülürler. İlet, onların şirk koşmasıdır..." demektedir. Bkz. *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 456.

96 Mesela bkz. el-Kâsânî, IX, 428.

97 el-Cassâs, III, 121, 136-137, 138.

98 eş-Şâfiî tahsiden açıkça söz etmemektedir. Bununla birlikte iki hüküm arasında tahsis ilişkisi kurulabilmesi için kısmî bir çatışmanın olması gerekmektedir. eş-Şâfiî'ye göre iki âyet hükmü "..." arasında, farklı kesimlere ilişkin müstakil düzenlemeler niteliğinde olduktan gerekçesiyle, herhangi bir çatışma bulunmamaktadır.

99 eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 50-53; el-Umm, IX, 50-54. Benzer bir görüş için ayrıca bkz. el-Cassâs, III, 136-137; el-Kurtubî, VIII, 72.

100 el-Mâverdî, XIV, 153.



açısından üzerinde durulması gereken husus, yalnızca Arap müşriklerine hasredilmesi gereken bir hükmün, müşrik kelimesine verilen anlam sebebiyle genelleştirilerek uluslararası ilişkiler teorisinin nihaf belirleyici dayanaklarından biri haline getirilmesidir. Zimmet sözleşmesi bağlamında âyetin tahsise konu kılınması, savaşın saldırganlığına bağlı olmaksızın müslümanlar tarafından başlatılabileceğine ilişkin genellemenin de sınırlandığı anlamına gelmemektedir. Zira klasik doktrinde söz konusu âyet herhangi bir koşula bağlı olmayan sürekli cihâdın temel dayanaklarından biri olarak hemen her hukukçu tarafından zikredilmektedir. Başka delillere bağlı olarak âyete yapılan tahsise gelen istisna, cizye ödemeyi kabul etmeleri halinde hangi topluluklarla savaşılmayacağına ilişkindir. Yoksa anlaşma olmasa dahi barışın olabileceği bir durum öngörülmektedir.<sup>101</sup> İslâm'ın benimsenmesini ya da cizye ödenmesini talep etmek, savaş başlatma hükmünün ve savaş halinin bir parçasıdır. Dolayısıyla müşrik kavramının genelleştirilmesi, İslâm'ın kabul edilmemesi halinde zimmet sözleşmesine taraf olamayacak gayr-i müslimlere yönelik doğrudan savaş başlatılmasını; diğerleri bakımından da cizye ödemelerini talep etme, ödememeleri durumunda savaşılmalarını zorunlu kılan bir düzenlemeye vücut vermektedir.

Burada üzerinde durulan örnekler dışında, müşriklerin Mescid-i Harâm'a yaklaşımlarını yasaklayan âyet<sup>102</sup> hükmünün kapsamına ilişkin tartışmalarda olduğu gibi,<sup>103</sup> daha başka örneklerin de verilebileceği ve şirk kavramının nasıl yorumlandığı, kimlerin müşrik sayıldığı hususunda benzer analizlerin yapılabileceği görülmektedir.

### Sonuç

Klasik İslâm hukuk doktrininde şirk kavramının algılanma biçimine ve bunun hukukî düzenlemeler üzerindeki etkisine ilişkin olarak yaptığımız incelemenin sonucunda ulaşılan tespitleri şu şekilde ifade edebiliriz:

Klasik İslâm hukuk doktrininde şirk terimi esas itibarıyla biri geniş diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Terimin geniş anlamda kullanımı, aslı ve yaygın kullanım biçimi olup, İslâm dışı her türlü inanç ya da inançsızlık anlamındadır. Diğer bir ifadeyle, şirk terimi geniş anlamda kullanıldığında küfür kavramına denk düşmektedir. Bu durumda müşrik, müslüman olmayan kimse (*kâfir*) anlamına gelmektedir. Şirk terimi dar anlamda kullanıldığında ise, kitâbî olmayan her türlü inanç ya da inançsızlık kastedilmektedir. Belirtilen kavramsal içeriğe göre müşrik tabiri, ehl-i kitâb dışında kalan gayr-i müslimleri göstermektedir. Yani, klasik doktrinde müşrik kelimesi dar anlamda kullanıldığında kitâbî olmayan gayr-i müslim demektir.

Ehl-i kitâb'ın, kitâbî olmayan gayr-i müslimlere göre farklı hukukî statüye tâbi olduğu durumlarda, farklı satatü belirtilirken ehl-i kitâb dışında kalan gayr-i müslimleri göstermek üzere müşrik terimi yerine daha ziyade *abedetu'l-esnâm*, *abedetu'l-euşân* ve *veseniyyûn* terimlerinin tercih edildiği görülmektedir. Bu durum, müşrik tabirinin esas olarak geniş anlamda kullanımına ilişkin tespitimizle uyumludur. Ayrıca kimi zaman tüm kitâbî olmayan gayr-i müslimleri temsilen ilke olarak aynı hukukî statüyü payla-

101 Bu hususta bkz. Türcan, Talip, "Sosyal Olgular ve İslâm Hukuku: Klasik Fıkhın Uluslararası İlişkiler Kuramının Oluşumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:1998, Sayı: 5, Isparta 2000, 105-112.

102 Tevbe 9/28.

103 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 188-189.

şan mecûsilerin belirtilmesi ile yetinildiği tespit edilebilmektedir. Bunda da, mecûsî topluluğun demokratik bakımdan İslâm toplumu içindeki en kalabalık kitâbî olmayan gayr-i müslim unsuru teşkil etmesinin ve klasik doktrinin hukukî düzenlemeleri somut örnekler üzerinden tartışma eğiliminin etkili olduğunu düşünüyoruz.

Şirk ve müşrik kavramlarının algılanma biçiminin temel kaynakların (Kitâb ve Sünnet) yorumuna dayalı hukukî düzenlemeleri kapsam bakımından belirlediği görülmektedir. Buna göre şirk ya da müşrik kavramı geniş anlamda yorumlandığında hüküm, kitâbî olsun ya da olmasın bütün gayr-i müslimler hakkında geçerli olurken; dar anlamda yorumlandığında yalnızca kitâbî olmayan gayr-i müslimler hakkında geçerli olmaktadır. Temel kaynaklarda yer alan kimi müşrik tabirleri azınlık görüşü olarak ve nadiren Arap müşriklerine de hasredilmektedir. Şu kadar ki, klasik doktrinde müşrik tabiri mutlak olarak kullanıldığında Arap müşriklerinin kastedildiği herhangi bir örneğe rastlamamış bulunuyoruz.

## "Öteki"ni Algılamaya Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler

Asım YAPICI\*

Kadir ALBAYRAK\*\*

### ABSTRACT

Nowadays, the dialogue between the cultures, beliefs and civilisations has gained a very important position in the world. However, every group has a distinctive social identity and this may conclude that the others are negative according to them. This situation is a serious handicap for both the dialogue between the religions and sects.

In this article, we have tried to investigate how to struggle against the phenomenon like prejudice and stereotypes which impede the dialogue among the religions and beliefs. So, we wanted to transfer the theoretical foresights and empirical results which socio-psychological researchs produced, to the issue of the dialogue between the religions.

**KEY WORDS:** prejudice, stereotype, reducing prejudice, dialogue with the other, sect, monotheistic religions, social identity, social categorization, the contact hypothesis, cooperation.

### A. GİRİŞ

Bu çalışma, ötekini algılama sürecinde devreye giren ve dinî gruplar arası ilişkileri olumsuz yönde etkileyerek, dinler ve inançlar arasında gerçekleştirilmesi planlanan diyalog ve işbirliğinin önünde ciddi bir engel oluşturan stereotip ve önyargı<sup>1</sup> gibi olguların olumsuz etkilerinin azaltılıp azaltılmayacağı meselesini tartışmaktadır Çünkü Akaşe'nin de belirttiği gibi, *teolojik farklılıklar, tarihsel faktörler, dinin politikacılar tarafından manipule edilerek siyasallaştırılması ve bir türlü öz eleştiri yapamayan dinî grupların başkalarını aşırı şekilde kınama ve tenkit etme eğilimi içerisinde olmalarıyla birlikte, stereotipler ve önyargılar da dinî gruplar arası diyalogun önünde ciddi*

\* Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı

\*\* Yrd. Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı

1. Stereotip ile önyargı çeşitli açılardan birbirinden farklılaşan, ancak birbirini tamamlayan olgulardır. Bu sebeple de genelde birbirine karıştırılmakta ve biri diğerinin yerine kullanılmaktadır. Biz ise bu çalışmada stereotip deyince "bir sosyal grubun ismi duyulduğu zaman zihinlerde çağrışım yapan nitelikleri", önyargı ifadesini kullandığımız zaman ise "bir kişiye sırf bir gruba ait olmasından dolayı olumsuz bir tavır takınma" anlamını kastediyoruz. Konuyla ilgili olarak bk. Azzi, Assaad Elia / Klein, Oliver, *Psychologie Sociale et Relations Intergroupes*, Dunod, Paris 1998, s. 26; Vinsonneau, Geneève, *Culture et Comportement*, Armand Colin, Paris 1997, s. 160; Amossy, Ruth / Pierrot, Anne Herschberg, *Stéréotypes et Clichés*, Éditions Nathan Université, Paris 1997, s. 35; Yapıcı, Asım, *Gençlerde Dini Kalıp Yargılar: Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*, E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2002, s. 20-28.

bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>2</sup>. Esasen Akāşe'nin dile getirdiği söz konusu bu hususlar iç içe geçmiş durumda olup, bunlar sürekli olarak birbirlerini beslemektedirler. Ancak biz bu makalemizde dikkatimizi sadece stereotipler ve önyargılar üzerinde yoğunlaştırmak istiyoruz. Amacımız ise, bu hususta sosyal psikoloji sahasında yapılan çalışmalardan elde edilen teorik öngörülerin ve empirik bulguların dinler ve inançlar arası diyalogun imkanı meselesine uyarlanarak, stereotip ve önyargı gibi fenomenlerin nasıl ortadan kaldırılabileceğinin ya da en azından onların etkinliğinin nasıl azaltılabileceğinin teorik imkanının araştırılması olacaktır.

## B. "ÖTEKİ" Nİ ALGILAMA VE DİNİ GRUPLAR ARASI İLİŞKİLERİN MAHİYETİ

Bilindiği gibi insanlar, geçici veya sürekli, tabii veya sözleşmeli, büyük veya küçük çok çeşitli gruplara üye olarak hayatlarını devam ettirmektedirler. Bu gruplar, mensuplarına verdiği sosyal kimlikle, onların dış dünyayı ve orada cereyan eden fiziksel ve sosyal hadiseleri nasıl anlamlandıracaklarına kılavuzluk emektedirler. Başka bir deyişle, her grup kendi üyelerine sosyal bir algı kalıbı vermekte, onlar da dış dünyayı bununla algılamaktadırlar. Aslında bu doğal bir süreçtir. Çünkü algılama dediğimiz hadise sadece kişilerin beklentileri, arzuları ve ihtiyaçlarından kaynaklanmamakta, bunlarla birlikte, önceki yaşantılar, öğrenmeler, sosyal normlar, değerler, toplumsal ve kültürel atmosfer vs. de bu süreçte etkin bir rol oynamaktadır. Esasen burada söz konusu edilen faktörlerin hepsinin yerine ve durumuna göre az ya da çok, ama sürekli olarak birbirlerini etkilediği de bilinmektedir<sup>3</sup>. Şu halde bir gruba mensup olmak, basit bir aidiyet duygusundan ibaret değildir. *Burada çok daha farklı süreçler devreye girmekte ve kişi, kendi kültürünün ürünü olarak, belli bir dünya görüşü ile yakın ya da uzak sosyal çevresi başta olmak üzere dış dünyayı kendisine tanıtabilecek ipuçlarıyla kognitif kapasitesini zorlamadan, kendisine yabancı olanları, bilinmeyenleri kendince bilir bir hale getirmeye çalışmaktadır*<sup>4</sup>. Bu süreçte kişiyi en çok etkileyen ise, mensubu bulunduğu gruplardan edindiği sosyal kimlikleridir. Çünkü her grup kendisini ötekenden ayıran bir takım iddialarla yola çıkmakta ve grubun devamlılığı da büyük oranda ötekenden farklılaşarak kendine özgü bir anlam kazanmasıyla mümkün olmaktadır. İşte bu noktada her grup üyesi kendisinin diğer grup üyeleriyle benzeşen yönlerine değil, ayrılan ve farklılaşan yönlerine dikkat çekmesi söz konusu olmaktadır<sup>5</sup>. Bu anlamda; bir gruba ait olmak, aynı zamanda o grubun inançlarını, ideallerini, norm ve değerlerini, dünya görüşünü vs. de kabul etmek anlamına gelmektedir<sup>6</sup>. Gerçi birey için mevcut sosyal kimliklerinin hepsi aynı anlama ve değere sahip değildir. Bunlardan bazıları baskın durumdadır. Mesela bazı kişilerde etnik, bazılarında dinsel, bazıların da cinsel kimlik ön planda olabilir. Kişinin aidiyet şuurunun kuvvetli ya da zayıf olması veya ona prestijli

2. Akāşe, Halit, "Dinler Arası Diyalog Üzerine Bazı Düşünceler" *Kültürler Arası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, s. 28.
3. Daha fazla bilgi için, bk. Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 121-123, 131-135; Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, (Çev. Hüsnü Arıcı ve ark.), H. Ü. Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara 1980, s. 265-280.
4. Tajfel, H. / Billig, M. G. / Bundy, R. P. / Flament, C., "Catégorisation Sociale et Comportement Intergroupes", *Expérience Entre Groupes*, Éd: W. Doise, J. C. Deschamps, Mouton, Paris 1979, s. 146.
5. Bk. Bilgin, Nuri, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, Sistem Yayınları, İstanbul 1996, s. 86.

bir benlik algısı sağlayıp sağlamaması onun hangi sosyal kimliklerini vazgeçilmez, hangilerini de vazgeçilebilir olarak algılayacağına imkan vermektedir. Ancak anlaşılan o ki, çoğu durumda dinî, mezhebî, ırkî ve siyasî kimlikler başat kategori olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle hem geleneksel hem de geleneksellikten modernizme doğru sıkıntılı bir geçiş yaşayan tranzisyonel toplumlarda dinsel kimliğin daha çok ön planda olduğu yapılan çeşitli çalışmalarda teyit edilmiştir<sup>7</sup>. Bu noktada dikkati çeken asıl husus ise, başat kategorinin kazandırdığı olumlu ve prestijli bir sosyal kimliğin ötekine yönelik aşağılayıcı, tahkir edici, küçümseyici, yaralayıcı, ayrımcı ve dışlayıcı söz ve fiillerle tezahür etmesidir. Bu da bizi dinî gruplar arası ilişkilerin mahiyeti ve bu süreçte söz konusu olan stereotip, önyargı ve ayrımcılık gibi olgulara götürmektedir.

Sosyal psikolojik anlamda "dinî grup" olarak tanımlanan dinler, mezhepler, cemaatler, tarikatlar vs. mensuplarına ötekinden farklılaşan bir dinî-dünya görüşü ve belli bir dinî sosyal kimlik vermek suretiyle onların dünyayı nasıl algılayıp değerlendirmeleri gerektiğine dair hazır algı kalıpları sunmaktadırlar<sup>8</sup>. Bununla birlikte her inanç temelde etnosantrik bir karakter arz ettiği, yani en doğru ve en mükemmeli temsil ettiği iddiasında olduğu için, öteki az ya da çok olumsuz algılanmaktadır<sup>9</sup>. "Mensup olunan grubun üstünlüğüne inanma" olarak tanımlayabileceğimiz *etnosantrizm* aslında az ya da çok her insan da vardır. Ancak bunun yoğunluğu ve şiddeti artınca bireyler kendi gruplarına ilahî bir yücelik atfetmeye, diğerlerine karşı da olumsuz hisler beslemeye başlayabilirler<sup>10</sup>. Bu durumun temel sebeplerinden birisi de, insanların genellikle kendi dinlerini tartışılmaz kabul etmeleri, hakikati anlama ve ona ulaşmada, dini inançlarından biraz taviz verdikleri anda, varlık nedenlerini kaybedecekleri korkusuna kapılmalarıdır<sup>11</sup>. Bireylerin özellikle dinî inançlarla ilgili hususlarda karşısındakinin haklı olduğunu itiraf etmeleri son derece zor bir hadisedir. Çünkü böyle bir itirafın bir sonraki aşamasında, "öyleyse niçin bu itirafın gereğini yerine getirmiyorsunuz?" şeklinde bir soruyla karşılaşılması muhtemeldir. Dinî kimliğine az ya da çok bağlı olan bir kişinin bunu kabullenmesi hemen hemen imkansızdır. Sonra Watt'ın da belirttiği gibi, "hiç bir kimse en azından hakikatin özünü temsil etmediğine inanmadığı bir dinî gruba kolay kolay bağ-

6. Bar-Tal, Daniel, "Croyances, Ideologie et Construction du Groupes", *L'Identité Sociale la Construction de L'individu Dans Les Relations Entre Groupes*, Ed: J.-C. Deschamps ve ark., PUG, Grenoble 1999, s. 44-45, 50.
7. Daha fazla bilgi için, bk. Hewstone, M. / Islam, M. R. / Judd, C. M., "Models of Crossed Categorization and Intergroup Relations", *Journal of Personality and Social Psychology* 64, s. 779-793; Taylor, D. M. / Jaggi, V., "Etnosantrizm and Causal Attribution in a South Indian Context", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 5, 1974, s. 439-445; Yapıcı, *Gençlerde Dini Kalıp Yargıları*, s. 220-244.
8. Bk. Michel, Melsin, *L'expérience Humaine du Divin*, Cerf, Paris 1988, s. 48; Vergote, Antoine, *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çev. V. Uysal), MÜİFV Yayınları, İstanbul 1999, s. 91; Bu tür gruplara "sırf dini gruplar" da denmektedir. Bk. Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ü. Günay), MÜİFV Yayınları, İstanbul 1995, s. 92; Krş. Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 238.
9. Dittes, James E., "Psychology of Religion", *The Handbook of Social Psychology* V, Ed. G. Lindzey, E. Aronson, Addison-Wesley, London 1963, s. 663.
10. Bourhis, Richard Y. / Gagnon, André, "Les Préjugés la Discrimination et Relations Intergroupes", *Les Fondements de la Psychologie Sociale*, Éd: R. J. Vallenard, Paris 1994, s. 735; Klineberg, Otto, *Psychologie Sociale*, PUF, Paris 1967, s. 580.
11. Şelek, el-Fadl, "Başlamayan Diyalog", (Çev. K. Albayrak), *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, Adana 2001, s. 279-280.

lanmaz<sup>12</sup> ". Bundan dolayı öteki olarak kategorize ettikleri dış dinî gruplarla benzeşen değil, ayrışan yönlerine dikkat çeken her dinî grup, kendisinin hem en doğru hem de en farklı olduğu iddiasını sürekli canlı tutmak zorundadır. Bu da ötekinin olumsuz, hatta aşağılayıcı sıfatlarla değerlendirilmesine yol açmaktadır. Aslında bu durum, sosyal kimlik kuramcılarının da ısrarla vurguladığı gibi, sosyal kategorizasyon sürecinde ortaya çıkan olumlu bir sosyal kimliğe sahip olma arzusundan ya da böyle bir ihtiyaca bağlı olarak gerçekleştirilen sosyal kıyaslamalardan kaynaklanmaktadır<sup>13</sup> . Diğer taraftan söz konusu bu süreçlerin, üstün ve saygın olma arzusuyla motive edildiği düşünülecek olursa, kendi dinî kimliklerine bağlı olan ve bu bağlılıklarından memnuniyet duyan fertlerin şu ya da bu şekilde öteki dinî grupları olumsuz algılamalarına ve değerlendirmelerine sebep olmaktadır. Gerek laboratuvar, gerekse saha araştırmalarında ortaya çıkmıştır ki, insanlar en basit gerekçelerle bile "biz" ve "onlar - ötekiler" şeklinde bir sosyal kategorizasyona tabii tutulunca kendi gruplarını kayırma, diğerlerini ise dezavantajlı kılma yolunu tercih etmektedirler<sup>14</sup> . Bu empirik bulgulardan ortaya çıkan ilkenin rahatlıkla genelleştirilebileceğini söyleyen<sup>15</sup> sosyal kimlik kuramcılarının göre bir kişi eğer kendisini bir gruba ait hissediyor ve bu aidiyetinden memnuniyet duyuyorsa, sağlam bir sosyal kimliğe sahip demektir. Esasen bu da diğer dinî gruplara yüklenen olumsuz stereotiplerin ve önyargıların tetikleyicisi olarak değerlendirilebilir<sup>16</sup> .

Dinî-sosyal kimlikler diğer dinî gruplara atfedilen stereotiplerin ve önyargılı tutumların sosyal psikolojik anlamda temel kaynağı olmakla birlikte, burada şu iki hususu özellikle vurgulamak durumundayız:

1) Öteki dinî gruplara atfedilen stereotiplerin ve önyargıların arka planındaki temel sosyo-psikolojik sebeplerle, bunların şiddet ve yoğunluğunu etkileyen faktörler birbirinden farklıdır.

2) Diğer dinî gruplara yönelik atıfların olumlu ya da olumsuz bir içeriğe sahip olması ile, belirli dinî gruplara belirli sıfat ve ifadelerin yüklenmiş olması da farklı sebeplerden kaynaklanabilir.

12. Watt, W. Montgomery, *Dinlerde Hakikat: Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım*, (Çev. A. Vahap Taştan, A. Küşat), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 84.
13. Tajfel, Henri, "La Catégorisation Sociale", *Introduction à la Psychologie Sociale*, Éd: S. Moscovici, Librairie Larousse, Paris 1972, s. 292-293; Leyens, Jacques-Philippe / Yzerbyt, Vincent / Schadron, Georges, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, Mardaga, Sprimont 1996, s. 89; Mouton, Jean, *Introduction à la Psychologie Sociale*, PUF, Paris 1985, s. 143; Turner, John C., "Comparaison Sociale et Identité Sociale: Quelques Perspectives Pour L'étude du Comportement Intergroupes", *Expérience Entre Groupes*, Éd: W. Doise, J. C. Deschamps, Mouton, Paris 1979, s. 153-155; Amossy / Pierrot, *Stéréotypes et Clichés*, s. 44.
14. Tajfel / Billig / Bundy / Flament, "Catégorisation Sociale et Comportement Intergroupes", s. 121-148.
15. Arkonaç, Sibel Aysen, *İstanbul Şehirli ve İstanbul Gecekondu Grubunun Kendilerine ve Birbirlerine Dair Sosyal Algıları*, İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1989 s. 49-51.
16. Deschamps, Jean-Claude / Devos, Thierry, "Les Relations entre Identité Individuelle et Collective ou Comment La Similitude et La Différence Peuvent Covarier", *L'Identité Sociale la Construction de L'individu Dans Les Relations Entre Groupes*, Éd: J.-C. Deschamps ve ark., PUG, Grenoble, 1999, s. 155-157; Yzerbyt, Vincent / Schadron, Georges, *Connaitre et Juger Autrui*, PUG, Grenoble 1996, s. 35-36; Serino, Carmencita, "Les Effets de la Comparaison avec Autrui et avec des Groupes", *L'Identité Sociale la Construction de L'individu Dans Les Relations Entre Groupes*, Éd: J.-C. Deschamps ve ark., PUG, Grenoble 1999, s. 129-130.

Bu anlamda bir Hıristiyanın Müslümana ya da bir Hıristiyanın Yahudiye yönelik tutumları ile bunlara hangi anlamların yüklendiği meselesi birbirine karıştırılmamalıdır. Aynı şekilde Müslümanların Hıristiyanlara, Yahudilerin de Hıristiyanlara yönelik önyargılarının ve stereotiplerinin sebepleri ile içerikleri farklı faktörlerden beslenerek şekillenebilir. Bilindiği kadarıyla temel faktör sosyal kimliklerdir. Bu arada *azınlık ya da çoğunluk durumunda olma, yetersiz imkanları elde etme hususunda yarışma ve rekabet ortamında bulunma, tarihsel faktörler, gelenekler, eğitimsizlik, siyasî, ekonomik ve askerî sebepler* gibi dışsal faktörlerle birlikte *endişe, güvensizlik, kaygı, öz saygı düşüklüğü, hayal kırıklıkları ve göreceli yoksunluk hissetme, dogmatizm, fundamentalizm, partikularizm ve etnosantrizm* gibi içsel faktörler de, diğer dinî gruplar hakkında nasıl bir tavır takınılacağını şu ya da bu şekilde belirlemeye hizmet etmektedir. Kuşkusuz bunların bir kısmı önyargıların ve stereotiplerin sebebini oluştururken bir kısmı da şiddet ve yoğunluğunu etkilemektedir. Muhtevanın olumlu ya da olumsuz olması da buradan kaynaklanmaktadır. Ancak, niçin belli ifadelerin tekrarlanıp duruyor olduğu meselesi ise, sosyo-kültürel ve tarihsel faktörlerle daha yakından ilişkili görünmektedir. Mesela Hıristiyanlar İslam dinini kendileri gibi Tanrıya inananların bir dini olarak değil de, ya Hıristiyanlıktan *sapmış bir akım, sapık bir mezhep*<sup>17</sup> ya da Hıristiyanlardan intikam almak için İsa'nın can düşmanı Şeytan tarafından Muhammed'e kurdurulmuş *sahte bir din* olarak görmüşlerdir. Hz. Peygamber'in *yalancı ve sahtekar* olarak değerlendirildiği bu süreçte Kur'an'da *"iğrenç ve şeytani bir niyetin ürünü, yalan yanlış ve zararlı"* bir kitap olarak tanımlanmaya başlamıştır<sup>18</sup>. Mahmut Aydın'ın da belirttiği gibi, Hıristiyanların öncelikle Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a yönelik önyargıların ve stereotiplerin temelinde, hem askerî, hem siyasî, hem de coğrafi olarak Müslümanların Hıristiyanların (Bizansın) aleyhine ilerlemelerini önleme arzusu yatmaktadır. *Zira çok sayıda Bizanslı Hıristiyanın Müslümanlığı kabul etmesini engellemek için nesnel bilgiye dayalı olmayan ama Hıristiyan kimliğini korumayı hedefleyen aşağılayıcı önyargıların ve stereotiplerin üretilmesi, yani Hz. Muhammed'in sahte ve yalancı bir peygamber olduğu fikrinin Hıristiyanlar arasında yayılması ilk planda hem geçerli, hem de etkili bir çözüm olarak görülmüştür.* Nitekim gelişmeler bu yönde devam etmiş, hatta daha sonraki devirlerde onların önyargıların ve düşmanlıkların edebiyat ve sanat eserlerine de yansımıştır. Mesela Annemarie Schimmel; *"Dante'nin 'İlahi Komedyası'nda Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin cehennemden en alt tabakasında tasvir edilmesinin, dünyada Hıristiyanlıktan sonra evrensel iddialara sahip ve kitleleri peşinden sürükleyen büyük bir dinin (İslam) nasıl ortaya çıktığını anlayamayan Hıristiyan çoğunluğun fikirlerini yansıttığını"* söylemektedir<sup>19</sup>. Gerçi bu süreçte üretilen önyargıların suurlu bir şekilde ve sadece bir karalama kampanyası biçiminde dillendirildiğini söylemek oldukça indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Çünkü her ne kadar Müslümanlar açısından aşağılayıcı olsa da, söz konusu stereotipik ve önyargılı ifadelerin, Hıristiyanlar açısından kendi

17. Bk. el-Fadl Şelek, "Başlamayan Diyalog", s. 279.

18. Konu ile ilgili daha fazla bilgi için, bk. Aydın, Mahmut, *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 27-44; Adam, Baki, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 147-158; Watt, Montgomery, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, (Çev. T. Koç), İz Yayınları, İstanbul 1991, s. 20-21; Watt, *Dinlerde Hakikat*, s. 83-87.

19. Bk. Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 42-44.

dinî-dünya görüşlerini ve kimliklerini koruma arzularının doğal bir yansıması olarak değerlendirmek gerekir. Bundan dolayı, bir dinî grubun diğerine yönelik algı, yargı ve değerlendirmelerini yalan-yanlış kavramlaştırmalar olarak kabul etmek, hem problemin arka planını gözden kaçırmaya sebep olmakta, hem de çözüm önerilerini güçleştir-mektedir.

*Gerçekten de bu tür olumsuz ve aşağılayıcı tutumların temelini, yeryüzünde kendi doktrininin hakimiyetini kurmak isteyen, evrensel olduğunu iddia eden ve kurtuluşun sadece kendisine bağlı olduğu iddiasını sürekli ön planda tutan Hıristiyanlığın, özellikle Katolik Kilisenin, aynı iddialarla bir başka dinin (İslam) karşısına çıkmasını kendi ege-menliğine bir meydan okuma olarak algılamaya başlaması oluşturmaktadır. İşte bu süreç, her iki dinî gelenek arasında cereyan edecek olan çatışma, düşmanlık ve savaş-ların da ilk habercisi olmuştur. Aslında stereotiplerin ve önyarguların genellikle nesnel bir temelinin olmadığı düşünülecek olursa, Hıristiyanların bu tür yaklaşımlar içerisinde olmalarını, onların İslam dinini Hıristiyan kimliğine bir tehdit olarak algılamalarıyla açık-layabilmek mümkündür. Esasen İslamiyet 7. yüzyılda gerçek, son ve biricik din olduğu iddiasıyla ilk ortaya çıktığında onun, Hıristiyan din adamları ve teologlar tarafından sapık bir mezhep olarak değerlendirilmesi mümkün olmamıştır. Bu sebeple, ilk dö-nemde Kilisenin İslamiyeti heretik bir din olarak ilan etmesi ve buradan hareketle o dinin mensuplarını aforoz etmesi teolojik bakımdan imkansız olmuştur<sup>20</sup>. Ancak İslam dininin yayılması Hıristiyanlığın aleyhine bir durum göstermeye başlayınca, vaktiyle söylenmemiş, hatta söylenememiş iddialar bile gündeme taşınmaya başlamış ve daha sonra bunlar toplumsal yapıda yaygınlık kazanarak stereotip formuna bürünmüştür. Kuşkusuz Hıristiyanların iddiaları karşısında Müslümanlar da boş durmamış ve doğal olarak karşı stereotipler üreterek kendi dinî kimliklerini savunmaya çalışmışlardır. Bu süreçte Müslümanlar tarafından daha çok öne çıkarılan husus, teolojik farklılıklardan hareketle İncilin ve Hıristiyanlığın bozulmuş, yozlaştırılmış, insanı ilahlaştıran bir kitap ve din olduğu, buna inananların da, son ve gerçek din olan İslamiyet kendilerine ulaştığı halde bunu kabul etmeme hususunda inat ve ısrar eden "cahil" ve "kafir" oldukla-rıdır<sup>21</sup>. Bununla birlikte İslam dini "ehl-i kitap" statüsünü tanımak suretiyle monoteist karakterli dinleri ve bunların mensuplarını diğerlerinden ayırma yolunu tercih etmiştir. Halbuki Troll'un da haklı olarak vurguladığı gibi, 20. yüzyıla kadar Hıristiyanlık hiçbir ayırım gözetmeden diğer dinlerin tamamını paganlık (putperestlik) olarak değerlendirmiş ve onları suç ve günah içerisindeki inanışlar olarak kabul etmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da diğer dinî grupların öğretilerini, hukuklarını, yaşam biçimlerini (aslında kimliklerini) toptan reddetme yoluna gidilmiştir<sup>22</sup>. Bu anlamda özellikle bir kısım Müslüman düşünürler tarafından "Ey kitap ehli! aramızda anlamı eşit bir kelimeye geliniz<sup>23</sup>" şeklindeki ayet, daha peygamber devrinde diyalogun başlangıcı olarak kabul edilmekle birlikte, kanaatimizce bu çağın da, her iki dinî gelenek arasındaki Hz. İsa'nın konumu ile ilgili teolojik farklılıklardan kaynaklanan sebeplerden dolayı cevap-*

20. Coşar, Fatma Mansur, *Din Savaşları*, Buke Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 50-51.

21. Lewis, Bernard, *İslam Dünyasında Yahudiler*, (Çev. B. Sina Şener), İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 19.

22. Troll, Christian, "Hıristiyanlık ve İslamdaki Dinler Arası Diyaloga Kapalı Düşünce, Tutumlar ve Bunları Aşmanın Yolları: Bir Müslüman Hıristiyan Seminerindeki Tartışmalar İçin Bazı Düşünceler", *Kültürler Arası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, s. 149.

23. Al-i İmrân, 64.



sız kalmıştır<sup>24</sup>. Aslında bunu da bir yere kadar normal karşılamak gerekir. Zira bugün Hıristiyanlığı öteki dinlerden farklılaştıran en temel hususlardan birisi de Hz. İsa'nın mahiyeti meselesidir. Gerek Müslüman gerekse Hıristiyanların birbirlerine yönelik bu tür ithamlarının ardında yatan kendi kimliklerini koruma arzusu, özellikle sosyal psikoloji literatüründe önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Deschamp ve Paez'in da belirttiği gibi, "dünyanın neresinde olursa olsun ötekine yönelik düşmanlıklar, önyargılar ve stereotipler temelde hedef kitlenin sosyal kimliğine açık bir tehdit oluşturmakla birlikte, diğer taraftan bu tür tutumlar ve davranışlar bizzat bu düşmanlığı gösterenlerin kendi sosyal kimliklerini tehdit altında hissetmeleriyle de ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır"<sup>25</sup>. Esasen bu his de, kişide, kendine has bir özgünlüğü olmayan ve varlığı başkasının varlığına bağlı olarak devam eden bir gruba ait olmanın beraberinde getirdiği aşağılanma duygusunu harekete geçirmektedir<sup>26</sup>.

Hıristiyanlığın "Kilise dışında kurtuluş yoktur" (extra ecclesiam nulla salus) iddiasında bulunması<sup>27</sup>, özellikle de Katolikliğin kendisini hakikat ve kurtuluşun tek yolcusu olarak ilan ederek diğer bütün dinleri paganlık olarak nitelendirmesi<sup>28</sup> ve Hz. İsa'nın "hepiniz kardeşiniz"<sup>29</sup> ifadesini Kilisenin "Hıristiyanlar kardeşler" şeklinde yorumlaması, yani kendi toplumsal kimliğini "diğer"ini dışlayarak sahiplenmesi, diğer dinlerde de gözlemlenen bir durumdur. İslam'ın tarihsel sürecinde de izleneceği üzere, Yahudi ve Hıristiyanların "tek kurtuluş yolu" ve "gerçek din" iddialarına karşı, gerek Kur'an'da gerekse hadislerde Hz. İbrahim'e atfı yapılarak diğer semitik dinlerin Hanifliğin bozulmuş bir şekli olduğu üzerinde ısrar edilmiştir. Ötekilerden farklı İslamî bir kimliğin oluşmasında önemli bir rol oynayan bu anlayış "Müslümanların birbirlerinin dostu"<sup>30</sup> ve "kardeşi"<sup>31</sup> olduğunu vurgulayan ayetlerle kuvvetlendirilmiştir. Troll'un "karşı kimlik" olarak değerlendirdiği bu süreçler, hem genel anlamda dinler, hem de aynı din içerisindeki mezhepler arasında gerçekleşmesi planlanan diyaloga engel teşkil etmektedir<sup>32</sup>.

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında yapılan savaşlar da onların birbirlerine karşı güvensizlik duygularını daha da artırmıştır. Batıda 12. ve 13. yüzyılda netleşmeye başlayan "barbar", "zalim", "sapık inançlı" gibi Müslüman stereotipiyle birlikte, İslam "sapık ve sahte bir din", Hz. Muhammed de "şiddet ve saldırganlığı kendi amaçları için çekinmeden kullanan yalancı bir peygamber" olarak tasavvur edilmiş ve bu

24. Daha fazla bilgi için, bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslam-Hıristiyan Diyalogundaki Teolojik Birkaç Meseleye Dair Yorumlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (Çev. A. Arkan, F. Aydın), 2001, s. 77-88.

25. Deschamps, Jean-Claude / Pâez, Dario, "L'Identité en Psychologie Sociale: Processus Cognitifs, Facteurs Situationnels et Représentations Sociale", *L'Identité Sociale la Construction de L'individu Dans Les Relations Entre Groupes*, Ed: J.-C. Deschamps ve ark., PUG, Grenoble, 1999, s. 13.

26. Bk. Watt, *Dinlerde Hakikat*, s. 87.

27. Bk. Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık*, s. 12

28. Bk. Troll, "Hıristiyanlık ve İslamdaki" s. 149

29. Bk. Matta, 23: 8

30. Bk. Tevbe, 71.

31. Bk. Al-i İmran, 103.

32. Troll, "Hıristiyanlık ve İslamdaki", s. 149-150; Dinî sosyal kimliklerin oluşma süreci ve dinî gruplar arası sosyal mesafelerin oluşumu hakkında, bk. Yapıcı, *Gençlerde Dinî Kalıp Yargılar*, s. 95-113.

tür olumsuz imgeler oldukça yaygınlaşmıştır. Aslında Batıların gözünde Hz. Muhammed sadece bireysel hataları olan bir kişi değildir. O bütün kötülükleri kendi kötü emellerine ulaşmak için gerçekleştirmektedir. Bu sebeple İslam saldırganlık ve savaş üzerine kurulu ve “*kutsal savaş*” (cihat) anlayışıyla yayılan bir din olarak algılanmıştır. Ayrıca İslamiyet çok eşliliğe, eş cinselliğe ve genel bir cinsel gevşekliliğe izin veren ahlakî değerleri düşük bir din olarak değerlendirilmiştir. Müslümanlar da bu dine inandıkları için aynı şekilde şiddet ve cinsellik taraftarı kişiler olarak algılanmaya başlanmıştır<sup>33</sup>. İslam’ın şiddet ile eşdeğer tutulması papazların kıskırtmasıyla sürdürülmüş ve Haçlı Seferleriyle doruğa ulaşmıştır<sup>34</sup>.

Özellikle Haçlı Seferleri ve daha sonra yaşanan gelişmeler çerçevesinde Müslüman Türklerin sürekli Avrupa’ya doğru ilerlemesi her iki din arasında kuvvetli bariyerler oluşturmuş ve onların birbirlerine yönelik stereotipik algı ve önyargılı tutumlarının iyice belirginleşip sertleşmesine ve kolay kolay değişmez bir yapı kazanmasına sebep olmuştur. Daha önce Müslüman Araplarla mücadele etmek zorunda kalan Hıristiyanlar, Türklerin Müslüman olmasıyla birlikte kendilerine yeni bir düşman daha bulmuşlardır. Ama bu durum onların “*öteki*” söyleminde pek bir farklılık meydana getirmemiştir. Aslında Batıların zihinlerindeki “*vahşi Saraceni*” imgesi “*vahşi Türk*” imgesiyle yer değiştirmiştir. Fakat Saraceni ya da Türk, her ikisi de Müslüman olduğu için Hıristiyanların “*öteki*” söylemi sürekli olarak din, yani Müslüman kimliği üzerine odaklanmıştır<sup>35</sup>. Hatta Kardinal Newman, “*Hıristiyanlık ile temasa geçen her kavmin eninde sonunda bu dini benimsediğini, bu durumun tek istisnasının Türkler olduğunu, bunun da ötesinde Türklerin Hıristiyanlığı yok etmek için amansız bir mücadeleye giriştiğini*”<sup>36</sup> söyleyerek, Türklerin Hıristiyanların dinî-sosyal kimliklerini sürekli tehdit ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. “*Almanların Türklere yönelik önyargılarının dinden kaynaklandığını*” ifade eden Margret Spohn da, Batıların “*öteki*” söyleminin dinî bir referans ile şekillendiğini açıkça dile getirmiş olmaktadır<sup>37</sup>.

Bugün pek çok Hıristiyanın zihninde Müslüman isminin “*şiddet ve saldırganlığı eğilimli*”, “*terörist*”, “*insafsız*”, “*hoş görüsüz*”, “*zalım*” vb. anlamları çağrıştırması da temelde tarihsel süreçte yaşananlarla ilişkilidir. Bu hususla ilgili olarak Watt; “*Hıristiyanların Müslümanlara ve Hz. Muhammed’e bakışlarının son derece olumsuz olmasının orta çağdan tevarüs eden önyargılardan kaynaklandığını*”<sup>38</sup> söyleyerek, tarihsel

33. Miles, Robert, *Irçılık*, (Çev. S. Yaman), Sarmal Yayınevi, İstanbul 2000, s. 30-31; Watt, *İslam ve Hıristiyanlık*, s. 20-21; Watt, *Dinlerde Hakikat*, s. 85-86; Arnaldez, Roger, “Fransız Kültüründe Muhammed Peygamber’in Tasviri”, *Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, (Çev. M. Demirci, M. Şeker), DEÜ Yayınları, İzmir 1985, s. 62-73.

34. Miles, *Irçılık*, s. 31; Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki stereotipler ve önyargılar konusunda daha fazla bilgi için, bk. Yapıcı, *Gençlerde Dini Kalp Yargıları*, s. 106-107, 110-111.

35. Miles, *Irçılık*, s. 30.

36. Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 315.

37. Bk. Spohn, Margret, *Her Şey Türk İşi: Almanların Türkler Hakkında 500 Yıllık (Ön)Yargıları*, (Çev. L. Serdaroğlu), YKY Yayınları, İstanbul 1996, s. 23-54; Ayrıca bk. Kula, Onur Bilge, *Alman Kültüründe Türk İmgesi I-III*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1992-1997; Gürol, Ümit, *İtalyan Edebiyatında Türkler: Başlangıcından 1982’ye*, İmge Yayınları, Ankara 1987.

38. Bk. Watt, W. Montgomery, “Hz. Muhammed”, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti I*, (Çev. İ. Kutluer) Hikmet Yayınları, İstanbul 1988, s. 45.

tortuların hâlâ kuvvetli bir şekilde etkili olduğunu ortaya koymaktadır<sup>39</sup>. Gerek tarihsel süreç içerisinde, gerekse bugün Batı'nın Müslümanlara karşı bu kadar düşmanca davranmasının kuşkusuz çok farklı nedenleri vardır. Ama daha önce de belirttiğimiz gibi bütün bu sebepler, az ya da çok, Hıristiyan kimliğinin devamlılığını temin etme ve ona yönelik tehditlerle mücadele etme arzusuna indirgenebilir. Sosyal kimlik teorisini desteğimize alarak böyle bir çıkarsamayı rahatlıkla yapabiliriz. Nitekim Köylü'nün verdiği bilgiye göre, Gairdner, Hıristiyanların Müslümanlara düşmanca davranmasının sebebi olarak bu noktaya dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "İslamiyet Hıristiyanlıktan sonra geldiği halde açık bir şekilde doğru, mükemmel ve Hıristiyanlıktan üstün olduğunu iddia ederek, Hıristiyanlık gerçeğini açık bir şekilde inkar etmiş, geçmişte açık bir şekilde Hıristiyanlığa galip gelmiş, dünyada ciddi bir biçimde Hıristiyanlıkla mücadele etmiş bir dindir. Bununla birlikte o, bugün, dünyanın muhtelif coğrafyalarında Hıristiyanlığın önüne geçen tek ve en büyük din olma özelliğini de göstermektedir"<sup>40</sup>. Bütün bunlar ise din adamlarından siyasetçilere, oradan da sokaktaki insana kadar bütün Hıristiyanlar tarafından dinî sosyal kimliklerine bir tehdit olarak algılanmış, bu da, söz konusu tehdide karşı fiili ve sözlü mücadele şekillerini gündeme getirmiştir. İşte bu noktada sözlü mücadele içerisinde devreye giren stereotipler ve önyargılar, her iki dinin mensuplarının birbirlerine karşı güvensizlik duygularını ve birbirlerini dışlayıcı tavırlarını dile getiren işaretler olarak algılanabilir.

Hıristiyanların Müslümanlara stereotipik bir tarzda önyargılı bakışları bugün de devam etmektedir. Batılılar tarafından İslam adeta bir "savaş ve terör dini" olarak görülmekte, medyanın da tesiri ile İslam ile savaş hemen hemen aynı manayı ifade eden bir olgu olarak kabul edilmektedir. Son çeyrek asırda ise "fundamentalist" imajı yeni bir stereotip olarak ortaya çıkmıştır<sup>41</sup>. Öyleyse dinî gruplara yönelik stereotiplerin ve önyargıların hepsinin tarihte yaşanmış ve nesilden nesle aktararak bu günlere ulaşmış olduğunu söylemek isabetli değildir. Zira bunların bir kısmı yine kökü tarihsel olmakla birlikte, yeni gelişmelerle yeni bir yapı ve muhteva kazanabilmektedir. Başka bir deyişle; aktüel şartlar da bu hususta etkin bir rol oynamaktadır. Mesela *demokrasi, laiklik, insan hakları* gibi olguları kendi ürünü olarak değerlendiren Batılılar, Müslümanların bu gibi modern ve çağdaş değerlere ulaşamayacaklarını farklı platformlarda açık ya da gizli bir şekilde dillendirmeye çalışmış, hatta Huntington'un ifadesiyle "Medeniyetler Çatışması" içerisinde Hıristiyanlık ve İslam'ın sürekli bir çatışma içerisinde bulunduğunu bile iddia etmişlerdir<sup>42</sup>. 11 Eylül terörist saldırısı ve bunun akabinde yapılan değerlendirmeler ve yaşanan gelişmeler, Hıristiyanların zihnindeki "vahşi", "şiddet taraftarı", "terörist", "saldırgan", "tehlikeli", vs. Müslüman imgesinin hâlâ canlı bir şekilde mev-

39. Watt'a bu tür yaklaşımlara "İslama karşı geleneksel Hıristiyan tavrı" demektedir. Bk. Watt, *İslam ve Hıristiyanlık*, s. 20.

40. Köylü, Mustafa, *Dinler Arası Diyalog*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 12.

41. Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, s. 13; Scot, Susan, *Is Islamic Fundamentalism A Threat To Political Stability*, <http://www.geocities.com/wvscmun/IslamicFundamentalism.html>; Hassan Agha, Oflak, "Islamic Fundamentalism and its Image in the Western Media", <http://www.acpss.org/ekuras/ek25/ek25.htm>

42. Huntington, Samuel P., "Medeniyetler Çatışması mı?", *Medeniyetler Çatışması*, (Der. Murat Yılmaz), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 15-44.

cut olduğunu açıkça ortaya koymuştur<sup>43</sup>. Çünkü Mohammed Arkoun'un da belirttiği gibi, Batılıların zihninde İslam zaten "savaş", "terörizm", "fanatiklik", "şiddet", "kadınlara yapılan baskılar", "çok eşlilik", "çok çabuk boşanma", "kara çarşaf", "batı kültür ve medeniyetinin reddi", "insan haklarının ihlali" gibi konuları çağrıştırmaktadır<sup>44</sup>.

Bu arada, diğer dinî gruplara yönelik stereotipik ifadeler ve önyargılı tutum ve davranışlar içerisinde olmakla, onlara karşı olumsuz ve düşmanca hisler taşımak arasında da bir ayırım yapmanın gerekli olduğunu söylemek durumundayız. Fakat daha sonra üzerinde duracağımız Şerif'in deneylerinde de görüldüğü gibi, "biz" ve "onlar" şeklinde kiplaşma ortaya çıktığı zaman, eğer gruplar belirli bir imkanı elde etme hususunda bir yarışma ve rekabet ortamına sokulurlarsa, her grup kendi ayırıcı sosyal kimliği ile devamlılığını sağlama arzusuyla, diğer grubu aşağılayıcı ve tahkir edici ifadeler kullanmaya başlamakta, daha sonra da çok basit gerekçelerle fiili saldırılar ve çatışmalar kendini göstermektedir. Stereotiplerin ve önyargıların zararları da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, ötekine yönelik olumsuz algı ve tavırlar basit gerekçelerle saldırılara ve şiddete dönüşebilmektedir. İşte bundan dolayı, yani klişeli algıların ve peşin hükümlerin hem bireyler, hem de gruplar arası ilişkileri olumsuz yönde etkiliyor olması, araştırmacıları bunlarla nasıl mücadele edileceği konusunda çalışmalar yapmaya sevk etmektedir<sup>45</sup>.

### C. DİNİ GRUPLAR ARASI İLİŞKİLERDE STEREOTİP VE ÖNYARGILARIN ETKİNLİĞİNİN AZALTILMASI PROBLEMİ

Gerek "değişime dirençli olmaları", gerekse "birbirinden bağımsız çok farklı sebeplerden beslenmeleri" nedeniyle stereotiplerin ve önyargıların olumsuz etkilerinin azaltılması, yok edilmesi veya bunların olumlu bir hale çevrilmesi hususunda çok etkili yol ve yöntemler teklif etmek oldukça güçtür. Zira bunlar görülen veya görülmeyen, fark edilen veya fark edilemeyen, uzak veya yakın çok çeşitli sebeplerle ortaya çıkabilmekte ve gelişmektedir. Esasen bu kompleks yapılarından dolayı onları yok etmek son derece zordur. Zira bir gruba yönelik stereotipleri ve önyargıları besleyen bir faktör, diğer faktörlerle zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde değildir. Bundan dolayı dinler arası diyalog bağlamında önyargı ve stereotiplerle mücadele ile, aynı üst kimliğe mensup alt dinî gruplar, yani mezhepler arasındaki stereotip ve önyargılarla mücadele hususunda farklı usullerin devreye girmesi kaçınılmazdır.

Stereotiplerle ve önyargılarla mücadelenin zor, hatta çoğu kere netice vermeyen bir uğraş olarak görülmesi, bu hususta gayret gösterilmesinde engel değildir. Özellikle günümüzde dinler arası diyalogun imkanı tartışılırken, her dinî grubun öteki hakkındaki stereotipik yaklaşımlarıyla ve önyargılarıyla mücadele edilmesinin gerekli oldu-

43. Bu tür stereotipler için bk. ZGram, "...but is it good for the Jews?", <http://zgrams.zundelsite.org/pipermail/zgrams/2001-November/000129.html>; Souad, Ghernaout, "Voici un travail universitaire sur les stéréotypes arabes dans la culture occidentale", [http://www.ac-grenoble.fr/webcurie/pedagogie/le\\_projet\\_comenius/regards/regards-maghreb-stereotype.htm](http://www.ac-grenoble.fr/webcurie/pedagogie/le_projet_comenius/regards/regards-maghreb-stereotype.htm); Soharwardy, Syed, "Muslims Against Terrorism (MAT): struggling for justice", <http://www.islamicsupremecouncil.com/mat1.htm>; Ayrıca bk. "Islam vs Terrorism and what about the American troops in Arabia", <http://www.compuex.com/ad101/wahab2.html>

44. Bk. Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, s. 14.

45. Yzerbyt, Vincent / Schadron, Georges, "Stéréotypes et Jugement Sociale", *Stéréotypes Discrimination et Relations Intergroupes*, Éd: R.Y. Bourhis, J.-P. Leyens, Mardaga Liège 1994, s. 150.

ğu ısrarla vurgulanmakta, hatta bu, ciddi bir sorun olarak tanımlanmakta ve nasıl çözümlenebileceği hususunda çareler aranmaktadır. Zira dinler arası diyalog çalışmaları sadece akademisyenler ve din adamları seviyesinde kalırsa, bunun ilgili dinlerin mensuplarına yansımaları pek mümkün görünmemektedir. O halde, eğer diyalogun imkanları araştırılıyorsa, halk düzeyinde yaygın bir şekilde yer alan olumsuz yakıştırmaların ve tutumların da mümkün olduğu ölçüde yok edilmeye çalışılması gerekmektedir. İşte asıl problem de buradadır, yani diyalog halk düzeyine nasıl indirilecek, daha da önemlisi her din mensubunun öteki din hakkında edinmiş olduğu önyargılar nasıl değiştirilecektir? Doğrusu, zaten önyargıları oluşturan, besleyip büyüten ve kemikleştiren, kolay kolay kırılmaz bir hal almasına sebep olan da her din grubunun kendi gelenekleri, ailesi, eğitimi, ders kitapları, öğretmenleri, din adamları, dinî öğretileri, siyasetçileri, iç ve dış politikaları değil midir? Öyleyse, bir yandan kendi ürettiğimiz ya da üretilmesine şu ya da bu şekilde destek sağladığımız ön yargılarımızla öte yandan nasıl mücadele edeceğiz? Böyle bir uğraşa girsek bile, bundan nasıl bir sonuç elde edebiliriz? Esasen böyle bir uğraşa girmeye gerek var mıdır, sorusunu gündeme getirmek de mümkündür. Nitekim gerek Müslümanlar, gerekse Hıristiyanlar birbirleriyle diyalog konusunda çeşitli kuşku taşımakta ve her iki kesim de bu meseleye belli ölçüde ön yargılı yaklaşmaktadır. Zira Müslümanlardan bazıları diyalogu misyonerliğin yeni bir formu olarak değerlendirirken<sup>46</sup>, bazı Hıristiyanlar da Müslümanların bunu İslamı tebliğde yeni bir vasıta olarak gördüklerine inanmaktadır. Aslında bu şüpheli yaklaşım bile her iki tarafın birbirine stereotipik bir bakış açısıyla ve önyargılı bir tavırla yaklaştığı anlamına gelmektedir. Bu tür endişeleri bir yere kadar normal karşılamak gerekir. Çünkü her iki dinin ötekini dışlayıcı yapısı, ister istemez, o dine inananlarda etnosantrik duyguları harekete geçirmekte ve öteki ile kıyaslanarak şekillenen sosyal kimlikler de her iki geleneği birbirinden farklılaştırıcı bir fonksiyon üstlenmektedir. Ötekinden farklılaşma olgusu ise, her grubun kendi sosyal kimliğini korumasına hizmet etmektedir. Diğer yandan, hemen hemen her insan çoğu zaman farkında olmayarak günlük hayat içerisinde öğrendiği stereotip ve önyargıların tesiri altındadır. Bu sebeple onların kendilerini peşin hükümlerin kısılcısından kurtarabilmesi de sanıldığı kadar kolay değildir<sup>47</sup>. Stereotiplerin ve önyargıların gerek bireysel, gerekse toplumsal anlamda çok çeşitli işlevleri<sup>48</sup> yerine getirdikleri de düşünülecek olursa, onların niçin kolayca değişmediği rahatlıkla anlaşılabilir<sup>49</sup>.

46. Bk. Tümer, Güney / Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1997, s. 437 vd.

47. Yavuz, Kerim, "Peşin Hüküm Kuskacındaki İnsan", *Cumhuriyet Demokrasi ve Kimlik*, (Yay. Haz. Nuri Bilgin), Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 321.

48. Stereotiplerin ve önyargıların en azından ilk ikisi bireysel diğer ikisi de toplumsal olmak üzere dört temel işlevinden bahsedilmektedir: a) Bunlar bireyin sosyal çevresini düzene koyarak ona bir anlam yüklemesine imkan verir. Böylece kişiler zihinsel bir kaos ve karmaşa yaşamadan çevrelerine uyum sağlayabilirler. b) Bireylere kendilerini olumlu görme ve değerlendirme imkanı sunarlar. Bu da kişinin öz saygı ihtiyacına cevap vermektedir. c) Sosyal sebeblik çerçevesinde farklı sosyal eylemleri açıklamaya hizmet ederler. Bu ise dış gruplara yönelik bakışı rasyonalize ederek meşrulaştırmaya zemin hazırlar. d) Etnosantrizme dayalı olarak sosyal farklılaşmayı, dolayısıyla olumlu ve prestijli bir sosyal kimliğin oluşumunu desteklerler. Bk. Leyens / Yzerbyt / Schadrone, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 101; Azzi / Klein, *Psychologie Sociale*, s. 23; Yapıcı, *Gençler de Dini Kalıp Yargılar*, s. 68-70.

49. Maisonneuve, *Introduction à la Psychologie Sociale*, s. 138.

Bundan dolayı, öteki inanç mensuplarına yönelik olumsuz stereotipleri ve önyargıları değiştirmeyi hedefleyen her kuramın mutlaka onların işlevlerini hesaba katması gerekmektedir. Bununla birlikte, onları değiştirmeyi hedefleyen her girişim ister istemez ayrımcılığı ortadan kaldırma çabalarıyla işe başlamalıdır. Zira ayrımcılık onların hem devamlılık göstermesini, hem de kurumsal bir yapı kazanmasını destekleyen en önemli faktörlerden birisidir<sup>50</sup>.

Sosyal psikologlar, olumsuz stereotiplerin ve önyargıların azaltılması ve yok edilmesi hususunda en genel çizgiler içerisinde "gruplar arası temas (kontakt) teorisi", "ortak bir hedefe ulaşma hususunda işbirliği teorisi" ve "sosyo-kognitif teoriler" olmak üzere üç temel yaklaşım ileri sürmektedirler<sup>51</sup>. Biz bunlara, bütüncül ve eklektik yaklaşımların ön planda tutulduğu "karma yöntemler"i de ilave ederek, meseleyi dört maddede değerlendirmek istiyoruz.

### **1) Gruplar Arası Temas (Kontakt) Teorisi:**

Kontakt teorisi olarak bilinen karşılıklı temas durumu gerek stereotiplerin, gerekse önyargıların temelde bilgisizliğe dayalı olarak oluştuğu fikri üzerine kuruludur. Bu sebeple bunların değiştirilmesi için gruplar arası temas ortamı sağlanarak insanların yetersiz ve yanlış bilgilerden kurtulacağı varsayılmaktadır<sup>52</sup>. Çünkü bu yaklaşım stereotiplere yanlış kavramlaştırmalar ve yanlış dolu kavramlar gözüyle bakmaktadır. Buradan hareketle bu teoriyi savunanlar, "eğer stereotipler doğru ve yeterli bilgi olmadığı veya hedef grupta ilgili yanlış bilgiler mevcut olduğu zaman ortaya çıkıyorsa, bunları ortadan kaldırmanın en güzel yolu da, bireyleri doğru bilgilere ulaştıracak olan temas ortamlarının yaratılmasıdır<sup>53</sup>" demektedirler. Ancak bu modelde bilgisizliğin giderilmesinin formel bir eğitim süreciyle değil, günlük hayat içerisinde yaşanan karşılıklı ilişki ve dolaylı öğrenmelerle gerçekleşeceğini vurgulandığını hatırlatmamız gerekir.

Bu yaklaşımın önde gelen isimlerinden birisi olan Allport, stereotiplerin, önyargıların ve ayrımcılığın gruplar arası temasla azaltılabileceği kanaatindeydi. Ancak o, bunun gerçekleşebilmesi için üç temel şart ileri sürmektedir. *Birincisi*, temas, ortak bir amaca ulaşma yönünde olmalıdır. *İkincisi*, resmî otorite tarafından istenmeli ve desteklenmelidir. *Üçüncüsü* ise statü ve güçleri eşit olan gruplar arasında gerçekleşmelidir<sup>54</sup>. Buradan hareketle dinî gruplar arası stereotiplerin ve önyargıların temas yoluyla değiştirilebilmesi için, temasın gerçekleştiği ortamın mümkün olduğu ölçüde böyle bir değişmeye yardımcı olacak şekilde yapılandırılmasının gerekli olduğu söylenebilir. Gerçekten de gerek Amir, gerekse Hewstone ve Brown tarafından yapılan araştırmalarda gruplar arası temasın sadece belirli şartlarda olumlu sonuçlar ortaya çıkardığı gösterilmiştir. Çünkü bu teori bir türlü cevap bulamadığı iki temel soruyla karşı karşıya bulunmaktadır.

50. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 372.

51. Bourhis / Gagnon, "Les Préjugés", s. 759.

52. Amossy / Pierrot, *Stéréotypes et Clichés*, s. 42.

53. Bk. Yzerbyt / Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, s. 41; Krş. Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 69.

54. Allport, Gordon W., *The Nature of Prejudice*, Addison Wesley, Cambridge 1954, s. 276; Bourhis, Richard Y. / Gagnon, André / Moïse, Léna Céline; "Discrimination et Relations Intergroupes", *Stéréotypes Discrimination et Relations Intergroupes*, Éd: R. Y. Bourhis, J.-P. Leyens, Mardaga, Liège 1994, s. 190.

Birinci soru; temas durumunun dış gruplara yönelik anlayışımızı ve bilgilerimizi düzelteceği ve doğru bir şekilde bilgilenmeyi artıracığı yönündeki temel hipoteze yöneliktir. Bu kabul edilse bile, "acaba stereotipleri ve ayrımcılığı azaltmada dinî gruplar arası temas yeterli midir", yani bilgiler değişikçe stereotipler de değişecek midir? Bu, tartışmalı bir konudur. Zira stereotipler ve önyargılar sadece bilgisizlikten kaynaklanmamaktadır<sup>55</sup>. Stephan ve Stephan'ın çalışması bu konuya ışık tutacak mahiyettedir. Benzerlik ve çekicilik teorisine dayanarak dış grupları sevmemenin ve onlardan hoşlanmamanın önyargılara bağlı olduğunu gösteren bu araştırmacılar, temas ortamında benzer karakteristikleri olan iç ve dış grup üyeleri arasında karşılıklı çekiciliğin arttığını ve önyargıların azaldığını buldular. Buna karşılık Brown bir çok konuda birbirine benzerlik gösteren etnik ve dinî gruplar arasında gerçekte var olan mevcut farklılıkların temas ortamında yeniden tanımlanma riski olduğunu belirtmektedir<sup>56</sup>. Mesela Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet genel anlamda monoteist ve semitik dinler içerisinde yer alsalar ve bu özellikleri sebebiyle Hinduizm, Budizm, Şintoizm'den farklılaşsalar da, birbirleriyle temas durumunda en azından Allah'ın, Yahve'nin ve İsa'nın nitelikleriyle birlikte, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın statüsü konusunda da birbirlerinden farklılaşacaklardır. Başka bir deyişle, temas durumu onların birbirleriyle örtüşen ve benzeşen yönlerinin değil de, ayrılan ve farklılaşan niteliklerinin ön plana çıkarılarak vurgulanmasına imkan hazırlayacaktır. Kuşkusuz tarihsel süreç içerisinde yaşananlar, geleceğe yönelik kaygılar gibi çok daha farklı sıkıntılar da gündeme gelecektir. Aleviler ile Sünniler ya da Katolikler ile Protestanlar arasındaki temas sonucunda ortaya çıkabilecek neticeleri de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Çünkü belli açılardan benzer gruplar temas ortamında birbirlerinden farklılaşan yönlerine daha çok dikkat çekecekleri için bu durum stereotipleri, önyargıları ve ayrımcılığı daha da artırabilir. Esasen bu da çok tehlikeli sonuçlar içerebilir. Mesela Hindistan'da Müslümanlar ile Hindular, Filistin'de Müslümanlarla Yahudiler, Kuzey İrlanda'da ise Protestanlarla Katolikler arasında yaşanan hadiseler, temas ortamının dinî gruplar arası ilişkileri her zaman olumlu yönde etkilemediğini gösterecek nitelikteki örneklerdir.

İkinci soru ise, gruplar arası temas sonucunda oluşan tutumların geliştirilmesiyle ilgilidir. Bu noktada, "acaba diğer dinî gruplardan tanıdığımız ve temas halinde olduğumuz kişilere yönelik olumlu düşüncelerimizin, o grubun diğer tüm üyeleri için de geçerli olduğunu söyleyebilir miyiz?" Hewstone ve Brown başta olmak üzere araştırmacıların büyük bir kısmı bu tür bir soruya olumlu cevap vermemektedir. Çünkü temas, gruplar arası değil, kişiler arası düzeyde gerçekleşmektedir. Bu durumda ise kişisel olarak bazı stereotiplerin değişmesi söz konusu olduğu halde, toplumsal düzeyde herhangi bir değişiklik ortaya çıkmayabilir<sup>57</sup>. Zira Pettigrew'in de hakkı olarak belirttiği gibi, dış grup üyeleriyle olumlu temas bireyler tarafından çoğu kez bir istisna olarak değerlendirilmektedir<sup>58</sup>. Ayrıca kişilik faktörü de bu konuda önemli bir etken olarak görünmektedir. Şu halde gruplar arası temas koşulları ideal olsa bile, tüm grubun stereotiplerinde ve önyargılarında bir zayıflama olmamakta, sadece yerine ve durumuna göre, kişilik özellikleriyle de ilişkili olarak, bazı bireylerin olumsuz tu-

55. Bourhis / Gagnon / Moïse, "Discrimination", s. 190; Bourhis / Gagnon, "Les Préjugés", s. 760.

56. Bourhis / Gagnon, "Les Préjugés", s. 760; Bourhis / Gagnon / Moïse, "Discrimination", s. 190.

57. Bk. Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stereotypes et Cognition Sociale*, s. 71-72.

58. Bourhis / Gagnon, "Les Préjugés", s. 761; Bourhis / Gagnon / Moïse, "Discrimination", s. 191.

tum ve yakıştırmalarında az ya da çok bir azalma gözlenebilmektedir<sup>59</sup>. Bu anlamda birbirlerini genellikle sevmeyen ve birbirlerine karşı son derece olumsuz stereotipleri paylaşan bazı grup üyeleri arasında gerçekleşen iyi ilişkiler, zamanla onların birbirlerine yönelik olumsuz ve antipatik bakışlarının değişmesini mümkün kılabilir. Sözgelimi Alevilere karşı oldukça sert ve olumsuz stereotipleri olan Sünni bir öğrenci, üniversite ortamında gerek sınıfta, gerek kampüs içerisinde, gerekse aynı öğrenci yurdunda, hatta aynı odada Alevi olan diğer öğrencilerle birlikte bulunabilir. Önceleri üniversite hayatının bir zorunluluğu olarak başlayan bu ilişkiler veya mecburen aynı mekanı paylaşma olgusu, zamanla onlar arasında samimi bir dostluk ortamı geliştirebilir. Bu da, her iki öğrenci arasındaki önyargıların ve stereotipik algılamaların değişmesine zemin hazırlayabilir. Fakat bu tür temas ortamlarında kişisel olarak yaşanan olumlu değişikliklerin bile çok az sayıda gerçekleştiği ifade edilmektedir<sup>60</sup>. Esasen bugün Avrupa ve Amerika'da birlikte yaşayan Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki önyargıların genel anlamda hâlâ canlılığını koruması ve devamlılık göstermesi, onlar arasında yaşanan dostane kişisel ilişkilerin gruplar arası düzeye yansımadığını ortaya koymaktadır. Minard, Harding ve Hogrefe, Bond, DiCandia ve MacKinnon'un elde ettiği sonuçlarda bunu teyit etmektedir<sup>61</sup>. Bu durumun bariz bir örneğini bugün yürütülen dinler ve inançlar arası diyalog çalışmalarında da görmek mümkündür. Zira din adamları ve ilahiyatçılar başta olmak üzere akademisyen ve siyasetçilerin, yani uzmanların katılımı ile seminerler ve toplantılar şeklinde gerçekleştirilen diyalog çalışmaları halk düzeyine yansımamaktadır. Halbuki diyalogun başarılı olabilmesi için bunun *sokaktaki insanı* da içine alması gerekir<sup>62</sup>. Gerçi halk düzeyinde özellikle Avrupa'da yaşayan Müslümanların kendileri, eşleri ve çocukları vasıtasıyla işyeri, alışveriş merkezleri, eğlence yerleri, okul ve apartman ortamında Hıristiyanlar başta olmak üzere diğer inanç mensuplarıyla sürekli temas ve iletişim içerisinde oldukları bilinmektedir. Ancak bu durumun ne oranda "diyalog" kavramı içerisinde değerlendirilebileceği bile tartışmalı bir konudur; yani gruplar arasında gerçekleşen her türlü temas ve iletişimi "diyalog" kavramı içerisinde değerlendirmek mümkün değildir. Zira *sokaktaki insan*, eğer Müslüman veya Hıristiyan kimliğini ciddi bir biçimde muhafaza ediyor ve kendi dinî inançlarıyla özdeşleşiyorsa, *öteki* ile arasındaki farklılıkları ön plana çıkararak benzerlikleri görmezden gelmeye çalışmakta, bu süreçte sosyal kıyaslama olgusuna bağlı olarak şekillenen sosyal kimlik *öteki* nin olumsuz vasıflarla tanımlanmasını gündeme getirmektedir. Bu da dinî sosyal kimliklerine bağlılık gösteren bireylerin *ötekine* yönelik algı ve tutumlarının olumsuz yapı ve muhtevasının devam edeceği anlamına gelmektedir.

## 2) Ortak Hedeflere Ulaşmada İşbirliği:

Gruplar arasındaki olumsuz yakıştırmaların ve düşmanca tutumların ortadan kaldırılması hususunda Allport'un savunduğu *temas teorisi*, Şerif tarafından dillendiril-

59. Kırş. Atkinson, Rita L. / Atkinson, Richard C. / Hilgard, Ernest R., *Psikolojiye Giriş II*, (Çev: K. Atakay, M. Atakay, A. Yavuz), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1995, s. 712; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 382.

60. Bk. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 364.

61. Bk. Yzerbyt / Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, s. 48-49.

62. Michel, Thomas, "İnançlar Arası Diyaloğa Çeşitli Yaklaşımlar", *Kültürler Arası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, s. 43.



len gerçekçi çatışma teorisine ters düşmektedir. Zira Şerif'e göre stereotiplerin ve önyargıların temel kaynağı *bilgisizlik* değil, farklı grupların yetersiz kaynakları elde etme hususunda *rekabet, yarışma ve çatışma* ortamında olmalıdır. Bu sebeple, temas teorisi dış gruplara yönelik klişeli algıların, kalıp yargıların ve peşin hükümlerin oluşumunu açıklamada yeterli olmadığı gibi, onların ortadan kaldırılması hususunda da tek başına yeterli değildir. Sonra gruplar arası temas olarak adlandırılan durumlar da asla nötr bir şekilde cereyan etmemektedir. Zira öteki ile ilişkilerin çoğu kez a priori olarak önceden var olan imajlara, imgelere, stereotiplere ve önyargılara dayalı bir biçimde şekillendiğini görmekteyiz. Özellikle çok farklı kültürlerin yer aldığı bölgelerde gruplar arası sürekli temas ortamı olduğu halde tarih bize bu gruplar arasında şiddetli çatışmaların, son derece olumsuz önyargıların ve aşağılayıcı stereotiplerin daima var olduğunu göstermektedir. Bu sebeple çatışma ve rekabetin olduğu yerlerde grupların sadece sosyal bir temas ortamına sokulması fayda değil daha çok zarar verici olabilir. Çünkü böyle bir süreç kalıp yargıları ve peşin hükümleri azaltma yerine daha da artırıcı bir fonksiyon üstlenebilir<sup>63</sup>. İşte bu tür bir teorik öngöründen hareketle Şerif ve arkadaşları gerek 1949 gerekse 1954'teki deneylerinin üçüncü evrelerinde gruplar arası çatışmaların, önyargıların ve stereotiplerin nasıl azaltılabileceğini araştırmaya başlamışlardır.

Her iki deneysel çalışmanın ilk iki safhasında hemen hemen aynı usul takip edilerek önce iç grup organizasyonları tamamlanmış, daha sonra kendine has bir grup kimliğine sahip iki farklı grup yapısı oluşturulmuş ve bunlar arasında yarışma, rekabet ve çatışma ortamı hazırlanmıştır. Üçüncü aşamada ise iki grup arasındaki önyargıların, stereotiplerin ve çatışmanın ortadan kaldırılmasına yönelik faaliyetler gündeme getirilmiştir. Ancak her iki deneyin üçüncü safhasında farklı bir yöntem takip edilmiştir. Mesela, 1949 yılındaki deneyde birbirine düşman iki grup üçüncü bir gruba karşı birleştirilmiştir. Böylece yeni bir iç grup oluşturulmaya çalışılmıştır. Ancak Şerif ve arkadaşları sonraki deneylerinde bu yolu izlememişlerdir. Zira gruplar arasındaki önyargıları, stereotipleri ve sürtüşmeleri azaltmak veya yok etmek için bir başka dış grubu gündeme getiren *ortak düşman* yaklaşımı, aslında daha büyük gruplar arasında çatışma yaratmak anlamını taşımaktadır. Başka bir deyişle böyle bir yaklaşımla gruplar arası sosyal mesafelerin, stereotiplerin, düşmanlıkların, şiddet ve saldırganlıkların küçük gruplardan büyük gruplara ya da küçük sosyal birlikliklerden daha büyük sosyal kategorilere doğru genişletilmesi söz konusu olmaktadır<sup>64</sup>. Bunu dinler ve inançlar arası diyalog bağlamında değerlendirecek olursak, eğer diyalog monoteist ve semitik dinler arasında gerçekleştirilirse, bu durumda Budizm, Hinduizm, Şintoizm gibi pek çok din bu kapsamın dışında kalacağı için, dinler arası sürtüşme ve çatışmalar hem daha farklı bir boyut kazanacak hem de belli açılardan benzer dinlerin işbirliği ile, öteki olarak vasıflandırılan diğer dinlere karşı bir cephe oluşturmak söz konusu olacaktır. Bu sebeple *ortak düşman* anlayışı önyargıları ve çatışmayı azaltma yerine, bunların daha farklı ve daha büyük bir şekil kazanmasına imkan verebilir. Esasen düşmanlıklar, çatışmaları, önyargıları ve stereotipleri küçük gruplardan büyük

63. Bk. Şerif, Muzaffer/ Şerif, Carolyn W, *Sosyal Psikolojide Giriş II*, (Çev. M. Atakoy, A. Yavuz), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 675; Amossy / Pierrot, *Stéréotypes et Clichés*, s. 42; Bourhis / Gagnon, "Les Préjugés", s. 759.

64. Şerif / Şerif, *Sosyal Psikolojide Giriş I*, s. 300.

gruplara taşıma anlamına geldiği için Şerif ve arkadaşları daha sonra yaptıkları deneylerde *ortak düşman* anlayışını dışarıda bırakan farklı bir yol ve yöntem takip etmişleridir.

1954 yılında yapılan deneyde ise birbirine düşman iki grup arasındaki çatışmaları, önyargıları ve stereotipleri azaltmak için öncelikle gruplar arası sosyal temas ortamı yaratılmıştır. Ancak birbirlerine yönelik olumsuz tutum ve davranış içerisinde olan grupların birbirleriyle temas halinde olmasının görünen hiçbir etkisi olmamıştır. Hatta onlar sosyal temas ortamlarını barış ve kaynaşma için değil, aksine birbirlerine daha çok kötü lakap takmak, aşağılayıcı stereotipler yüklemek, sürtüşme ve çatışma yaratmak için fırsat bilmişlerdir<sup>65</sup>. Bunun üzerine Şerif ve arkadaşları her iki grup için de zorlu problem durumları yaratan bir dizi üst amaç oluşturmuşlardır. Grupların ancak işbirliği yaparak ulaşabilecekleri bu amaçlar gerçekleştikçe onların arasındaki gerginliklerin ve stereotiplerin yavaş yavaş azaldığı gözlenmiştir<sup>66</sup>. Ancak tek bir ortak hedefin bu hususta yeterli olmadığını da belirtmemiz gerekir. Zira Şerif'in ifadesiyle "*gruplar arası gerginliği azaltmada ortak amaçlara yönelik çeşitli faaliyetler kümülatif (birikici) tarzda bir etkiye sahiptirler*"<sup>67</sup>.

İşte, bu deneysel çalışmadan elde ettikleri verilere dayanan Şerif ve arkadaşları herhangi bir sosyal temas durumunun, gruplar arası gerginlikleri ve stereotipleri azaltmada gözlemlenen hiçbir etkisinin olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre stereotipler ortak hedeflere yönelik işbirliğine ve yardımlaşmaya dayalı çalışmalarla ortadan kaldırılabılır. Zira deneyin üçüncü safhasında gerçekleştirilen ortak bir amaca yönelik çalışmalar, dış gruplara yönelik saldırganlığı ve iç grup kayırmacılığını azaltmış, özellikle deneyin ikinci safhasında meydana gelen grup bariyerlerine rağmen dostça davranışlar ortaya çıkmıştır<sup>68</sup>. Şu halde, Şerif'e göre stereotiplerin asıl sorumlusu olan gruplar arası çatışmaların çözülmesi ve rekabet durumunun psikolojik etkilerinin yok edilmesi için, gruplar arasında ortak bir amaç yaratmak gerekmektedir<sup>69</sup>.

Şerif'in çalışmalarından sonra yapılan pek çok saha ve laboratuvar çalışması gruplar arası işbirliğinin ayrımcılığı, önyargıları ve olumsuz stereotipleri azaltma hususunda etkili olduğunu göstermiştir<sup>70</sup>. Ancak Ryen ve Kahn yaptıkları bir çalışmada *işbirliğinin dış gruplara yönelik olumsuz stereotipleri ve ayrımcılığı azalttığı, ancak iç grup lehine taraftarlığı tamamen ortadan kaldırmadığını*, tespit etmiştir<sup>71</sup>.

Dinler arası diyalogun imkanı bağlamında Thomas Michel "*MuCARD Örneği*" (Kırsal Kalkınma İçin Müslüman-Hıristiyan Girişimi) dediği bir uygulamadan bahset-

65. Şerif / Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş I*, s. 319; Bourhis / Gagnon, "*Les Préjugés*", s. 759.

66. Bk. Şerif / Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş I*, s. 320-325; Krş. Yzerbyt / Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, s. 21.

67. Şerif / Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş I*, s. 320.

68. Şerif / Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş I*, 325-331; Bourhis / Gagnon, "*Les Préjugés*", s. 761; Capozza, Dora / Volpato, Chiara, "*Relations Intergroupes: Approches Classiques et Contemporaines*", *Stereotypes Discrimination et Relations Intergroupes*, Éd. R. Y. Bourhis, J.-P. Leyens, Mardaga, Liège 1994, s. 24

69. Azzi / Klein, *Psychologie Sociale* s. 41.

70. Bk. Capozza / Volpato, "*Relations Intergroupes*", s. 24-25; Bourhis / Gagnon, "*Les Préjugés*", s. 761

71. Bk. Bourhis / Gagnon, "*Les Préjugés*", s. 761; Bourhis / Gagnon / Moïse, "*Discrimination*", s. 192.

mekte ve şöyle demektedir: Güney Filipinlerde 20 yıl önce aralarında öldürme, insan kaçırma, camii ve kilise yakma, karşılıklı olarak köy basma, meydan çatışmaları ve birbirlerine yönelik toplumsal hizmetlerin baltalanması gibi *düşük yoğunluklu* silahlı çatışmalar meydana gelen Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki bu mücadelenin temelini teolojik farklılıklar oluşturmamaktadır. Çünkü bunlar temelde tarihsel, toplumsal ve ekonomik sorunlardan, etnik farklılıklardan ve kültürel önyargılardan kaynaklanmaktadır. Ancak MuCARD ismiyle Müslüman ve Hıristiyanların ortak işbirliği ile 120' den fazla köyün katıldığı bir örgütlenme kurulmuş ve bölgenin en yoksul halkını kalkındırma projesi hayata geçirilmiştir. Böylece ulaşılabilir hedeflere varma noktasında toplumsal bir uzlaşma sağlanmaya çalışılmıştır. MuCARD örneğinde gerçekleşen diyalog felsefi ve teorik tartışmalar düzeyinde değil, zamanla oluşan önyargıları temizleme ve insanların yaşam standartlarını iyileştirme yolunda ortak hareket etme duygu ve düşüncesiyle filizlenmiş ve bu bağlamda yapılan çalışmalarla şekillenmiştir. Neticede o bölgede yaşayan Müslümanlarla Hıristiyanların birbirlerine yönelik düşmanca duyguları ve kalıp yargıları, yerlerini yavaş yavaş toplumsal bir uzlaşmaya bırakmıştır. Aslında MuCARD sadece maddi kalkınmayı hedefleyen seküler bir organizasyon değildir. Bu, Müslüman ve Hıristiyanların yürütecekleri ortak faaliyetler yoluyla birbirlerini daha iyi anlayacakları inancıyla oluşmuş, ortak olarak gerçekleştirilen şarkı ve dans gibi kültürel sunumların yanı sıra, her iki kesimin de benimsediği ibadetleri birlikte düzenlemeyi de içeren bir organizasyondur<sup>72</sup>. Michel'in verdiği bilgiye göre, bu uygulama ciddi bir başarı elde etmiş ve gruplar arası şiddet ve saldırganlık, yerini dostça bir yaşam tarzına bırakmıştır. Aslına bakılırsa dinler arası diyalog bağlamında dile getirilen "MuCARD Örneği", Şerif ve arkadaşlarının ortaya koyduğu model çerçevesinde oluşan bir yapılanma arz etmektedir. Bununla birlikte bu teorinin de çok çeşitli şekillerde eleştirildiğini hatırlatmak durumundayız. Bu eleştirilerden en önemlisi, küçük ve yapay gruplar üzerinde yapılan deneylerden elde edilen sonuçların büyük sosyal gruplara genellenemeyeceği ile ilgilidir. Çünkü tarihsel arka planı olan gerçek toplumsal yapılar, ırklar, kültürler, devletler, din ve mezhep mensupları arasında var olan çatışmalar, öyle sanıldığı kadar kolay bir şekilde azaltılamaz<sup>73</sup>. Ayrıca Worchel, Andreoli ve Folger'a dayanarak söyleyecek olursak, Şerif'in deneylerinde ortaya çıkan olumlu sonuç karşılıklı işbirliğinden değil, başandan kaynaklanmaktadır<sup>74</sup>. Başka bir deyişle sonuçta başarıyı getirmeyen işbirliği, gruplar arası stereotipleri ve düşmanlıkları azaltmada pek de etkili olmayacaktır. MuCARD Örneği de bunu teyit etmektedir. Bununla birlikte bu yaklaşım bize dinler arası diyalogun hangi alanlarda yapılabileceğini göstermektedir. Buna göre diyalog çalışmaları teolojik ve doktrinel düzeyden ziyade, daha barışçı ve daha yaşanılır bir dünya kurabilmek için insanlığın temel sorunlarının çözülmesinde işbirliği yapma şeklinde olmalıdır. Ancak bunun da kesin ve net bir çözüm olmadığını söylememiz gerekir.

### 3) Sosyo-Kognitif Yaklaşım

Stereotiplerin ve önyargıların asıl sorumlusu olarak kabul edilen sosyo-kognitif süreçlerin aynı zamanda bunların olumsuz etkilerinin azaltılmasında da etkili olacağı varsayımına dayanan bu yaklaşıma göre, Şerif'in, iki grubu işbirliğine sokması ve

72. Michel, "İnançlar Arası Diyaloga Çeşitli Yaklaşımlar", s. 39-40.

73. Bk. Capozza / Volpato, "Relations Intergroupes", s. 25.

74. Bk. Yzerbyt / Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, s. 45.

böylece onların arasındaki düşmanlıkları ve stereotipleri ortadan kaldırması, aslında kognitif açıdan “biz” ve “onlar-ötekiler” kategorik ayrımının yok edilerek, ortada sadece “biz” kategorisinin kalmasından kaynaklanmaktadır, yani artık iki ayrı grup söz konusu değildir. Çünkü iki ayrı grubun ortak bir hedef doğrultusunda işbirliği yapması onları tek bir grup haline getirme anlamı taşımaktadır. Bu da doğal olarak önceden “öteki” olarak kabul edilene yönelik olumlu bir bakış açısını beraberinde getirmektedir<sup>75</sup>. Bu çerçevede Gaertner ve arkadaşları yaptıkları çalışmalarda, işbirliğine bağlı olarak grupların bir araya gelmeleriyle ortaya çıkan “kategorisizleştirme” ve “yeniden kategorizasyon” süreçlerinin ötekine yönelik olumsuz tutumları engelleyici bir fonksiyona sahip olduğunu söylemektedirler. Çünkü burada “biz” ve “onlar” şeklindeki kolektif kimlik, bireysel kendiliğe dayalı kişisel kimlik lehine hükümsüzleştirildiği için, iç grup tarafgirliği, dolayısıyla dış gruplara yönelik stereotipik bakışlar ve önyargılı tavırlar sistematik bir biçimde azalmaktadır<sup>76</sup>. Ancak gerçek hayatta böyle bir durumun gerçekleşmesi sanıldığı kadar kolay değildir. Troll’un da haklı olarak belirttiği gibi, insanî problemlerin çözümlenmesinde dinlerin ortaya koyduğu ortak değerler ve inançlar, ortak kabuller ve ortak davranışlar tarih boyunca söz konusu din mensupları tarafından gündeme getirilmemiştir. Bilakis ön plana çıkarılan hususlar her dinin kendine has özellikleri, dünya görüşü vb. özel inançlar, pratikler ve değerler olmuştur. Bu da dinler arası yakınlaşmayı değil yabancılaşmayı, hatta karşılıklı düşmanlıkları harekete geçiren bir durumdur. Çünkü dinî grupların birinci kaygısı kendi dinlerini, gruplarını ve kimliklerini diğer akım ya da dinî hareketlerden ayıran unsurla tanımlamaktır. Bu sürece kendi toplumsal kimliğini “diğer”ini dışlayarak sahiplenme de denilebilir<sup>77</sup>. Dolayısıyla kategorilerin iptal edilmesi ve yeni bir kategoriye birleşmesi pek mümkün görünmemektedir. Dinler arası diyalog bağlamında değerlendirecek olursak, bu modelde öngörülen husus dinî-sosyal kimliklerin ön plana çıkarılmamasıdır. Yani gerçek anlamda bir diyalog, mutlaka inançların karşılaşması değil, insanların hayatlarında, günlük ilişkilerinde karşılıklı olarak tanışmaları demektir. Bu anlamda insanî ilişkilere önceliği vermek, illâki dinî bilincin ihmal edileceği anlamına da gelmemektedir<sup>78</sup>. Esasen benzeri bir vurguyu Troll da yapmakta ve inançlar arasında diyalogun gerçekleşebilmesi için, hem Müslümanların hem de Hıristiyanların birbirlerini dışlamadan ve kimliklerini birlikte tanımlayarak hareket etmelerinin gerekli olduğunu ifade etmektedir<sup>79</sup>.

Stereotiplerle ve önyargılarla mücadele hususunda sosyo-kognitif teorilerden hareketle teklif edilen bir başka öneri ise şudur: Hakkında yargıda bulunacağımız kimseler sosyal kimlikleriyle değil kişisel kimlikleriyle algılanmalıdır. *Bireyselleşme etkisi* de denilen bu sürece göre, insanlar kendi biricik kişilikleri içerisinde tanınmaya çalışılırsa, haklarında daha nesnel bilgilere ulaşılabilecektir. Bu konu üzerinde du-

75. Bourhis / Gagnon / Moïse, “Discrimination”, s. 193-194; Bourhis / Gagnon, “Les Préjugés”, s. 763-764; Yzerbyt / Schadrone, *Connaitre et Juger Autrui*, s. 27.

76. Bourhis / Gagnon / Moïse, “Discrimination”, s. 195; Bourhis / Gagnon, “Les Préjugés”, s. 764.

77. Troll, “Hıristiyanlık ve İslamdaki”, s. 149-150; Dinsel açıdan ötekini dışlama hususunda daha fazla bilgi için, bk. Köylü, Mustafa, “Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)”, *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, Ed. C. S. Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 29-61.

78. Bk. Avvad, Ali, “Hıvar me’ a Tank Mitri”, *en-Nesra II*, Ürdün 1997, s. 8-9.

79. Troll, “Hıristiyanlık ve İslamdaki”, s. 151.

ran araştırmacılar, *enformasyonun bireyselleşmesinin* dış grup üyelerinin heterojen olarak algılanmasına, dolayısıyla i ve dış grup arasında "biz" ve "onlar" şeklindeki keskin ayrımın zayıflamasına yol aacağı kanaatindedirler. Bu da doğal olarak olumsuz stereotiplerin ve önyargıların azalmasına zemin hazırlayan bir durumdur<sup>80</sup>.

*Çapraz kategorizasyon modeli* de gruplar arası stereotiplerin ve tarafgirliklerin azaltılmasında gerçek bir çözüm olarak ileri sürölmektedir<sup>81</sup>. Bourhis ve arkadaşlarına göre çapraz kategorizasyonun olumlu etkisi çoklu sosyal kategorilerin var olduğu gerçek sosyal bağlamlarda gözlemlenebilir. Çünkü farklı ırk, din, mezhep ya da sosyal grubun bulunduğu bir sosyal çevrede çok çeşitli çapraz ilişkiler söz konusu olacağı için, bu tür ortamlarda bireyin sosyal çevresini basitleştiren tek biçimli algılaması kognitif açıdan son derece zordur<sup>82</sup>. Bu sebeple onlar farklı gruplara yönelik daha zengin bir bilişsel repertuara sahip olacakları için, bu durum ister istemez stereotiplerin kullanılmasını azaltıcı bir etkiye sahip olacaktır. Bu tür izah tarzlarına rağmen bu yaklaşımı yine de ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü Hewstone, İslam ve Jüdd'in Bangladeş'te yaşayan Müslümanlarla Hindular üzerinde gerçekleştirdikleri bir çalışmada elde ettikleri sonuç; çapraz kategori durumunda pek çok faktörün devreye girdiğini ve bunların yerine ve durumuna göre sosyal algıları, yargıları ve stereotipleri etkilediğini ortaya koymuştur. Gerek bu çalışmanın, gerekse buna benzer diğer araştırmaların sonuçlarını dinler arası diyalog çerçevesinde değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Mesela ırk (Türk-Alman) ile dinin (İslam-Hristiyanlık) aprazlandığı bir durumda Müslüman Türk, Hristiyan Türk, Müslüman Alman ve Hristiyan Alman olmak üzere dört farklı olasılıkla karşılaşmaktayız. Bu da burada ifte iç grup, ifte dış grup ve bir taraftan i, diğer taraftan dış grup olmak üzere dört çapraz grubun olduğu anlamına gelmektedir. İşte bu süreçte ifte iç grup tamamen olumlu değerlendirilirken (Türk ve Müslümanlar için "Müslüman Türk" kategorisi ya da Alman Hristiyanlar için "Hristiyan Alman" kategorisi), ifte dış grup (Müslüman Türk için Hristiyan Alman kategorisi) tamamen olumsuz olarak algılanmakta ve değerlendirilmektedir. Yapılan araştırmalar ortaya koymaktadır ki, ifte dış grup olarak kabul edilen kişilere ve gruplara karşı olumsuz stereotipler, önyargılar ve ayrımcılık olanca şiddetiyle devam etmektedir. Ancak tekli iç grup ya da tekli dış grup durumunda ise stereotip, önyargı ve ayrımcılığın belli oranda azaldığı tespit edilmiştir<sup>83</sup>. Bu sonuçlar dinler ve inançlar arası diyalog çerçevesinde düşünülecek olursa şunlar söylenebilir: İnsanlar günlük hayat içerisinde birbiriyle keşişen kimliklere sahip olsalar da, bunlardan bazıları onlar için daha başat bir karakter arz etmektedir. Özellikle geleneksel ve tranzisyonel toplumlarda bu durum rahatlıkla gözlenmektedir. Bu anlamda bir Müslümanın bir Hristiyana ya da bir Yahudiye yönelik stereotipik bakışlarının ve önyargılı tutumlarının etkisinin azaltılması, onun çapraz aidiyetleri içerisinde başat kategorinin ne olduğu ile alakalıdır. Başat olmasa da, kısmen örtüşen aidiyetlerde ise, (mesela farklı dinden olsa da aynı dili konuşmak, aynı ırktan olmak, aynı memlekette yaşamak vs.) stereotipler ve önyargılar azalsa bile tamamen ortadan kalk-

80. Bk. Bourhis / Gagnon / Moıse, "Discrimination", s. 194-195; Bourhis / Gagnon, "Les Préjugés", s. 764; Yzerbyt / Schadron, *Connaitre et Juger Autrui*, s. 50.

81. De la Haye, Anne-Marie, *La Catégorisation des Personnes*, PUG, Grenoble 1998, s. 80.

82. Bourhis / Gagnon / Moıse, "Discrimination", s. 197.

83. Doise, Willem, "Les Relations Entre Groupes", *Psychologie Sociale*, Éd: S. Moscovici, PUF, Paris 1984, s. 263; Bourhis / Gagnon / Moıse, "Discrimination", s. 197.

mayacaktır. Ancak bir Müslümanın hiçbir açıdan aidiyet hissetmediği öteki inanç mensuplarına yönelik tutumlarındaki olumsuzluk ise azalmayacaktır. Sonra çoğu kere başat kategori olarak din ağırlığını hissettirince, diğer aidiyetler arka plana atılacaktır. Buna göre çapraz kategori durumunda her ne kadar kognitif olarak stereotip ve önyargı gibi fenomenlerin azalacağı iddia edilse de, gerçek hayatta bu durum oldukça tartışmalıdır<sup>84</sup>. Dolayısıyla dinler ve inançlar arası diyalogda çapraz kategorizasyona güvenmek pek umut verici görünmemektedir.

Bu noktada *kategori farklılaşması* diye bilinen bir başka süreç de devreye girmektedir. Sosyal kimlik teorisinin grup içi benzerliklerin ve gruplar arası farklılıkların vurgulanmasını kategori farklılaşmasına bağlayan Doise ve Deschamps, kişilerin farklı kategorilere farklı tepkiler verdiklerini söylemektedirler<sup>85</sup>. Buna göre bir Müslümanın Hıristiyanlara yönelik stereotipleri, önyargıları, sosyal mesafe tercihleri vs. her ne kadar olumsuz olsa da onun Fransız, İngiliz, Amerikan, Yunan veya Ermeni Hıristiyanlara yönelik duygusal reaksiyonları daha farklı bir görüntü arz etmektedir. Nitekim Yapıcı tarafından yapılan bir çalışmada bu durum teyit edilmiştir<sup>86</sup>. Öyleyse dinler arası diyalog çalışmaları sürdürülürken kategori farklılaşmalarına da dikkat edilmeli ve toplum içerisinde “düşman” olarak algılanan irkî-dinî gruplar ile “dost” veya en azından “nötr” olarak değerlendirilenlerin arası ayrılarak olumlu örnekler ön plana çıkarılmalıdır.

#### 4) Karma Yöntemler:

Önyargılarla ve stereotiplerle mücadele etme hususunda dile getirilen teorilerin çeşitli açılardan tenkit edilmesi, bu konuda eklettik ve bütüncül modellerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu modeller içerisinde en çok dikkati çekenlerden birisi de Arnold Rose'un yaklaşımıdır. O teorik tartışmalara girmeden yasal bir zeminde önyargılarla ve stereotiplerle mücadele etmenin gereği üzerinde durur. Ona göre ilk yapılacak iş, bıkmadan usanmadan peşin hükümlerin ve kalıp yargıların ekonomik, entelektüel, sosyal ve psikolojik zararlarını halka anlatmak ve bunlardan kurtulmanın hem birey olarak insanın kendisine hem de içerisinde yaşadığı topluma getireceği faydaları ortaya koymaktır. Ancak bu yeterli değildir. Birbirlerine yönelik antipatileri olan ve birbirlerini olumsuz bir şekilde değerlendiren kişiler ve gruplar arasında sosyal ilişkiler geliştirilmelidir. İnsanlara demokrat olma ve hoşgörülü davranma tarzları küçük yaşlardan itibaren öğretilmelidir. Bu çerçevede önyargıların ve stereotiplerin yeni yetişen nesle transfer edildiği dönem olan çocukluk ve okul dönemlerine özellikle dikkat etmek gerekir. Kalıp yargılar oluşuktan sonra bunlarla mücadele etmek yerine, henüz onlar oluşmadan, yani çocuklara aktarılmadan evvel söz konusu bu olumsuz transferin gerçekleşmesini önlemeye çalışmak gerekir<sup>87</sup>. Rose'un yaklaşımını takip ederek söyleyecek olursak, dinler ve inançlar arası diyalogun önünde engel teşkil eden stereotipik tavırlar ve önyargılı tutumla-

84. Çapraz kategorizasyon konusunda daha fazla bilgi için, bk. Yapıcı, *Gençlerde Dini Kalıp Yargılar*, s. 74-80.

85. Doise, Willem / Deschamp, Jean-Claude / Meyer, Gil, “Acentuation des Ressembles Intra-Catégorielles”, *Expérience Entre Groupes*, Éd: W. Doise, J.-C. Deschamps, Mouton, Paris 1979, s. 281-282.

86. Bk. Yapıcı, *Gençlerde Dini Kalıp Yargılar*, s. 147-148, 186, 221-222.

87. Rose, Arnold M., *L'origine des Prejuges*, Unesco, Paris, s. 40-41.

rın olumsuz etkilerini azaltabilmek için çok çeşitli yöntemler devreye sokulmalı, bireyin sosyalleşme sürecine de özellikle dikkat edilmelidir.

Karma modellerden bir diğeri de Klineberg'e aittir. Ona göre de farklı gruplara eşit hak ve imkanlar verebilmek için yasal tedbirler alınmalıdır. Ancak bu yeterli değildir. Yasalar çıksa bile insanlar yasalara uymayabilirler. Bu sebeple yasalara karşı saygılı olmayı da öğretmek gerekir. Sonra stereotipleri besleyen örf, adet ve gelenek gibi kültürel unsurlar gözden geçirilmelidir. Kitle iletişim araçlarının da desteği ile gruplar arası temas ortamı sağlanmalıdır. Bu arada sivil toplum örgütleri devreye sokulmalı, dinî veya siyasi liderlerden destek alınmalıdır. Bütün bunların yanında Klineberg, bireyleri bilgilendirici eğitim programların hazırlanması, gruplar arası ilişkilerin teşvik edilmesi, stereotipleri ve önyargıları destekleyen kültürel, siyasi ve ekonomik yapının değiştirilme-ye çalışılması gibi hususlara da dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir<sup>88</sup>.

Problemi önce teşhis edip sonra tedavi etmek gerektiğini söyleyen Krech ve Crutchfield ise, stereotiplerin ve önyargılı tutumların değiştirilmesi veya yok edilebilmesi için psikolojik, sosyolojik, kültürel, siyasi, ekonomik vb. faktörlerin dikkate alınması gerektiği üzerinde uzun uzun durmakta ve bu arada propaganda, eğitim-öğretim ve grup terapi süreçlerinden faydalanılması gerektiğini ifade etmektedirler<sup>89</sup>.

Bütün bu açıklamalara yakından bakacak olursak, stereotiplerle ve önyargılarla mücadele de eğitim-öğretim ve bilgilendirme çok önemli bir yer tutmaktadır. Esasen bu tavır pek çok araştırmacıda gözlenmektedir. Zira dinler ve inançlar arası stereotip, önyargı ve ayrımcılık gibi fenomenlerin eğitim ile giderilebileceği ısrarla savunulmaktadır. Bu bağlamda Abdurrahman Küçük'e göre, insanlar hem mensup oldukları dini, hem de diğer dinleri doğru bir şekilde tanırsa veya yanlış tanımazsa diyalog ve işbirliği daha rahat bir şekilde sağlanabilir<sup>90</sup>. Beyza Bilgin de dinler ve mezhepler arası diyalogun yolunun eğitim sisteminden geçtiği kanaatinde<sup>91</sup>. Köylü'nün aktardığına göre Hans Küng de dinler arası diyalogun gerçekleşebilmesi için dinlerin doğru bir şekilde bilinmesine ihtiyaç olduğu kanaatinde. Köylü de aynı anlayışı taşımakta ve "dinler arası diyalogun temel şartı her din mensubunun diğer din hakkında objektif ve doğru bilgiye sahip olmasıdır. Dinler arası diyalog da dünya barışı da bir bakıma buna bağlıdır" demektedir. Ona göre dinler olumlu ya da olumsuz amaçlar için kullanılabilmesine göre, doğru bilgilere ulaşma son derece önemlidir<sup>92</sup>. Akaşe de diyalogun temelini kişinin hem kendi dinini, hem de muhatabının dinini çok iyi bilmesine dayalı olduğunu söylemektedir<sup>93</sup>. Nitekim yapılan deneysel araştırmalar bu durumu teyit etmektedir. Kahnemen ve Tversky ile Nisbett, Zukier ve Lembey'in yaptıkları çalışmalarda yetersiz ve yanlış bilgilenden kaynaklanan stereotiplerin ve önyargıların değiştirilmesinin mümkün olduğu ortaya konmuştur<sup>94</sup>. Weber ve Croker'de karşıt bilgiler

88. Klineberg, *Psychologie Sociale*, s. 605-614.

89. Bk. Krech, David / Crutchfield, Richard S., *Sosyal Psikoloji Teori ve Sorunlar*, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, (Çev. E. Güçbilmez, O. Onaran), Ankara tız , s. 228-229, 570-592.

90. Küçük, Abdurrahman, "Dinler Arası Diyaloga Neden İhtiyaç Vardır?", *Dini Araştırmalar I*, Ankara 1988, s. 37

91. Bilgin, Beyza, "Mezhepler ve Dinler Arasında Eğitim ve İşbirliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, Ankara 1999, s. 9-19.

92. Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, s. 15.

93. Akaşe, "Dinler Arası Diyalog Üzerine Bazı Düşünceler", s. 28.

94. Yzerbyt / Schadrin "Stéréotypes et Jugement Sociale", s. 150

sunularak stereotipik inanışların ve önyargılı tutumların değiştirilebileceğini gösteren oldukça ikna edici veriler elde etmişlerdir<sup>95</sup>.

Bireysel bir yaklaşımdan hareketle farklı kültürler arasındaki stereotipleri ve bunlardan beslenen önyargıları azaltma veya bunların gruplar arası ilişkilerdeki tesirini yok etme hususunda iletişim uzmanları da bir eğitim modeli geliştirmeye çalışmışlardır. Bu konuda J. R. Ladmiral ve E. M. Lipiansky'nin araştırmaları özellikle dikkat çekicidir. Bu iki araştırmacı iki grup arasındaki çatışmaların karşılıklı stereotiplerin bir sonucu olarak ortaya çıktığından hareketle farklı dinî, etnik, kültürel grupların birbirleriyle anlaşmalarını engelleyen bariyerleri ortadan kaldırmak için, onların birbirlerine yönelik stereotiplerini bilmeleri gerektiği üzerinde durmaktadırlar. Çünkü insanlar diğerlerine yönelik kanaatlerinin birer stereotip olduğunu bilmeden bunları değiştirmesi mümkün değildir. İnsanlar birbirlerine yönelik kalıp yargılarını düşündükleri zaman, ister istemez bunları besleyen ve destekleyen sosyal ve tarihsel gerekçeler üzerinde de beyin jimnastiği yapacaklardır. Bu da beraberinde birbirlerine yönelik karşılıklı ithamların haksız ve yersiz olduğu duygusunu ortaya çıkaracağı için yavaş yavaş stereotiplerin olumsuzdan olumluya doğru değişmesine zemin hazırlayacaktır. Nitekim Adamakis'in verdiği bilgiye göre, UNESCO tarafından dinler arası diyalogun başarılı olabilmesi için eğitime önem verilmesi ve bölücü stereotiplerle mücadele edebilmek için medyaya özgün enformasyon sunulmasının gerekli olduğu belirtilmiştir<sup>96</sup>. Hatta bilgilendirme ve eğitim sürecinde kitle iletişim araçlarının desteğinin alınmasının dinler arası diyalog çalışmalarında etkili sonuçlar verdiği ileri sürülmektedir. Bu bağlamda gerek bizzat diyalogun başlatılmasında gerekse bunun önündeki engellerin alt yapısını oluşturan önyargıların ve stereotiplerin olumsuz etkilerinin azaltılmasında medyanın son derece önemli fonksiyonlar icra ettiğini belirten Thomas Michel, 1980'lerin sonunda Batı Trablus'ta bulunan "İslama Çağrı Cemiyeti" ile "Vatikan Dinler Arası Diyalog Papalık Konseyi"nin, dinin çağdaş iletişim araçlarındaki sunumu üzerine bir çalışma başlattığından bahsetmektedir. Bu ortak projeye katılan Müslüman kuruluşa göre, İslam dini modern filmlerde, televizyonda, romanlarda ve hatta haber programlarında *düşman*, *şiddet yanlısı* ve *deurimci* bir inanç olarak pazarlandığını düşünmektedirler. Vatikan'a göre ise, Hıristiyan inancı bazı Müslüman ülkelerde gerçek dinin *yozlaşmış* ve *bozulmuş* bir biçimi olarak sunulmaktadır. Bu da Hıristiyanların duygularını rencide etmektedir. Bu düşüncelerden hareketle her iki tarafın din bilginleri ve medya mensupları karma bir çalışma grubu oluşturmuştur. Altı yıl boyunca Batı Trablus, Roma ve Viyana'da süren seminerlerde iletişim araçlarının dinler ve dinî grupların tanıtılmasındaki rolleri tahlil edilmiş ve dinî gruplar arası önyargıların, yanlış anlamaların ve gerilimlerin aşılmasında medyanın anahtar bir rol oynayabileceği üzerinde durulmuştur. Medya nasıl önyargıları sürekli canlı tutarak korkuları keskinleştirip, gerilimleri artırmaya yol açıyorsa, aynı şekilde bunların yok edilmesinde de önemli görevler üstlenebilir, yani medyanın tutum değişimindeki etkin

95. Yzerbyt/Schadron, "Stéréotypes et Jugement Sociale", s. 157; De La Haye, *La Catégorisation des Personnes*, s. 54-55.

96. Bk. Adamakis, Emmanuel, "Yahudilik Hıristiyanlık ve İslam Arasında Diyalog", *Kültürler Arası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, s. 57-58.



rolü kullanılabilir<sup>97</sup>. Diğer taraftan böyle bir çalışma sürecinde diyalog sırf akademik olmaktan çıkmakta ve eyleme dönüşmektedir. Ancak bu yaklaşım da yeterli değildir. Zira bununla birlikte pek çok alanda işbirliği sağlayıcı temas ortamları da yaratılmamıştır<sup>98</sup>. Başka bir deyişle, sadece kalıp yargıların neler olduğunu, bunların niçin var olduğunu bilmek yeterli görünmemektedir. Kuşkusuz bu da bir yere kadar gereklidir, ancak bunun çok farklı usullerle de desteklenmesi gerekmektedir. Çünkü Cüceloğlu'nun belirttiği gibi yaşamın bir parçası olan stereotipler, farkında olarak veya olmayarak, insanları günlük hayat içerisindeki sosyal ilişkilerinde, söylemlerinde ve değerlendirmelerinde etkileyerek, onları sık sık kalıp yargılı ifadeler kullanmaya sevk etse de, pek çok kişi peşin hükümlü bir tavırla hareket ettiği ve diğer insanlar stereotiplerle yargıladığı iddiasını açıkça reddeder. Sonra bunu kabul etseler bile, onları tamamen yok etme ya da bunların en azından etkilerini azaltma hususunda gerek bireysel gerekse toplumsal açıdan çok büyük zorluklarla karşılaşılır<sup>99</sup>.

Farklı kuramları desteğine alarak kendi yaklaşımını ortaya koyan Stuard W. Cook'a gelince o, stereotiplerin ve önyargıların gruplar arası ilişkilere yansıyan olumsuz etkilerinin azaltılabilmesi için beş temel prensibe dikkat edilmesinin gerekli olduğunu söylemektedir:

a) Yüzeysel ilişkilerden ziyade kişisel ve samimi tanışıklıklar stereotiplerin azaltılmasında etkilidir<sup>100</sup>. Çünkü eğer ilişkiler resmî bir düzeyde gerçekleşirse, bireyler birbirlerini gereği gibi tanıyamazlar. Halbuki farklı grup üyeleri bireysel özellikleriyle tanışıp sıcak ilişkiler kurdukları zaman birbirlerini daha rahat kabullenebilirler. Buna göre çeşitli din ve mezheplere mensup bireyler gerçekten birbirlerini kişisel olarak ve samimi bir şekilde tanıma imkanına kavuşurlarsa, aralarındaki sosyal mesafe ve stereotipler azalabilir. Mesela, Michel'e göre tutumların değişmesinde sadece teori yeterli değildir. Bunun diğer inançlardan insanları dost ve müstakbel mesai arkadaşları olarak bilecek kişisel girişimlerle de desteklenmesi gerekmektedir. Aslında bu durum diyalogun pratik hayata yansımaları biçiminde değerlendirilebilir. Bununla ilgili olarak Michel, Cizvitlerin Malezya'daki Müslüman gençlik örgütlerini ziyaret ederek inanç konularında sohbet ettiğini, benzeri programların Sih, Hindu ve Budist tapınaklarında da yürütüldüğünden bahsetmektedir. Buradan hareketle o, insanların tutumunda reel bir değişimin gerçekleşebilmesinin, sadece diğer din mensuplarının inanç ve ibadetleri konusunda bilgili olmakla değil, aynı zamanda inanç, yaşam, toplum ve ahlak meselelerini tartışmak ve diğer müminlerin Tanrıya nasıl ibadet ettiklerini görmeye sağlanabileceğini ifade etmektedir<sup>101</sup>.

b) Gruplar arası ilişki ortamında her iki grubun üyelerinin de eşit statüye sahip olması onların birbirlerine yönelik olumlu tutumlarını artıracaktır<sup>102</sup>. Statüler eşit olmadığı zaman ilişkiler kişisel yönelimli olmaktan ziyade, statü yönelimli olacaktır. Halbuki eşit statülere sahip olarak ilişki kurmak insanların birbirlerini tanımasını ve

97. Michel, "İnançlar Arası Diyaloga Çeşitli Yaklaşımlar", s. 41.

98. Amossy / Pierrot, *Stéréotypes et Clichés*, s. 42.

99. Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 543.

100. De La Haye, *La Catégorisation des Personnes*, s. 53; Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 69.

101. Michel, "İnançlar Arası Diyaloga Çeşitli Yaklaşımlar", s. 42-43.

102. De La Haye, *La Catégorisation des Personnes*, s. 53; Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 69.

birbirlerine eşitmiş gibi davranmalarını kolaylaştıracaktır<sup>103</sup>. Öyleyse Müslüman-Hıristiyan diyalogunda her iki kesimin de eşit statüde bulunması gerekmektedir<sup>104</sup>. Bir tarafın hakim ve yönlendirici, diğer tarafın azınlık ve yönlendirilen konumunda olması stereotipleri ve önyargıları daha fazla tahrik edeceği için, bu durum diyalog çalışmalarını olumsuz etkileyecektir.

c) Toplumdaki yaygın sosyal normlar, gruplar arası sıkı ilişkiler kurabilmeye imkan vermemelidir<sup>105</sup>. Zira gruplar arası temasın olumlu yönde sağlanabilmesi için sosyal desteğe ihtiyaç vardır. Eğer toplumsal yapı eşitliği, adil davranışı ve farklı gruplar arası evlilikten arkadaşlığa, komşuluktan iş ortaklığına kadar hemen hemen her türlü sosyal ve kültürel teması onaylıyorsa, bu durum dostane ilişkileri geliştireceği için stereotiplerde ve gruplar arası ayrımcılıkta azalma beklenebilir<sup>106</sup>. Buna göre dinler arası diyalogun önemi sürekli olarak gündemde tutulmalı böylece bu teşebbüse halk düzeyinde destek sağlanmalıdır.

d) Gruplar arası ilişkiler yarışma ve rekabete dayalı değil, aksine karşılıklı yardımlaşma, dayanışma ve birlikteliği geliştirecek şekilde olmalıdır<sup>107</sup>. Şerif'in deneylerinde de ortaya konduğu gibi, karşılıklı kalıp yargıları azaltmada en güçlü faktörlerden birisi, kuşkusuz iki farklı grubun ortak bir hedefe ulaşma hususunda işbirliği yapmasıdır. Daha önce bahsi geçen MuCARD örneği de bu fikri desteklemektedir.

e) Bireylerin ilişkili olduğu dış grup üyeleri kendilerine yönelik söz konusu stereotiplerin ve önyargıların yanlış ve geçersiz olduğunu ortaya koyacak davranışlar sergilemelidir<sup>108</sup>. Zira kişiler mevcut yargılarına uygun davranışlarda bulunan bireylerle bir araya gelirse, bu durum onların stereotiplerini ve önyargılarını azaltmak yerine daha da artırabilir<sup>109</sup>. Mesela bir Müslümanın "İslamı saldırganlık ve terör üzerine kurulu bir din" olarak algılayan bir Hıristiyanla karşılaşması onun Hıristiyanlar hakkındaki önyargılarını kuvvetlendirecektir.

Burada dile getirdiğimiz bu beş şart, gerçekten de stereotiplerin ve önyargıların değiştirilmesinde ve yok edilmesinde etkili sonuçlar verebilir. Ancak söz konusu bu şartları gerçek hayatta bir arada bulmanın hemen hemen imkansız olduğunu da belirtmeliyiz.

#### D. SONUÇ

Görüldüğü gibi, gruplar arası hasmane ilişkileri ve bu ilişkilerin yerine göre sebebi, yerine göre de sonucu olan stereotipleri ve önyargıları azaltmanın, bunları ortadan kaldırmının kesin ve mucizevi bir çözümü yoktur<sup>110</sup>. Zira Sprott'un da belirttiği gibi, "bu tür kompleks tutumlar en azından bireysel, sosyo-kültürel ve durumsal faktörler

103. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 380.

104. Bk. el-Fadl Şelek, "Başlamayan Diyalog", s. 281; Tümer / Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 447.

105. De La Haye, *La Catégorisation des Personnes*, s. 53; Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 69.

106. Atkinson / Atkinson / Hilgard, *Psikolojiye Giriş II*, s. 711.

107. De La Haye, *La Catégorisation des Personnes*, s. 53; Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 69.

108. Leyens / Yzerbyt / Schadron, *Stéréotypes et Cognition Sociale*, s. 69; De La Haye, *La Catégorisation des Personnes*, s. 53.

109. Atkinson / Atkinson / Hilgard, *Psikolojiye Giriş II*, s. 711.

110. Bourhis / Gagnon, "Les Préjugés", s. 772.

*gibi pek çok sebepten beslendiği için bunların değiştirilmesi hususunda hiçbir metot eurensele bir geçerliliğe sahip değildir<sup>111</sup> ”.*

Bununla birlikte dinler arası diyalog, dinlerden ya da dinî kimliklerden tavizler verme yerine, Şerif'in de belirttiği gibi, üst amaçlarda birleşme ya da üst amaçlara ulaşmada ortak hareket etme şeklinde olmalıdır. Bu, kısmen etkili olabilir. Ancak buradaki işbirliği dini ilgilendiren konulardan daha çok, dünyevi hayatın problemlerine yönelik olmalıdır. Bu anlamda AİDS'le, cinsel sapkınlıklarla ve hastalıklarla mücadele, açlık ve fakirlikle mücadele, doğal afetlerde yardım ve destek sağlama, başçı bir dünyaya ulaşmada işbirliği, kişisel hak ve hürriyetlerin geliştirilmesi, din ve vicdan hürriyetinin sağlanması, aile kurumunun desteklenmesi gibi konularda farklı dinler aynı amaç doğrultusunda çalışmalıdır. Bunlar yapılırken de samimi bir tavır içerisinde olunmalıdır. Bu anlamda diyalogda anahtar kavram saygı ve samimiyet olmalıdır. İnançların hiçbir noktası, karşıdaki memnun olsun diye yok sayılmamalı ya da değiştirilmemelidir<sup>112</sup> ” Çünkü Akşe'nin de belirttiği üzere, “*diyaloga girmek pazarlık yapmak ya da uzlaşma ve taviz aramak olmadığı gibi, müdafaa ya da polemige girmek veya inanmayanlara karşı bir inananlar ittifakı yaratmak da değildir. Diyalog, misyon ya da davetin dolaylı bir yolu da değildir ve gizli bir gündemi de olmamalıdır<sup>113</sup> ”. Aksi halde diyaloga geçilecek kişi ve grupların dinî-sosyal kimliklerini tehdit altında hissetme durumları söz konusu olabilir. Bu da dinler ve inançlar arası çatışma, önyargı ve stereotipleri daha da şiddetlendirebilir. Şu halde dini gruplar arasında barış ve işbirliği oluşturmak isteniyorsa, inanan insana psikolojik rahatsızlık verecek söylem ve uygulamalardan uzak durmak gerekir. Ayrıca barış ve diyalog çalışmalarında karşılıklı samimiyetin yanı sıra insan sevgisi ve sosyal kimlikleri tehdit etmeyen bireyselliğin ön plana çıkarılması olumlu sonuçlara ulaşmayı nispeten kolaylaştıracaktır<sup>114</sup> .*

111. Bk. Sprott, W. J. H., *Psychologie Sociale*, Payot, Paris 1954, s. 135.

112. Bk. Akşe, “*Dinler Arası Diyalog Üzerine Bazı Düşünceler*”, s. 28; Krş. Tümer / Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 446-447.

113. Bk. Akşe, “*Dinler Arası Diyalog Üzerine Bazı Düşünceler*”, s. 27.

114. Frankl, Victor E., *Duyulmayan Anlam Çılgılığı: Psikoterapi ve Hümanizm*, (Çev. S. Budak), Öteki Yayınları, Ankara 1994, s. 62.



## IV / X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi -İbn Fûrek Örneği-

**Abdülgaffar ASLAN\***

### ABSTRACT

*This study deals with the relationship of theology with sufizm in the sunni world begining from the middle of the 10th century until the early 11th century. In particular, the role of Ibn Furek (330-406/941-1015) in the relationship of theology with sufizm are taken into account according to his book Kitabu'l-Ibana. His approaches towards this subject are examined in some details. Because the period in question is an important stage in the current discussions of the relationship of theology with sufizm.*

**Keywords:** Theology, Sufizm, Ashari, Theologians, Ibn Furek, al-Ibana.

### Giriş

İslâm düşünce tarihinde, II/VIII. ve III/IX. yüzyıllarda dinî nasların nasıl anlaşılacağı konusunda fıkıh, kelâm, tefsir, hadîs gibi temel İslâmî bilimler tedvin ve tasnif edilerek pek çok söylem geliştirilmiştir. Bazı kesimlere göre bu ilim dalları, dinî hayatın görünen ve dışı vuran kısmını oluşturuyordu. Öte taraftan Kur'ân ve Sünnet'in bir de bâtinî, ruhî ve kalbî yönünün bulunduğu, sözü edilen ilimlerin ortaya koyduğu ürünlere bakıldığında ise bu yönün tam olarak ortaya konulmadığı iddia ediliyordu. Bu yüzden bazı insanlar gerçeği elde etme konusunda akıldan çok bâtinî, ruhî ve kalbî yöne bağlanmak istemişlerdir. Bununla beraber, Müslümanlar arasında mevcut sosyal ve siyasal bunalımlar ve köklü değişimler sırasında bir çeşit tepkisel hareket sonucu manevî hayatı yeniden ele alıp yorumlayan ve onu kurumsallaştırmaya gayret eden bazı kimseler, tasavvufun doğuşunu hazırlamışlardır. Böylece IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadar diğer ilimler gibi tasavvuf da konusu, metodu ve gayesi olan sistematik bir disiplin haline geldi.<sup>1</sup> Diğer bir deyişle tasavvuf; fıkıh, kelâm, tefsir ve hadîs gibi dinî ilimlerin gelişimine paralel biçimde ilerledi.

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

1 İbn Haldûn, Abdurrahman, *Tasavvufun Mahiyeti* (Şifâu'k-Sâil), (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1984, s. 90-91; Çelebi, İlyas, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II (ve Sempozyumu)*, İstanbul 1998, s. 85.

Burada üzerinde durmak istediğimiz ise, IV/X. yüzyılın ortalarından itibaren başlayıp V/XI. yüzyılın sonuna kadar devam eden süreçte Eş'arî kelâmcılarının tasavvuf hareketi karşısında geliştirdikleri tavır olacaktır. Özellikle, ilgili dönemdeki Eş'arî kelâmcılarından İbn Fûrek (330-406/941-1015), bizce ayrı bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, İbn Fûrek'in Kelâm-Tasavvuf ilişkisinde oynadığı rol ve bu konudaki yaklaşımları ele almaktadır. Bu nedenle, burada ilk olarak kelâm ve tasavvufun temelde farklılaştıkları noktaların, amaçlarını gerçekleştirmek için başvurdukları kaynakların ve metodların neler olduğunu kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

### Kelâm-Tasavvuf İlişkisi

IV/X. yüzyılın ortalarından itibaren başlayıp V/XI. yüzyılın sonuna kadar devam eden sürede, müslümanlar arasında itikâdî konular üzerine yapılan vurgu, bazen tek yanlı, sınırlayıcı ve diğerlerini dışlayıcı bir aşırılığa varmış, içinde buldukları dönemin siyasî, sosyal, iktisadî, coğrafî, tarihî ve kültürel şartların tesirinden kurtulamayan kişi ve grupların, dinin aslına uygun olmayan yorumlara yöneldikleri görülmektedir.

Burada kelâm ilmiyle ilişkisi incelenen tasavvuftan amaç; "kendini ilme veren, yüksek ahlâk ve fazilet sahibi, Selef'in gidişini takip eden, Allah'a-en çok bağlanan, bütün işlerinde O'na tevekkül eden, O'nun emrine teslim olan, O'nun verdiği rızıkla yetinen, zühd ve takvâ hayatı anlayışını gerçekleştirmeye çalışan sûfilerin,"<sup>2</sup> ortaya koydukları tasavvufî anlayıştır.

Bu bağlamda tasavvufî anlayış, İbn Haldûn'un (ö. 808/1405) da ifade ettiği gibi, dünyevî hayata rağbet ve insanların bu hayatın metâina meyli yaygınlaşınca, dinî hayata önem veren nadir kimseler için mümeyyiz bir isim olarak<sup>3</sup> ve ayrıca da,

- 2 el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Firak*, Beyrut 1994, s. 278. Tasavvufî düşünce zaman içinde geniş değişikliklere uğramış ve şu üç dönemden geçmiştir: Zühd Dönemi, Tasavvuf Dönemi, Tanikat Dönemi (Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1992, s. 160; Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 12; Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1985, s. 125-126). Tasavvufî hareketlerle ilgili farklı gruplandırmalar da mevcuttur. Örneğin Selefi Tasavvuf, Sünnî Tasavvuf, Felsefî Tasavvuf olmak üzere üç grupta ele alınmaktadır. Bu grupların tarihsel gelişim ve metodlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mahmud, Abdülkadir, *el-Felsefetü's-Sûfiyye fi'l-İslâm: Mesâdiruhâ ve Nazariyyetuhâ ve Mekânetuhâ mine'd-Dîn ve'l-Hayât*, Beyrut, ty., Giriş, s. z, h, l, m.
- 3 İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1991, II, 541. Sûfi kelimesinin etimolojisine dair, eski ve modern görüşler ortaya atılmış, müellifler muhtemelen her görüş üzerinde durmuşlardır. Sûfi kelimesinin, s-v-f, s-f veya s-f-f kökünden türetilmiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kelimeyi, safâ, sâf, Peygamberimizin (sav), mescidinin sıfatı olan Suffe, sâf, ismi safvet olan adam, safvetü'l-kafâ, bir çöl bitkisi olan safâne ve Yunanca Sophia kelimelerine nispet etmişlerdir (bkz. Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *Doğuş Devri Tasavvuf (Taarruf)* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1992, s. 53-58; es-Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma'* (nşr. Abdühalim Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâkî Surûr), Kahire 1960, s. 46-47; çev. *İslam Tasavvufu* (el-Lüma') (çev. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 25-26; el-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, Beyrut 1988, s. 279-284; çev. *Kuşeyrî Risâlesi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 450-455; Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-Mahcûb)*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 111; Afîfî, Ebu'l-Alâ, *et-Tasavvuf es-Sevretü'r-Rûhiyye fi'l-İslâm*, Beyrut, t.y., s. 63; çev. *Tasavvuf* (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 80-81; Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1984, s. 67;

II/VIII. ve V/XI. yüzyıllarda Sünnî dünyada ortaya çıkan bir dindarlık hareketinin adı olarak da tanımlamak mümkündür.<sup>4</sup> Ancak Sünnî dünyada ortaya çıkan bu anlayış, hiçbir zaman diğer antropolojik ve dünyevî ufukları yok eden tek boyutlu bir eğilim olmamıştır. Bununla birlikte, III/IX-IV/X. yüzyıllarda Ehl-i Sünnet içerisinde varlığını sürdüren tasavvuf hareketinin, nesnel/objektif ve rasyonel olan kelâm ilmi karşısında öznel/sübjektif ve irrasyonel sayılabilecek bir karakteri muhafaza ettiği de göz ardı edilmemelidir. Bunun yanında tasavvufî hareketlerin gnostik-Maniheist, Zerdüş, Arâmî kültürün yanı sıra, Hıristiyan, Yahudi, Budist, Hindu ve neo-Platonist kültürün tesirinde kaldıkları ileri sürülmektedir.<sup>5</sup> Hatta daha ileri gidilerek Sünnî dünyasındaki sûfi hareketlerin asıl itibarıyla Hıristiyanlığın etkisinde kalmış olan Şîî ve Râfîzî kaynaklardan alındığı zikredilmektedir.<sup>6</sup>

Nitekim tasavvufî uygulamalar ile onun içerdiği düşünce arasında ruhânî bir anarşinin geliştiğini gören Kelâbâzî (ö. 385/995), *Taarruf* adlı eserini yazmadaki amacını, kitabın mukaddimesinde şöyle açıklamaktadır:

"...Nihayet manâ gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil zuhur etti... Tasavvuf-tan anlamayanlar sûfilik iddia etti, sûfilik vasfını haiz olmayanlar tasavvufu söylemeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleri ile ikrar edenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr ettiler... Tasavvufun hakikatini bilenler de bir köşeye çekilerek sükût ettiler... dolayısıyla ne ilim, ne âlim kaldı. Bu yolu anlatanlar da, bu yola göre hareket edenler de ortadan kayboldu. Cahiller âlim, âlimler zelil hale geldi."<sup>7</sup>

Kelâbâzî'nin bu yaklaşımı, bizzat sûfilerin o dönemin tasavvufî düşünce ve yaşama biçimine yönelttikleri eleştiriler olması bakımından dikkat çekmektedir. Sûfilerden gelen bu itiraflar, o dönemin tasavvuf kaynaklarının bir özelliği olmasının ötesinde, Sünnî tasavvufî düşüncede gelişen bir takım terminolojinin içerisinde İslâm'a aykırılıkların bulunabileceğine işaret etmektedir.

Diğer taraftan IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren V/XI. yüzyılın başlarına kadar telif edilmiş tasavvuf düşüncesini konu edinen temel kaynaklara baktığımızda ise, pek çok meselenin, kelâm ilmiyle ilgili olduğunu görürüz. Bu çerçevede, Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Vesâyâ ve er-Riâye*'sinde, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf*

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, s. 26-27; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1984, s. 25-25; Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul 1985, s. 33).

- 4 Nagel, Tilman, *The History of Islamic Theology: From Muhammed to the Present* (çev. Thomas Thornton), Princeton 2000, s. 137.
- 5 Fazlur Rahman, *İslâm* (çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Ankara 1981, s. 166; Trimmingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1998, s. 2; Morewedge, Parviz, "Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde (haz. Perviz Morewedge), New York 1992, s. 53. Burzkhart, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş* (çev. Fahreddin Aslan), İstanbul 1982, s. 16-17.
- 6 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 555. Hıristiyan ruhbanlığın Müslüman zâhidler üzerinde önemli sayılabilecek tesiri söz konusudur. Ancak onun etkisi zühdün ana meselelerinden ziyâde, rûhî hayatın tanzimine dair yönlerden olmuştur. Sûfiler, ruhban bir hayatı yaşayan hıristiyan keşişlerin bazı öğretilerinden istifade etmişlerdir. Sözelimi bunlardan birisi, "Marifeti, manastırda iken yanına gittiğim Sem'ân isimli bir rahipten öğrendim" diyen İbrahim b. Edhem'dir (ö. 161/777) (İbnu'l-Cevzî, s. 137).
- 7 Kelâbâzî, s. 48-49. Sûfilerden nakledilen bu tür itiraflar için bkz. Yıldırım, s. 20-22.

li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf'unda, Serrâc'ın (ö. 378/988) el-Lüm'a'nda, Ebû Tâlib el-Mekki'nin (ö. 386/996) Kûtü'l-Kulûb'unda ve Kuşeyri'nin (ö. 465/1072) Risâle'sinde kelâmî konulara yer verildiği görülmektedir. Bundan amaç, felsefi veya kelâmî düşünce sisteminin savunmasını yapmak değil, dünyaya karşı belli bir tarzı geliştirmektir.<sup>8</sup>

Bunun yanında IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sûfilerin eserlerinde en fazla göze çarpan hususiyet ahlâkî yöndür. Bu asırda yaşayan mutasavvıflar, insan ruhunu tahlil ve ona arız olan halleri beyan etmeye çalışmışlardır. Böylece, nefisten yüz çevirerek onu ifnâ etmek, tanrı ile bekâ bulmak, onunla ittihad etmek olduğunu söylemekle tasavvufun yalnız dine dayalı ahlâkî bir ilim olmadığı, aynı zamanda ruh ilmi ve ruhun yöneleceği metafizik temayüllerle de meşgul olan bir anlayış olduğu belirtilmektedir.<sup>9</sup> Ancak buradaki metafizik temayüller ifadesi, kelâmî ve felsefi anlamından farklı algılanmalıdır. Chualier, bu farkı şöyle açıklamaktadır: "Tasavvuf, kelâm gibi felsefi-teolojik bir düşünce sistemi (spekülasyon) değildir. O ne Freudcu anlamda bir düş yorumu, ne de modern anlamda bir teozofidir. Tasavvuf, en başta bir iç deneyimdir, bir yaşama ve davranma biçimidir. Derinliklere yapılan bir kutsal ziyaret kadar, yükseklere duyulan bir isteği de ifade eder."<sup>10</sup>

Konumuz olan dönemde gelişen tasavvuf yoluyla oluşan problemlerde kelâmcılar, kendi kelâmî söylemleri çerçevesinde bireysel ve toplumsal barışı sağlamaya yönelik değerlendirmelerde bulunmak üzere tasavvufu yakından izlemişlerdir. Çünkü bu dönemdeki sûfi hareket Müslüman toplumunda sadece halkı değil, bilgilerini de etkileyecek bir gelişme göstermiştir.<sup>11</sup> Bu nedenle biz de burada, insan-Allah ilişkisini ilgilendiren bazı hususlarda kelâm ilmi ile tasavvufî anlayış arasındaki farklılığa dikkatleri çekmek istiyoruz.

Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, bu dönemin kelâmcılarının genel olarak yapmak istedikleri şey, gelişen tasavvufî anlayışların gündelik çıkarlar uğruna pragmatik bir şekilde kullanan eğilimlere karşı kelâmın geliştirdiği mevcut din anlayışının kalıcılığını sağlamak olmuştur. Böylece İslâm'ın erken döneminden beri devam edip gelen teorik ile pratik arasındaki kopukluk giderilmeye çalışılmıştır. Zira kelâmcı, Müslüman toplumun ulaştığı ilmi tefekkür seviyesinin sadece amele dönüşmesini engellemek ve akîdenin değişmez kabulü olan imanı tasdikten ibaret gören teorik doğrulamanın da tek başına yeterli olmadığını göstermek durumundadır. Kelâmı da teorik esaslarla sınırlayıp, pratiği bütünüyle bunun dışında tutmak doğru olmaz. Çünkü akîde fikirden ibaret değil, bizzat hayatın bir metodudur. Eylem isteği, akleden kalbe ihtiyaç duyan meselelerden ayrı olarak düşünülemez. Böyle olmalı ki, iyilik iradesi kötülüğe; erdemlilik iradesi de çirkin bir eyleme dönüşmesin. Bir fikir, ancak pratik hayatın içinde somutlaştığı zaman değer kazanır. Bundan ötürü akîde sınırlı bir alana hasredilirse, bu, dinin anlam düzeninin, bütünlüğünün parçalanmasıyla sonuçlanır.<sup>12</sup>

8 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 545.

9 Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948, s. 71; Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi* (sad. H. R. Yananlı), İstanbul 1985, s. 203.

10 Chualier, J., *Sûfilik* (çev. A. Kotil), İstanbul 1993, s. 11.

11 Chittick, William C., *Sufizm*, London 2000, s. 23-24, 111.

12 Macit, Nadim, "Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Ana Noktaları", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II (ve Sempozyumu)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1998, s. 173.



Kelâm ilmi gibi tasavvuf da, her şeyden önce bilginin değeri açısından farklı yöntemsel özelliklere sahiptir. Tasavvufun, bir "kâl" olmaktan ziyade "hâl" olması, epistemolojiden çok ontolojiye odaklaştığını göstermektedir. Bu demektir ki, tasavvufi hareket, bilgi modundan ziyade, bir varlık modudur. Bir kelâmcı için onun epistemolojik ve ontolojik yaklaşımı rasyonel bir dünya görüşü veriyorsa, bir sûfi de ele aldığı konular ve kullandığı dil açısından ontolojik modları doğru olarak kabul edebilir.<sup>13</sup>

Öte yandan sûfilerin geliştirdikleri, sahip oldukları epistemoloji ve bu epistemolojinin sonucu olarak oluşan öznel bilgi, kelâmcıların sahip oldukları nesnel bilgiyi karşılayamayacağı sonucunu beraberinde getirmektedir. Öznel bilgi, kime ait olursa olsun, tarihsel ve kültürel olarak belirlenmiş bilgidir öteye geçemez. Kelâmcılar ise bilgi için delil toplamaya yönelir ve bir şeyi doğru olarak tasdik etmek ister. Dolayısıyla sistematik bilgi üreten akıl ile inanılması gereken şeyleri temellendirilir, kesinleştirilir. Kelâmcıların sistematik bilgi üreten akıldan kastettikleri şey ise; duyuları, zekâyı, vicdanı, düşünceyi, istidlâli ve insan için mümkün iç ve dış, nesnel ve öznel bütün bilgi edinme yollarını içine alır.<sup>14</sup> Burada akıl, eleştirel olarak formüle edilir ve onunla evrensel olarak iletilebilir kavramlar oluşturulur.

Buna göre konumuz olan dönemin kelâmcıların, inanç esaslarında kelâm ve tasavvufun kullandığı epistemolojik farklılığı ortaya koyma, öznel bilginin hatalarını sergileme ve nesnel bilginin zorunluluğunu belirlemek amacıyla yönelik bir gayret içinde oldukları söylenebilir. İlgili dönemde öznel bilgi anlayışı, nesnel bilgi anlayışı aleyhine genişlemiş, rasyonel aklın kullandığı bilgilerin yetersizliği vurgulanmıştır. Kelâm ilmi, aynı zamanda güdüler ve kişilik özelliklerinden kaynaklanan açıklamalara karşı ihtiyatlıdır. Oysa sûfinin bilgi kaynağının en önemlilerinden biri de ilham ve keşftir. İlham ve keşfin ise kaynağı belli olmadığı için genelde kaynak süjedir.<sup>15</sup> İlham, kişisel bir hazdır, hak olabildiği gibi bâtlı olma ihtimalinden de uzak değildir. Nitekim İbn Haldun (ö. 808/1405), "tasavvuf mensuplarının uluları, keşflere itibar etmezler, ansızın husule gelen bu keşfleri, mihnet ve sinama sayarak, bundan Allah'a sığınır."16 demektedir.

Sûfilere göre, kelâmcılar, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi kendisine ibadet edilen (mabûd) ile ibadet eden (âbid) arasındaki ilişki şeklinde tasavvur ettiklerinden mehtodlarında yanlış içerisindedirler. Diğer bir ifadeyle sûfiler, Allah ile yaratılmışları birbirinden ayırdıklarını iddia ettikleri kelâmcıları, ulûhiyyetin anlamı ve Allah-insan ilişkisi açısından da ciddi şekilde yanlış içerisindedirler. Buna karşılık sûfiler ise, Allah-insan arasındaki ilişkiyi seven (muhib) ile sevilen (mahbûb) arasındaki ilişki şeklinde anlamışlar ve ibadeti muhabbetin fer'i saymışlardır.<sup>17</sup>

Nitekim Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 298/899), bazı kelâmî konuları tartışan bir grubun yanından geçerken, onların kimler olduğunu sormuş, ona : "Bunlar, delillerle

13 Laouts, Henry, *İslâm'da Ayrıntılı Görüşler* (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli), İstanbul 1999, s. 133.

14 Hasan Hanefi, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlâki, Siyasî ve Tarihi Kökenleri Üzerine", çev. İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları* içinde, Ankara 2002, s. 238.

15 Kelâbâzî, s. 16. İlham hakkında geniş bilgi için bkz. Aslan, Abdülgaftar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara 2000, s. 73-82.

16 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 545.

17 Afif, s. 146.

Allah'ı noksanlıklardan ve yaratılmışlara ait sıfatlardan tenzih eden kimselerdir" şeklinde cevap verildiğinde, Cüneyd : "Ayıp ve kusurun bulunması mümkün olmayan Zât'tan ayıp ve kusuru nefy için uğraşmak bizzat ayıp ve kusurdur" diye karşılık vermiştir.<sup>18</sup> Bu da İzmirli'nin dediği gibi, mutasavvıfların mutlak ilâhî iradeye teslim olma yolunda, kelâmcıların ise mutlak akıl yürütme ve nesnel bilgi yolunda oldukları için, aralarında büyük bir farkın varlığını göstermektedir.<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere mutasavvıflar, inanç esasları konusunda cedel (diyalektik) metodunu kullanmayı tercih etmemekte; nazar ve istidlâl gibi akif yöntemlerle Tevhid'e ulaşmayı benimsememektedirler. Bu tutumları, onların, akâid açısından bağımsız bir fırka konumuna gelmelerini engellemiştir.<sup>20</sup>

Kelâmın yapı ve işlevsel açıdan tasavvufu diyalega girmesi için bir zorunluluk görülmemektedir. Zira kelâmda; yaratma, fiil, irade, cebr-ihityâr, hayır-şer, kazâ-kader, hidâyet-dalâlet, iyi-kötü, salah-aslah, istita'a, teklif, rızık, ecel gibi *efâl-i ibâd* (insanın fiilleri) başlığı altında ele alınan konular ve diğer kelâmî konularla ilgili sorular, ancak onun söylem dünyasına uygun bir biçimde cevaplandırılmalıdır. Bu nedenle kelâm, ne tasavvufun desteğine ne de eleştirisine ihtiyaç duyar. Bunun en iyi örneğini İbn Fûrek göstermiştir. Çünkü o tasavvufî konuları ele aldığı *el-İbâne* adlı eserinde, kelâmî konulardan irade, tevekkül gibi bazı kavramları izâh ederken kelâmî bir perspektifle ele almamaktadır.

Buna karşılık, İbn Fûrek ile çağdaş olan tasavvuf tarihi yazarı Kelâbâzî ise, Kur'-ân'ın mahlûk olmadığı, ru'yettullah, istita'a, keşb gibi Kelâm ilmine ait bu problemleri sûfilerin akâidi şeklinde açıklamaya çalışmaktadır.<sup>21</sup> Hatta sûfiler, cebr ve ihtiyâr anlayışının ortaya konulmasında Eş'arî kelâmcılarından daha açık anlatıma sahiptirler. Nitekim onlara göre, insanların bedenlerini yaratan Allah olduğu gibi onların bütün fiillerini de yaratan O'dur. Hayır olsun şer olsun insanların yaptıkları fiillerin tamamı Allah'ın kazâ ve kaderiyedir.<sup>22</sup> Dolayısıyla, Allah'tan başka fail olmadığından kulun iradesi yoktur, şeklindeki anlayışları, metotlarının ilk esasını teşkil etmektedir.<sup>23</sup>

Kelâmcılar tarafından ortaya konan açık ve katı sınırlamalar nedeniyle, sûfilerin sekr, cezbe, vecd gibi duygusal ve tasavvurî taşkınlığı disiplin edilmeye çalışılmıştır.<sup>24</sup> Gibb, bu hususu, "ilk dönem sûfî düşüncesinin fantezilerine dönüp bakıldığında ve sûfî hareketinin direkt olarak o düşünce evresinden gelişmiş olsa ne olabileceği tasavvur edildiğinde İslâm ve dünyanın Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye neler borçlu olduğu ölçülebilir"<sup>25</sup> şeklinde ifade etmektedir. Yani tasavvufun temel kaynaklarının ya-

18 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 540.

19 İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları* (haz. N.Ahmet Özalp), İstanbul 1997, s. 28.

20 Subhî, Ahmed Mahmud, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâm*, Kahire, ty.,s. 225; el-Mağzî, Ali Abdülfettâh, *el-Firaku'l-Kelâmiyyetu'l-İslâmiyye*, Kahire 1986, s. 123.

21 Kelâbâzî, s. 51 vd.; el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Akının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 2000, s.295-296.

22 Kelâbâzî, s. 73 vd.

23 Subhî, s. 222.

24 Bağdâdî, *Fark*, s. 234.

25 Gibb, Hamilton, A.R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (çev. Atilla Özkök), İstanbul 1991, s. 221.

zıldığı dönemde Sünnî dünyanın dışında ve içinde mevcut olan ve kopmak üzere bulunan bağları yeniden tesis etmek için kelâmcıların büyük gayreti görülmektedir.<sup>26</sup> Aynı iyi niyetin sûfiler tarafından gösterildiğini söylemek oldukça güçtür. Zira sûfiler, Mu'tezile'nin elinde gelişen ve inanç esasları alanında temel bir ilim olan kelâmî görmezlikten gelmişler ve din alanında tek otoritenin kendilerinin olduğu imajını vermeye çalışmışlardır.<sup>27</sup>

Allah ile insan arasında varlıksal benzerliğin olduğu iddiasından hareketle ontolojik statüler geliştirerek keyfi bir akîde oluşturan Müşebbihe ve Mücessime, Şîî ve İsmailî-Bâtınî ile Sünnî dünyada gelişen ve temel inanç esasları etrafında İslâmî olmayan görüşler beyan eden Kerramîler<sup>28</sup> gibi guruplar, tasavvufa yeni bakış açıları kazandırmaya yönelmişlerdir.

Buna paralel olarak dönemin kelâmcıları itikâdî konuların pratikteki vurgusuna matuf bir yenileşmeyi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Onlar kurumlaşmaya doğru giden tasavvufî akımların toplumu ne yöne doğru götüreceğinin ve doğuracağı yanlış sonuçların telafisinin mümkün olmayacağını doğru bir şekilde görmüşler ve buna uygun metodlar geliştirmeye çalışmışlardır. Bunun yanında bazı kelâmcıların tasavvufîla ilgilendiklerini görmekteyiz.

### Eş'arî Kelâmcıları ve Tasavvuf

Kelâmcılar, her dönemde olduğu gibi IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadarki dönemde de, Müslüman toplum içinde ve yöresinde ortaya çıkan fikir ve inançları yakından izlemişlerdir. Kelâm tarihine baktığımızda bazı Eş'arî

26 Goldziher, Ignaz, *el-Akîde ve's-Şerîa*, Bağdat 1959, s. 175.

27 Örneğin tespit edebildiğimiz kadarıyla, Kuşeyrî, Risâle'de, onbir yerde kelâm ilminde hocası İbn Fûrek'i sûfî seyhler arasında zikrederek onun bazı tasavvufî görüş ve açıklamalarını aktarır. Bunlardan yedi yerde isminin önüne "imâm" (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 101, 321, 369, 427, 533, 534, 537), üç yerde "üstad" (A.g.e., s. 101., 266, 281) ve bir yerde (A.g.e., s. 606) de doğrudan Ebû Bekr b. Fûrek şeklinde on bir yerde zikretmektedir. Bu arada, Kuşeyrî, Risâle'de zamanına kadar meşhûr seksen üç mutasavvıfın hâl tercümesini verdiği halde, bunlar arasında hocası İbn Fûrek'e yer vermemiştir.

28 Bu arada bir çok tarih ve tabakât kitaplarının bildirdiğine göre, Kerramîler Gazneli Sultan Mahmut'tan (388-421/998-1030) gördükleri iltifata başka düşüncelere sahip kimselerin ortaklığını kıskanıyorlardı. "Yavuz hırsız-ev sahibini bastırır" özdeyişinde olduğu gibi şöyle bir anekdot zikredilir: Bilime ve bilginlere düşkünlüğü ile bilinen Gazneli Sultan Mahmud, Ebû Bekir b. Fûrek'i Nişapur'a davet eder ve orada ona bir medrese bina eder. İbn Fûrek, Kerramîlerin başta uluhiyyet ve peygamberlikle ilgili görüşlerini her ortamda İslâmî esaslara aykırılıklarını vurguladı. Kerramîler bunun intikamını almak için, İbn Fûrek'in Peygamberin vefatıyla risâletin sona erdiğini ve bu gün Hz. Muhammed'in peygamber olmadığını kabul etmekte bulunduğunu söylemişler. Bunun üzerine Sultan Mahmud, İbn Fûrek'i huzura çağırıp olup biteni kendisinden dinler. Durumun Kerramîlerin iffirasından başka bir şey olmadığını öğrenen Sultan, İbn Fûrek'i tekrar eski görevine tayin eder (bkz. Mehmed Şerefeddin, "Kerramîler", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, Nisan 1929, sayı: 11, s. 6-7). İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328), kelâmî görüşlerinden dolayı Cebriyye'nin ileri gelenleri arasında zikrettiği Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) halefleri arasında İbn Fûrek, Fahreddin er-Râzî ve diğer Eş'arî ekolüne mensup bazı kelâmcıları sayması, Ali Sami en-Nesşâr tarafından "burada Eş'arîlere karşı, halef mezhebine karşı işlenmiş büyük bir yalan vardır. İbn Teymiyye'nin bu kör ve kindar düşmanlığı halef (Eş'ariyye) ekolünün hakikatini tam olarak anlamasına ve tasvip etmesine mani olmuştur" şeklinde bir karşılık görür (*Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, t.y., I. s. 365).

kelâmcılarının, dolaylı da olsa, tasavvufu ilgilendikleri görülmektedir. Bu nedenle, biz de burada Gazzalî'ye (ö. 505/1111) kadarki Eş'arî ekolüne mensup belli başlı kelâmcıların tasavvuf ile ilişkileri üzerinde kısaca durmaya çalışacağız.

Hasan Hanefî, "Tasavvufun Eş'arîlikle içiçe girmesi özellikle Gazzalî'den sonra Memlûklular ve Türklerin hakim olduğu dönemlerde olmuştur"<sup>29</sup> diyerek, Eş'arîlik-Tasavvuf ilişkisini ortaya koymaya çalışsa da, hakikatte bu diyalog Gazzalî öncesine dayanmaktadır. Zira tasavvuf tarihinde, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi kelâm ilminde Ehl-i Sünnet'in öncüleri sayılan sûfilerin, Tevhîd konusu etrafında yapılan tartışmalarda, daha sonra kelâmcılar tarafından geliştirilecek metodları kullandıkları ifade edilmektedir.<sup>30</sup>

Nitekim Muhâsibî'nin çağdaşı Abdülazîz b. Yahya el-Mekki (ö.?), Ehl-i Sünnet'in ilk kelâmcılarından olup zâhid ve âbid bir kişidir. Bu zat, kelâm ilmi ve zühhd ile ilgili bir çok eser telif etmiştir. Özellikle kelâm alanında, onunla Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) arasında geçen bir tartışmayı içeren *Kitâbu'l-Hayda* adındaki eseri kayda değerdir.<sup>31</sup>

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da, Eş'arîlikle tasavvufun diyalog ve uzlaşmasını, Eş'arî'ye (ö. 324/936) kadar dayandırmaktadır. İzmirli'ye göre "Eş'arî, kelâm ve esnâf-ı ulûmda mahir ve mütebahhir olduğu gibi tasavvufta da mahir ve mütebahhir idi."<sup>32</sup> İzmirli'nin bu görüşünü destekleyen bir kaynağa rastlanmamakla beraber, bazı tabakat kitaplarında Eş'arî'nin zühhd ve verasıyla ilgili rivâyetler yer almaktadır. Onun zühhdüyle ilgili açtığı bir başlıkta İbn Asâkir (ö. 571/1175) şöyle bir nakilde bulunur: "Fakîh İmrân Musa b. Ahmed'in bildirdiğine göre onun babası senelerce Basra'da ve daha sonra Bağdat'ta Eş'arî'nin hizmetinde bulunmuştur. Babası, 'O'ndan (Eş'arî) daha büyük vera sahibi kimseyi görmedim" demiştir.<sup>33</sup>

İbn Asâkir aynı eserinde, Eş'arî'nin hizmetçisi Ebu'l-Huseyn Bindârî (Bundâr, Bendâr) b. el-Hüseyn eş-Şîrâzî'nin (ö. 353/964) sûfliği hakkında başlık açmıştır.<sup>34</sup> Ancak Bindârî'nin Bağdad'ta, ahlâkî ciddiyet ve ictimaî canlılık tutumunu benimseydiği Şibli'nin (ö. 334/945) yolunu tercih ettiği belirtilmektedir.<sup>35</sup>

İbn Asâkir'in İbn Fûrek'ten yaptığı bir rivâyete göre de, onun Eş'arî'den ders alan Ebû Sehl es-Sa'lûkî en-Neysabûrî (ö. 367/977) için: "O, fakih, edip, şair, mütekellim, müfessir, sûfi ve kâtip idi"<sup>36</sup> demiştir. Aynı yerde Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) bir mütekellim ve sûfi olduğu zikredilmektedir. Öte yandan Eş'arî'nin talebeleri arasında yer alan Ebû Zeyd Mervezî'nin (ö. 371/981) de zühhd ve verasıyla ün yaptığı kaydedilmektedir.<sup>37</sup>

29 Hasan Hanefî, *İslâmî Araştırmalar* (çev. İbrahim Aydın-Ali Durusoy), İstanbul 1994, s. 33.

30 Ebû Reyân, Muhammed Ali, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Beyrut, ty., s. 197.

31 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1994, s. 230.

32 İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (sad. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 69.

33 İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsim Ali b. Hasan, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fîmâ Nûsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1979, s. 141.

34 İbn Asâkir, s. 179.

35 Laoust, s.193.

36 İbn Asâkir, s. 185.

37 İbn Asâkir, s. 179.

Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek ve Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Eş'arî'nin talebelerinden Ebu'l-Hasan el-Bâhilî el-Basrî'den (ö. 373/983) ders almışlardır. Bu arada Bâkılânî, hocası Bâhilî'den bahsederken onun için, ehlü'l-ilm ve't-tasavvuf (ilim ve tasavvuf ehli) şeklinde bir ifade kullandığı da bildirilmektedir.<sup>38</sup>

Kelâmcıların çoğunluğunun, Hallâc'ın (ö.309/921) Hulûliyye'ye mensup biri olduğu hususunda birleşmelerine rağmen,<sup>39</sup> Bâkılânî (ö. 403/1013), onu, sihirli formüller ve olağanüstü şeyler yapanlar sınıfına dahil etmiştir. Bâkılânî, Mu'tezile'nin kendi prensiplerine dayanarak nübüvvetin ispatı için ileri sürdükleri delillerin yetersizliğini gösterirken, Hallâc'ın ileri sürdüğü görüşleri ve yaptığı işleri anlatmaktadır.<sup>40</sup> Bu da gösteriyor ki, sûfilerin görüşleri, kelâmcılar tarafından daima gözlemlenmiş ve insan-Allah ilişkisinde naslara aykırı olabilecek iddialar reddedilmeye çalışılmıştır.

Kısaca Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî, Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Ebû Tayyib et-Taberî (ö.450/1058), İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Hamid el-Gazzalî (ö. 505/1111), Gazzalî'nin öğrencisi İbn Tûmert el-Mağribî (ö. 524/1129) ve Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153) gibi Eş'arî ekolüne mensup kelâmcıların takva ve verâ sahibi kimseler oldukları belirtilmiş ve bazıları da açıkça mutasavvif şeklinde nitelendirilmiştir.<sup>41</sup>

Buna rağmen, zâhid ve verâ sahibi Eş'arî kelâmcıları, kelâmı tasavvufa indirge-medikleri gibi, tasavvufu da kelâmî bir kalıpla inşa etmek yoluna gitmemişlerdir. Onlar, daha çok sûfilerin ne dediklerine, ne demek istediklerine bakarak doğru veya yanlışlığını delillendirmeye çalışmışlardır.<sup>42</sup> Bu da, o dönemin kelâmcılarının, sadece kelâm ilmi sahasında öncülük yapmadıklarını, İslâm dinini ve Müslümanları ilgilendiren, çevre şartlarından dolayı onları kuşatan diğer alanlardaki problemleri de ele aldıklarını göstermektedir.

V/XI. yüzyılın başlarına kadar kelâm kaynaklarında, sûfiler, belli prensipleri geliştiren bir fırka olarak kabul edilmemiştir. Çünkü itikadî açıdan her bir sûfî bağımsız davranmıştır. Onlar tarafından yazılan eserlere bakıldığında ise sûfiler tarafından kullanılan istilâhlar, onların hayat hikâyeleri, mücâhedeleri gibi konulardan bahsedildiği görülecektir.<sup>43</sup> Nitekim Eş'arî, bunlar arasında sûfilerden saydığı bir grup nüssâk'ın<sup>44</sup> da bulunduğunu söylemekle birlikte, onları müstakil bir fırka olarak ele almaktadır. Bilakis Eş'arî'ye göre, bu grup Allah'ın cisimlere hulûlünü câiz gördükleri gibi, ibaha (herşeyi helâl kılmak) anlayışına da sahiptirler.<sup>45</sup>

38 İbn Asâkir, s. 178.

39 Bağdâdî, *Fark*, s. 234.

40 el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdî, *Kitâbu't-Temhid* (nşr. Ricard J. Mc Cart-y S.J.), Beyrut 1957, s. 134.

41 Ebû Reyân, s. 207.

42 İbn Fûrek, Ebû Bekr, *Kitâbu'l-İbâne an Turuki's-Sâdikîn ve'l-Kesfan Menâhici's-Sâlikîn ve Tevfiri ilâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemin*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazne, nr. 308, vr.1b.

43 Subhî, s. 220.

44 Nüssâk, nâsik'ın çoğulu olarak ibadet eden, boyun eüen, kul köle olan anlamında sûfilere verilen isimlerden biridir (bkz. Kara, s. 44).

45 el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Wiesbaden 1980, s. 288-289-, 439-440.

Sünnî dünyada bazı mutedil sûfi grupların bağımsız bir fırka olarak telakkî edilmeleri IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadarki dönemden çok sonradır. Bu dönemde kelâmcılar tarafından, kelâmî konularının işlendiği eserlerinin varlığı yanında, onlar tarafından yazılmış milel ve nihâl türünden eserler de mevcuttur. Eş'arî' de görüldüğü üzere kelâmcılar, sûfleri, ikinci türden yazdıkları eserlerinde onları bağımsız bir fırka olarak değerlendirmişlerdir.

Bağdâdî (ö. 429/1038), Ehl-i-Sünnet'e mensup fırkaları sayarken ilk defa müstakil bir grup, olarak mutasavvıfları zikretmektedir.<sup>46</sup>

İsferâyîni (ö. 471/1078) de, Bağdâdî gibi, sûfleri Ehl-i Sünnet fırkaları içerisinde altıncı grup olarak kabul etmektedir.<sup>47</sup>

Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209) ise, birçok milel ve nihâl kitaplarında sûflilerin bir fırka olarak ele alınmamasının bir hata olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, sûfiye bağımsız bir fırkadır ve kendi içlerinde gruplara ayrılmaktadır.<sup>48</sup>

Görüldüğü üzere, IV/X. yüzyılın ikinci yarısında sûfî hareketin ruhanî canlılığı inkâr edilemez bir gerçektir. Sonunda Müslüman toplum içindeki politik, sosyal ekonomik ve sosyo-kültürel gibi çevre şartları sebebiyle hem Eş'arî ekolü öncülerinin hem de Eş'arî kelâmcılarından bazılarının sûfilik ile ilgilendikleri görülmektedir. Ancak onlar, tasavvufu, kelâmın içine entegre etmeye çalışmamışlardır,

İbn Fûrek'ten yaklaşık yüzyıl sonra gelen Gazzalî, yukarıda söylenenlere rağmen, dinin zâhir ve bâtını arasında bir uyumun olduğunu ve birbirlerini tamamladığını göstermeye çalışmıştır. Onun bu tutumu, sadece kelâm ilmi ve tasavvuf arasında var olduğu kabul edilen ilişkiyi ustalıkla ortaya koymuş olması açısından önemlidir. Çünkü, özünde doğrulanması mümkün olmayan kişisel ruhî tecrübeyi önemsemelerinden dolayı sûflerin, çoğunlukla entelektüel çabalarını rasyonel olmayan görüşlere yönlendirdiklerini Gazzalî'nin bildiğine inanıyoruz. Yoksa onun yaptığı keşfedilmemiş yeni bir hedef değildi. Ancak o, kelâmın ortaya koyduğu rasyonel bilgi ile tasavvufî bilgi kaynağı arasında görülen ikilemin çözümünü, aslında şahsî bir tercihten dolayı, öncelikle tasavvufun lehine olacak şekilde yeni hedefler olarak sunar. Oysa Gazzalî'nin yaptığı, Muhâsibî ve İbn Fûrek gibi kişilerce daha önceden denenmişti. Fakat bu uzlaşma başarısının Gazzalî'ye ait olduğunu söylemek mübalağa sayılmaz.

İç ve dış tehditlere karşı mümkün olan en geniş biçimiyle müslümanların birliğini sağlamak, onları ortak bir kültürel ve kelâmî sisteme dahil etmek, bozulan politik birliği yeniden oluşturmak çabasında olan Eş'arî kelâmcıları, Gazzalî'ye kadarki temsilcilerinden özellikle Bâkîllânî, İbn Fûrek ve Cüveynî'nin gayretleri sonucunda değişik kitlelere ve geleneklere ait insanlar arasında geniş bir etkileşim sahası meydana getirmiştir. Bu kelâmcılar, -Gazzalî hariç- tasavvufu İslâm düşüncesinin vazgeçilmez bir parçası olarak değerlendirmemişlerdir. Onların tasavvuf karşısında geliştirdikleri tavır, onun bir düşünce doktrini olmaktan ziyade belli bir dünya görüşü telkin eden manevî ve ruhî bir disiplin olmasına yöneliktir.<sup>49</sup> Bunun sonucunda bir çok âlim,

46 el-Bağdâdî, *Usûlî'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 315-316; a. mlf, *Fark* s. 278.

47 el-İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Beyrut 1983, s. 192.

48 Bkz. er-Râzî, Fahrüddin, *İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire 1978, s. 115-117.

49 Mutasavvıfların eserlerinde "Tasavvuf doktrini" denilebilecek bir şeyi aramanın ya da aramaya kalkışmanın yanlışlığı vurgulanmaktadır (Algar, Hamid, "İslâm Tasavvufu ve Tarikatlar", *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı-2*, İstanbul, 25-27, Nisan 1997, s. 173).

şahsiyetlerini geliştirmek ve dindarlığını uygulamalı bir hale getirmek için tasavvufa yönelmiş olabilir.<sup>50</sup> Ancak, onlar, tasavvufu fikrî veya akademik ders programının dışında mütalaa etmişlerdir.<sup>51</sup>

Son olarak, Eş'arî kelâmcılarının bireysel yaşantılarında vera sahibi olmalarına bakılarak haklarında, "Eş'arîliğin, başlangıçta, ekseriya tasavvuf ve hatta bazen de bâtnî anlayışı benimseyen sûfilik ile sıkı işbirliği sayesinde geliştiği"<sup>52</sup> şeklinde iddiada bulunmak, tarihi gerçeği çarpıtmaktan ve Eş'arîliğe olan yabancılıktan başka bir şey değildir.

### İbn Fûrek ve el-İbâne

IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadarki süre içerisinde Sünnî dünyada gelişen tasavvufî hareketler, Ehl-i Sünnet kelâmı açısından büyük problem teşkil etse de, dönemin bazı Eş'arî kelâmcıları tarafından müsamaha gördüğü bir gerçektir. Bunların başında Ebû Bekir b. Fûrek (330-406/941-1015) gelmektedir. Nitekim o, tasavvufa dair "*Kitâbu'l-İbâne an Turu?kı'l-Kâsîdîn ve'l-Keşf an Menâhici's-Sâlikîn ve't-Teveffur ilâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemîn*" adlı bir eser yazmıştır.

İbn Fûrek, Eş'arî ekolü içerisinde kelâm ilmini kendi maksadını gerçekleştiren bir ilim olarak görmüş olmasına rağmen, kaynaklarda onun kelâm, fıkıh, usûlu fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, tabakât, edebiyat ve nahiv sahaslarında eserler verdiği belirtilmektedir.<sup>53</sup> Yine onun âbid, zâhid, sâlih, verâda ileri dereceye ulaşmış bir sûfî olduğu zikredilmektedir.<sup>54</sup> Onun tasavvufu ilgilienmesinde Bindâr b. Hüseyin (ö. 353/964), İbn Hafif eş-Şirâzî (ö. 371/981) ve Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983) gibi

50 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık* (çev. Aparslan Açıkgenç-M.Hayri Kurbaşoğlu), Ankara 1990, s. 277-278.

51 Fazlur Rahman, *Çağdaşlık*, s. 283.

52 Laoust, s.193. Ayrıca Laoust, Kuşeyrî'yi anlattığı bölümde de yine Eş'arî ekolüne karşı anlaşıl-maz şöyle bir cümle daha kullanır. Ona göre, Kuşeyrî, "438/1046 senesinde yazdığı *Risâle*'sinde, Melâmetiyye'nin ekzantrikleriyle bozulmuş olan tasavvufun gerçekte Eş'arîliğe muvafık olduğunu gösterir" (s. 196).

53 İbn Fûrek'in biyografisi için bkz. İbn Asâkir, s. 232; İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-Ayân*, Beyrut 1978, IV, 272-273; el-Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Esad el-Yemenî, *Mirâtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*, Kahire, ty., III, 17-18; es-Sübkî, Taceddîn, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1966, IV, 127-135; el-İsnevî, Cemâluddîn Abdrahîm, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Beyrut 1996, s. 315-316; İbn Şuhbe, Takyuddîn el-Kâdî ed-Dimeşkî, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, Kahire, ty., I, 166-167; İbn Tağrîberdî, Cemâluddîn, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire 1963, III, 240; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *Târîhu'l-Hulefâ* (thk. M.M. Abdülhamid), b.y., ty., s. 419; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul 1941, s.200; İsmail Paşa, *hediyetü'l-Arifîn*, İstanbul 1955, II, 60; a.mlf. *Min Kitâbi İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl ala Keşfi'z-Zunûn*, İstanbul 1947, I, 475, II, 489; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh, *Şezeretü'z-Zehab*, Beyrut, t.y., III, 181-182; İbnu'l-Gazî, Şemsüddîn Ebi'l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahman, *Divânü'l-İslâm*, Beyrut 1990, III, 443-444; es-Safadî, Selâhuddîn Halîl, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden 1974, II, 344; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mucemu'l-Müellifîn*, Beyrut, t.y., IX, 208; ez-Zehabi, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1990, XVII, 214-216; ez-Zirikî, Hayruddîn, *el-Alâm*, Beyrut 1995, 83; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1952, I, 221-222, II, 230-231; Yavuz, Yusuf Şevki, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*; (Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek ve Kâdî Beyzâvî), İstanbul 1989, s. 73-120.

54 Bkz. 56. nolu dipnottaki eserler ve gösterilen yerler.

süffilerle görüşmesinin etkili olduğu belirtilmektedir.<sup>55</sup> Ayrıca onun tasavvufu ilgilendiren dönemin ilmi anlayışına paralel bir gelişme olarak da değerlendirilebilir.

İbn Fûrek'in, İslâm inanç esaslarına aykırı, salt bir polemik faaliyet olarak görmemizi gerektirecek ve Sünnî dünyada ortaya çıkan bazı tasavvufî cereyanlara karşı, kendi varlığının bilincine varmış, yaşadığı günün problemlerini özümsemiş, problem bilinci olan, ötekileşmiş olanların yanlışlarını ispat etmeye yönelik olarak *el-İbâne*'yi yazdığı söylenebilir.

İbn Fûrek bu eseriyle, akîdeyi ilgilendiren meselelere tasavvufî bakış açısıyla savunma anlayışı geliştirme amacıyla olmadığı gibi, tasavvufa Eş'arî ekolü içerisinde meşru bir zemin hazırlama çabasında da değildir. İbn Fûrek, sadece tasavvufun formel yapısından söz etmektedir. Yoksa zâhirden bâtına nasıl geçileceği üzerinde durmamıştır. Bu gerçeği doğrulayan en önemli delillerden birisi de onun ilhamı, bilgi kaynaklarından saymamış olmasıdır.<sup>56</sup>

Bir kelâmcı olarak İbn Fûrek, sahip olduğu değerlerin en kıymetlisini oluşturan bilginin kaynaklarını duyulâr, doğru haber, akıl ve nazar şeklinde üç noktada toplar.<sup>57</sup> Ona göre, insan, kalbine doğan şüphe, vesvese ve tüm olumsuz duygulardan akıl ile kurtulur. Zira akıl, hakkı batıldan ayıran tek vasıtaadır.<sup>58</sup>

Kelâbâzî, süffilerin akîdesinin Ehl-i Sünnet akîdesi ile aynı olduğunu açıklamaya yönelirken,<sup>59</sup> İbn Fûrek, böyle bir gayret içinde olmamıştır. O, kelâmcılar tarafından kullanılmayan süfi istilâhlarının İslâm inanç esaslarına aykırılık teşkil etmemesi yönünde bir değerlendirmede bulunmuş ve Eş'arîlerin tasavvufu ilgilendirmelerini gözden geçirmesine zemin hazırlamıştır.

Bu bağlamda İbn Fûrek'in tasavvufî istilâhlara dair görüşlerini ihtiva eden *el-İbâne* adlı eserini yakından tanımak gerekmektedir. Biz de bu eseri kısaca tanıtmak istiyoruz:

Sünnî dünyada bugüne kadar yazılan tasavvuf tarihi kaynaklarında *el-İbâne*'nin adı ve muhtevasından hiç bahsedilmemektedir. Bilinen tek nüshası ise Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir.<sup>60</sup>

55 Yavuz, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s.81.

56 Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s.31; Guin, W. V.-Ullian, J. S., *Bilgi Ağı* (çev. A. Hadi Adanalı), Ankara 2001, s. 21. Kelâmcılar yalnız peygamberin ilhamını kabul etmişlerdir. Bu arada Kitap ve Sünnet'e aykırı olmayan, kişisel bir takım haz olan ilhamı -Gazzalî gibi- bir bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin yanında, onu mûsamaha ile karşılayan Kiyâl-Harrâsî (ö. 504/1110), Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (631/1233) gibi müteahhirin dönem Eş'arî kelâmcıları da bulunmaktadır (Geniş bilgi için bkz. Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, s. 73-82).

57 İbn Fûrek'in bilgi ve diğer bazı görüşleri için bkz. Yavuz, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s. 93-120.

58 İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 28a. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı*'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, Beyrut 1987, s. 31-33. Kelâmcılar haberi objektif bilgi kaynağı olarak kabul etmede şüphe etmemişlerdir. Diğer bir ifadeyle, haberin kaynağının otoritesini termine ve onu bir ölçüt haline getirmeye en az sağlam duyularla sistematik bilgi üreten aklın ilkeleriyle elde edilen bilgi kadar önem vermişlerdir (bkz. Bâkîllânî, s.11; Bağdâdî, *Usûl*, s. 22-23; Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm-Hadis İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II (ve Sempozyumu)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1998, s. 73 vd.; Aslan, Abdülğaffar, "Eş'arî Kelâm Ekolünde Bilginin Kaynağı Olarak Haber", *Tabula-Rasa: Felsefe-Teoloji*, sayı: 1, Isparta 2001, s. 65-79).

59 Kelâbâzî, s. 16.

60 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Hazne, nr. 308)de bulunan bu eser, küçük boy kırk varak-



İbn Fûrek'in yaşadığı dönemde, Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaşmalar, sapmalar ve bunlar üzerinde yapılan öznel yorumlardan dolayı, tasavvuf alanında Serrâc, Kelâbâzi, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi eser bırakanlar tarafından bile tasavvufî hayat tenkide tâbî tutulurken, İbn Fûrek, *el-İbâne*'de Sünnî tasavvufa dair herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır.

İbn Fûrek, *el-İbâne*'de, gerek Sünnî dünyada gerekse Sünnîliğin dışında kalan grupların görüşlerinden ve mensuplarından isim olarak bile bahsetmemektedir. Ayrıca hulûl, ittihad, ibâhilik gibi gayr-i İslâmî görüşlere de yer verilmemektedir.

Orijinal bir eser olarak ele alınması gereken *el-İbâne*, Sünnî tasavvuf tarihinin klasiklerinden sayılmalıdır. İbn Fûrek, *İbâne*'de sûflerin kullandıkları kavramları, ortaya koydukları fikir ve düşünceleri ve ruhî tecrübî hikâyeleri gibi konular üzerinde durmuştur.<sup>61</sup>

İbn Fûrek, mukaddimede eseri yazmak için yeterli bilgiye sahip olduğunu vurgulayarak, tasavvuf yolunun esaslarını, sûflere ait söz, muamale ve onların amaçlarına tenbihte bulunmak üzere bu alanda bir eser yazdığından dolayı Allah'a hamd etmektedir. O, burada sûflerin yolundan söz ederken, onu bağımsız bir *ilim* olarak kabul ettiği görülmektedir.<sup>62</sup>

*el-İbâne*'de; mukaddimeden hemen sonra kitapta yer alan kavramlar alt alta sıralanarak, yani bir çeşit *plân* oluşturularak okuyucuya kitabın içeriği ile ilgili bir kolaylık sağlanmaya çalışılmıştır. Daha sonra zikredilen bu temel kavramların açıklanmasına geçilmiştir.

İbn Fûrek, sistematik olduğunu söylediği<sup>63</sup> bu eserinde; tevbe, inâbe, zühhd, verâ, sıdk, sabır, hamd, şükür, dünya, zenginlik, fakirlik, ihlâs, riyâ, şirk, marifet, tevhîd, ibadet, tevekkül gibi yüzden fazla tasavvufî kavramı ele almaktadır. Klasik tasavvuf kaynakları gibi tevbe ile başlayıp, dua ile biten *el-İbâne*'de, kendi içinde mantıkî bir bütünlük oluştursa da, tasavvufun temel kavramları ve problemleriyle ilgili kavramların ele alınışında sistematik bir düzen gözetildiği söylenemez. Ancak işlediği kavramın kendi içinde anlaşılır olmasına dikkat etmektedir. Hatta, bazılarının etimolojik ve semantik tahlilini yapmaktadır.<sup>64</sup>

O, *el-İbâne*'de ele aldığı konuları yaklaşık yüz üç âyet ve çoğu *Kütüb-i Sitte*'den olmak üzere elli sekiz hadis ile açıklamaktadır. Fakat naklettiği bazı hadisler, muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. Bu hadislerin çoğunun zayıf, mevzû olmaları da kuvvetle muhtemeldir. Bu arada onun, sûflerin literatüründeki bütün naslara, özellikle hadîslere temas ettiği söylenemez. Örneğin hadis ilmine dair önemli bir eseri de olan İbn Fûrek,<sup>65</sup> ilk konularda, yani tevbe, inâbe ve zühhd ile ilgili hiç hadis nak-

tır. İbn Fûrek'in bu eseri, Ahmet Yıldırım ile birlikte tarafımızdan tahkik edilmiş olup, neşre hazırlanmıştır. Yakında Türkçe çevirisiyle birlikte yayınlanacaktır.

61 İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 40a.

62 İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 1a. İbn Fûrek, sûflerin yolundan söz ederken *fi haze'l-ilm* (bu ilimde) şeklinde bir ifade kullanmaktadır.

63 İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 1a-1b.

64 Örneğin 21. bölümde *Allah sevgisi* işlenirken, *hubb* (sevgi) kelimesinin semantik tahlilini yapmaktadır (bkz. İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 14a-14b).

65 İbn Fûrek'in hadis ilmi alanında yazmış olduğu *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânüh* adlı eserinin bir kaç tahkikli neşri yapılmıştır. Musa Muhammed Ali'nin tahkikli neşri diğerlerine göre daha metodiktir (Beyrut 1985).

letmemektedir. Onun buradaki yaklaşımı, bu kavramlarla ilgili açıklamaları hadisler üzerine kurma amacına yönelik değildir. O, daha çok sūfilerin nasrlara aykırı olmaları ve tasavvufun mahiyetini ortaya koyan sözlerini esas almaktadır.

İbn Fûrek, *el-İbâne*'de dönemin ilmî geleneğinin bir sonucu olarak yararlandığı eserlerin ismini zikretmez. Fakat eserin genelinde yaklaşık kırk iki kişiden yaptığı nakilleri yerine göre âyet ve hadislerle destekleyerek açıklamaya çalışmaktadır. Onun en çok referans gösterdiği kimseleri şu şekilde sıralayabiliriz: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd el-Bağdâdî, Şiblî, Zünnûn el-Mısrî, Hasan el-Basrî, Yahya b. Muâz, Ebu'l-Hüseyn Nûrî. Bunlar içerisinde Muhâsibî, bazen uzun alıntılar olmak üzere yaklaşık altmış yerde kaynak gösterilmesi açısından özel bir konuma sahiptir.

O, *el-İbâne*'de sūfilerin kullandıkları terimleri, inanç esaslarına ters düşmeyecek şekilde yorumlamakta, açıkladığı bazı kavramlarla da kendinden önce ve sonra tasavvuf tarihi ile ilgili eser veren yazarlardan ayrılmaktadır. Nitekim kendisinden önce Kelâbâzî, Serrâc, kendisinden sonra Kuşeyrî ve Hucvirî gibi tasavvuf tarihi ve tasavvuf felsefesi alanında eser bırakanların eserlerine bakıldığında, akıl, aklın mânâsı ve aklının nitelikleri (bâbü'l-kelâm fi'l-akl ve mânâhu ve sıfâtî'l-âkil) şeklinde bir başlıkla karşılaşılmaz. İbn Fûrek ise, 41. bölümde akli bağımsız bir başlık altında ele almaktadır. İbn Fûrek, burada akıl, akletme, aklın kısımları, aklın elde edilmesi (kişinin kazanımı mı, yoksa ilâhî vergi mi) gibi aklın mahiyeti hakkında seçkin İslâm bilginlerinden yaptığı nakillerle konuyu açıklamaktadır.

14 ve 15. bölümlerde marifet, ilim ve marifet arasındaki fark<sup>66</sup> konularından sonra 16. bölümde Tevhîd<sup>67</sup> bahsi anlatılmıştır. Burada kelâmcıların Tevhîd anlayışıyla sūfilerin Tevhîd ile ilgili söyledikleri sözleri arasında bir ayırımın olmadığına dair hidâyet ve dalâlet konusu örnek olarak seçilmiştir. Buna göre, gerek kelâmcıların ve gerekse sūfilerin kabul ettikleri husus şudur: Bütün hayır ve şerr, fayda ve zarar ancak Allah'tandır.

İbn Fûrek'ten önce tasavvuf tarihi alanında yazılan *Ta'arruf ve Luma*'da fütüvvet konusu işlenmediği halde, *el-İbâne*'de 43. bölümde fütüvvet bahsi geniş olarak ele alınmaktadır.

İbn Fûrek'in, *el-İbâne*'de tasavvufun bir hâl (yaşama) olduğu bilinci ile davranmış olduğu görülmektedir. O, burada sadece sūfilerin kullandıkları kavramlar, ortaya koydukları fikir ve düşünceler ve ruhî tecrübî hikâyeler üzerinde durmuştur. Bu da, onun tasavvuf karşısındaki ilgisinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

## Sonuç

İslâm düşünce tarihine baktığımızda tasavvufu, II/VIII. ve V/XI. yüzyıllarda Sünnî dünyada ortaya çıkan bir dindarlık hareketinin adı olarak da tanımlamak mümkündür. IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren V/XI. yüzyılın başlarına kadar telif edilmiş tasavvuf düşüncesini konu edinen temel kaynaklara baktığımızda ise Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, ru'yetullah, istita'a; kesb gibi Kelâm ilmine ait pek çok meselenin,

66 Bkz. İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 9b-10a.

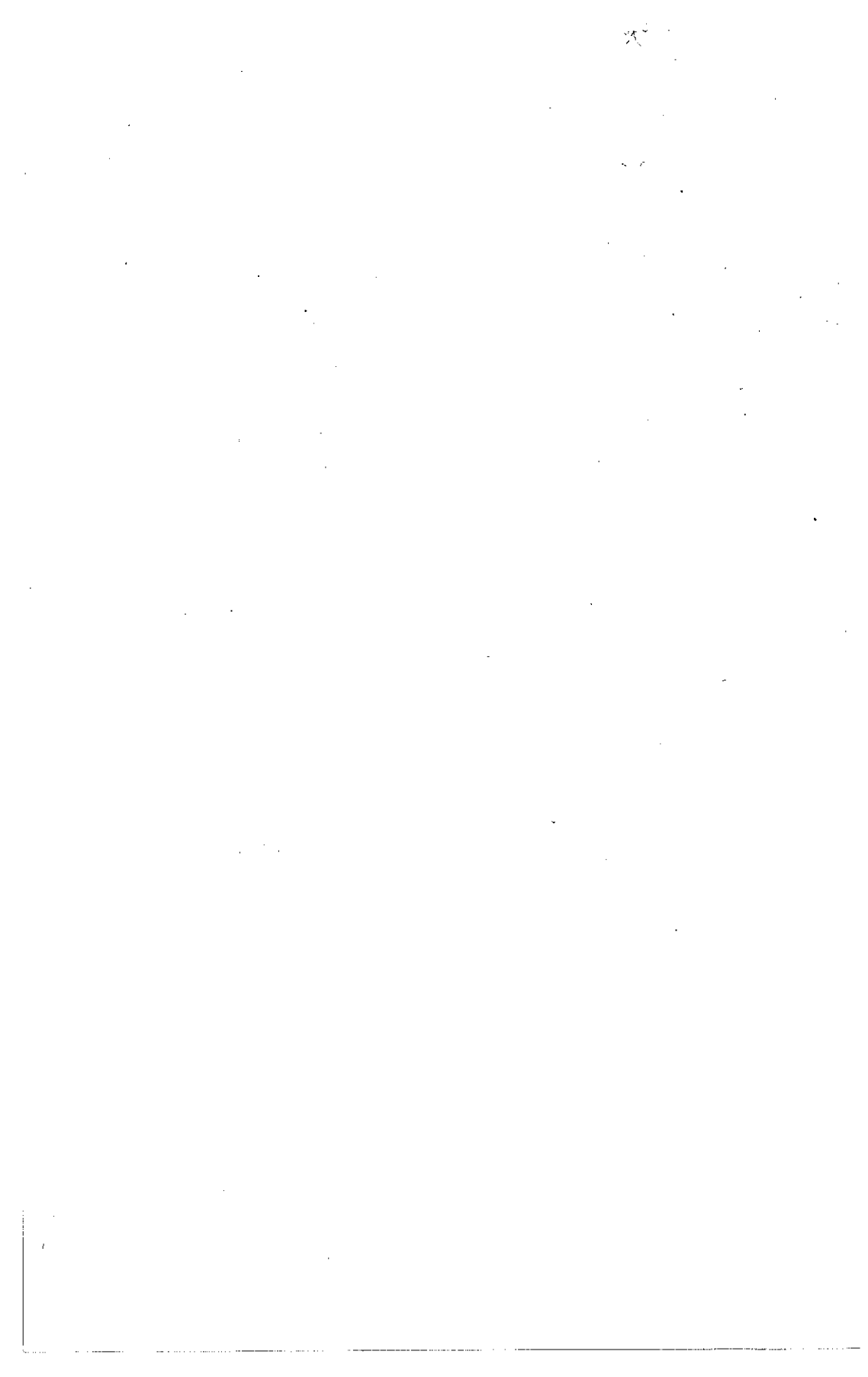
67 Bkz. İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 11b-12a.

sûfiler tarafından açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Ancak gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik açıdan kelâm, tasavvufî anlayıştan ayrılmaktadır.

IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı Eş'arî kelâmcıların, sosyal ve dinî dalgalanmaların etkisinde kalan müslüman halkı, sistemli, temelli bir bütünlük arz ettiğine inandıkları kelâmın etrafında buluşturmak arzusuyla tasavvufu dışarıdan kuşatmaya çalışarak onun yapısıyla ilgilendikleri görülmektedir. Ayrıca onlar, tasavvufî anlayışların geliştirdiği ıstılahların İslâmî akîdeye aykırılık gösterecek yaklaşımlardan uzaklaştırılmasını sağlamaya çalışmışlardır. Söz konusu dönemin kelâmcıları, buldukları İslâm coğrafyasının kültürel değerlerinden ve dolayısıyla mevcut tasavvufî anlayışlardan etkilenmediklerini söylemek kolay olmamaktadır.

Dönemin ileri gelen Eş'arî kelâmcılarından biri olan İbn Fûrek ise, "*Kitâbu'l-İbâne an Turu?kı'l-Kâsîdîn ve'l-Keşf an Menâhici's-Sâlikîn ve't-Teveffur ilâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemîn*" isimli eseriyle İslâm'ın erken döneminden beri devam edip gelen teorik ile pratik arasındaki kopukluğu giderme çalışmıştır. İbn Fûrek bu eseriyle, akîdeyi ilgilendiren meselelere tasavvufî bakış açısıyla savunma anlayışı geliştirme amaçında değildir. O, tasavvufî anlayışa Eş'arî ekolü içerisinde meşru bir zemin hazırlama çabasında da değildir. Onun, bu eseri yazmakla Müslüman toplumda, İslâm inaç esaslarına, dinin aslına aykırı düşebilecek her türlü görüşü reddetmeyi amaçladığı söylenebilir.

Sonuç olarak İbn Fûrek, güdülere ve kişilik özelliklerden kaynaklanan, farklı kalıp ve biçimlere bürünen irrasyonel açıklamalara karşı ihtiyatlıdır. Öyleyse delilden yoksun, öznel iç deneyimler, nesnel ve bir çok delille desteklenebilir bilginin yerine geçmemelidir.



# Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler

-Hadisler Bağlamında Bir Örnek-

**Kadri YILDIRIM\***

## ABSTRACT

*The classical Arabic language has three important sources: Poem, Qor'an and Hadith. Some words in these sources are stem from foreign languages called "muarreb" or "dahil" by linguistics. To know these words is very important to understand the history of Arabic language and relationships between Arabs and the other nations. In This article we want to pount out the foreign words in hadith literaturu.*

**Keyword:** *The classical Arabic language, dahil, muarreb, Qoran, Hadith.*

## 1. GİRİŞ

Her dilin sözcüğüne oluşturulan sözcükler yerli ve yabancı olmak üzere ikiye ayrılır. Bir dilin kendisine ait olan, kökeni o dilde bulunan, başka bir dilden alınmayan sözcükler yerli; tersi olanlar da yabancı olarak kabul edilir. Yabancı sözcükler, Arap dilcileri tarafından *dahil* veya *muarreb* olarak adlandırılır. Sîni'ye göre "dahil" in kapsamına değişikliğe uğrayan ve uğramayan bütün yabancı sözcükler girerken; "muarreb" in kapsamına daha ziyâde harf veya hareke açısından değiştirilerek Arap-çalaştırılan yabancı sözcükler girmektedir.<sup>1</sup>

Klasik Arap dilini günümüze ulaştıran üç önemli kaynak vardır. Bunlar eski Arap şiiri, Kur'ân ve hadislerdir. Araplarla Arap olmayan kavimler arasında kurulan ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel, dinsel vb. ilişkiler sonucunda bu her üç kaynağa da yabancı sözcükler girmiştir. Bu sözcüklerin bilinmesi ve çözümlenmesi hem dönemlere göre Arap dilinin tarihine; hem de Arapların komşu kavimlerle kurmuş oldukları ilişki biçimlerine ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Bu öneme binaen hazırladığımız bu makale iki temel bölümden oluşmaktadır. Birincisi, Arap dilinin sözcük aldığı başlıca diller ve bunda rol oynayan faktörler; ikincisi ise klasik Arap dilinin önemli bir kaynağı olması bağlamında hadislerde geçen yabancı sözcükler ve kökenleri.

Hız. Peygamber'in hadislerinde geçen bir kısım yabancı sözcükler aynı zamanda bazı câhiliye şiirlerinde de geçmektedir. Dil tarihi açısından doğal olarak bunların

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı ABD Öğretim Üyesi. E-Mail: kyildirim21@yahoo.com

1 Bk. Muhammed el-Emin el-Muhibbî, *Kasdu's-sebil fima fi'l-luğati'l-Arabiyye mine'd-dahil*, nşr.: Osmân Mahmûd es-Sîni, Riyâd, 1994, I, 53.

İslâm'dan önce Arapça'ya girdikleri sonucu ortaya çıkmaktadır: Ancak hadislerde geçen diğer bazı yabancı sözcükler vardır ki, şiirleri derlenmiş şâirlerin dîvânlarında bunlara rastlanmadığı gibi, bu sözcüklerin ait oldukları dilleri tespit eden âlimlerin konuyla ilgili verdikleri örnekler arasında da câhiliye şiirine veya nesrine rastlamadık. Bu sözcükler akla iki ihtimali getirmektedir: Birincisi, câhiliye şiirlerinde veya nesrinde yer almamış olsalar bile bunların tamâmen veya kısmen daha önce Arap dilinde kullanılmış olmaları; ikincisi ise bunların ilk kez Hz. Peygamber tarafından dile getirilmesidir. Bu ikinci ihtimal çerçevesinde akla gelebilecek sorulardan biri Hz. Peygamber'in yabancı dil yönüdür. Bu konuda yapılmış araştırmaların olup olmadığını, varsa ne gibi neticelere varıldığını bilemiyoruz. Ancak bazı ipuçlarından yola çıkarak onun en azından komşu ülkelerde konuşulan bazı dilleri kısmen de olsa bildiğini söylemek mümkündür. Konumuzun ayrıntılarına geçmeden önce bu hususta bazı özet tahlillerde bulunmayı faydalı görüyoruz.

Hız. Peygamber bir hadisinde "ey hendek ahalisi! Câbir sizin için bir sûr (ziyafet) hazırlamış; haydi gelin!" demiştir<sup>2</sup>. Hadiste geçen **حَنَنْق** ve **سُور** kelimelerinin ikisinin de Farsça olduğunu söyleyen Cevâlikî (ö. 540 / 1145), Hız. Peygamber'in Farsça konuştuğunu nakletmektedir.<sup>3</sup> Rivayete göre Hız. Peygamber'e Zimmîlere nasıl selam verilip onlardan bir konuda nasıl izin isteneceği sorulmuş, O da kendilerine selam verilmesinden bahsetmeden; **أَنْتَرِائِم؟** (gireyim mi?) gibi şeyler söylenmesini emretmiştir.<sup>4</sup> Muneccid, Farsça olan ve başka yazılış biçimleri de bulunan bu kelimenin yer aldığı hadisle ilgili yapılan yorumlar çerçevesinde Hazreti Peygamber'in Farsça bildiğini kaydetmektedir.<sup>5</sup>

Başka bir rivayete göre Hız. Peygamber Ümmü Hâlid'e bir elbise giydirdikten sonra ona Habeşçe **سِنَّة** (güzel) demiştir.<sup>6</sup>

Hız. Peygamber'in kullandığı yabancı sözcüklere bakıldığında bunların önemli bir kısmının krallarına İslâm'a davet mektuplarını gönderdiği halkların dili olarak Farsça, Habeşçe ve Rumca olduğu göze çarpmaktadır. Bilindiği gibi birer davet mektubuyla Dihyetu'l-Kelbi Rûm kralı Heraklius'a; Amr b. Umeyye Habeş kralı Necâşi'ye (asıl adı Ashame); Abdullah b. Huzâfe İrân Kısrası Husrev Pervîz'e; Hâtîb b. Ebû Balta'a da Mısır Firavûnu Mukavkûs'a gönderilmiştir. İbn Sa'd'ın tespitine göre "gönderilen elçilerin hepsi gönderilmiş oldukları memleketlerin dillerini biliyorlardı".<sup>7</sup> Çağatay, Dihye'nin Hız. Peygamber'e dış ülkelerle ilgili önemli bilgiler vermek konusunda büyük yardımlarda bulunduğunu ifade etmektedir, ki<sup>8</sup>, bu bilgiler arasında dil ile ilgili olanlar da bulunabilir. Bu bakımdan biz başta adı geçen sahâbiler olmak üzere komşu memleketlerin dillerini bilen bazı müslümanların

2 Buhâri, *cihâd*: 188.

3 Bk. Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Muarreb*, nşr.: F. Abdurrahîm, Dimeşk, hendek kelimesi için s. 279; sûr kelimesi için s. 382.

4 Bk. Mecduddin Ebu's-seadât el-Mubârek b. Muhammed b. Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis*, nşr.: Ahmed Tâhir ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Kum, 1347, I, 74.

5 Bk. Salâhuddîn el-Muneccid, *el-Mufassal fi'l-elfâzi'l-Fârisiyyeti'l-muarrebe*, Beyrut, 1975, s. 24.

6 Buhâri, *cihâd*: 88.

7 Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, nşr.: İhsân Abbâs, Beyrut, ts., I, 258.

8 Bk. Neşet Çağatay, *Sorularla İslâm Dini ve İslâm Tarihi*, Ankara, 1997, s. 191..

Hız. Peygamber'e bu konuda yardımcı oldukları ihtimalini uzak görmüyoruz. İslâm'a davet mektuplarını götürülen elçilerin dışında bu konuda akla gelen isimlerden bazıları da Hız. Peygamber'in yakın çevresini oluşturan Bilâl-ı Habeşî, Süheyb-i Rûmî, Ninovalı Addâs ve Selmân-ı Fârisî gibi sahâbîlerdir. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Fars asıllı Müslümanların arasında açık bir şekilde Farsça konuştuklarını söyleyen Muneccid, bunlara örnek olarak Selmân-ı Fârisî'yi göstermekte ve bu zâtın Hız. Ebûbekir'in halife seçildiği gün duygularını Farsça dile getirdiğini kaydetmektedir.<sup>9</sup> Câhız ise Süheyb-i Rûmî'nin Arapça konuşurken bile konuşmasında Rûm şivesinin kendini açıkça gösterdiğini belirtmektedir.<sup>10</sup>

Meselenin bir yönü de Peygamber-Kur'ân bağlamında düşünülebilir. Eski peygamberlerin isimleri de dâhil olmak üzere Kur'ân'da yabancı sözcükler olup olmadığı hususu tartışmalı ise de, yaygın kanâate göre daha önce nâzil olan semâvî kitaplardan her biri belirli bir kavim için indirilip sadece o kavmin dilini içerirken; Kur'ân bütün kavimlere gönderilmiş ve başta Farça, Rûmca ve Habeşçe olmak üzere içinde birçok kavmin dilinden sözcükler bulunmaktadır.<sup>11</sup> Meseleye bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın ilk müfessiri olan ve kendisine arasında bazı âyet ve sözcüklerle ilgili sorular sorulan Hız. Peygamber'in bu sözcüklerin ait oldukları diller hakkında en azından ihtiyaç nispetinde bilgi sahibi olması muhtemeldir.

## 2. ARAP DİLİNİN SÖZCÜK ALDIĞI BAŞLICA DİLLER VE BUNDA ETKİLİ OLAN FAKTÖRLER

### 2.1. Farsça

Dilcilere göre Arapça'nın yabancı dillerden aldığı sözcükler arasında Farsça asıllı olanlar en büyük oranı teşkil etmektedir.<sup>12</sup>

Araplarla Farslar arasında derin dilsel etkileşimi beraberinde getiren ciddi askerî ve siyasî ilişkiler milâdî 279-309 yılları arasında hükümdarlık yapan II. Sâbûr ile başlamış ve İslâmî fetihlere kadar gelişerek devam etmiştir. Bahreyn, Hecer ve daha güneydeki Abdulkays kabilesinin toprakları üzerinde nüfuz kurmaya başlayan II. Sâbûr, Irak ve Şam yörelerinde bulunan Bekr, Tağlib ve Benû Hanzala kabilelerine ait toprakları da alarak Bekr kabilesinden esir aldığı Araplar'ı İran'ın Kirman şehrine; Benû Hanzala esirlerini de Ahvâz'a nakletmiştir.<sup>13</sup> Araplar'la Farslar arasında daha çok Mısır, Şam, Irak ve Cezîre mntikalarında yoğunlaşan bu tür askerî ve siyasî ilişkiler, kaçınılmaz olarak Arapça'nın Farsça'dan bu alanlarla ilgili çok sayıda sözcük iktibasına da yol açmıştır.<sup>14</sup>

9 Bk. Muneccid, *el-Mufassal*, s. 26.

10 Bk. Ebû Osâmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr.: Hasan es-Sendûbî, Beyrut, 1993, I, 80.

11 Bk. Muhabbî, *Kasdu's-sebil*, I, 108.

12 Bk. Edey Şîr, *Mu'cemu'l-elfâzi'l-Fârisiyyeti'l-Muarrebe*, Beyrut, 1990, s. 3; Muhammed Hasan Abdulazîz, *et-Ta'rib fi'l-kadîmi ve'l-hadis*, Kahire, 1990, s. 22; Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 31.

13 Geniş bilgi için bk. İzzuddîn Ali b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut, ts., I, 392-394; Cevâd Ali, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdat, 1951, III, 340-343.

14 Bk. Corcî Zeydân, *Târîhu'l-luğati'l-Arabiyye*, Mısır, 1904, s. 29-30.; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 17.

Fars İmparatorluğunun adı hep medeniyetle birlikte anılmaktadır. Bu medeniyet başta inşaat, mimari, giyim-kuşam, yiyecek-içecek, kozmetik ve musiki olmak üzere birçok alanda kendini hissettirmiştir. Araplar bu imparatorluğa sürekli gıpta ile bakmışlardır. Bu gıpta onlarda bu imparatorluğun dilindeki bazı sözcükleri kendi günlük konuşmalarında ve şiirlerinde kullanmayı bir tutku hâline getirmiştir. Muneccid bu hususta sosyolojinin “medeniyetçe zayıf olanların bu alanda güçlü olanları taklit etme” prensibinin geçerliliğine dikkat çekmekte ve Araplar’ın kendi çocuklarına bazı Farsça isimler verme alışkanlıklarını da bu prensip çerçevesinde değerlendirmektedir.<sup>15</sup>

Erken dönemlerden başlamak üzere dildilerin Araplar’daki bu taklidin farkına vardıklarını görüyoruz. Örneğin Câhız Medine’ye gelen bazı Farslar’ı örnek vererek Medinelilerin kendi dillerinde de karşılıkları olan bazı nesnelere Farsça isimlerini kullandıklarına dikkat çekmekte ve bunu; “onların sözcüklerine yapıştılar, asıldılar” şeklinde pekiştirici bir tarzda ifade etmektedir.<sup>16</sup> Suyûtî (ö. 911 /1505), “Arap Dilinde Karşılığı Olan Arapçalaştırılmış Kelimeler” başlığı altında konu üzerinde durmakta ve karşılıkları Arapça’da da bulunmakla birlikte Araplar’ın aldıkları çok sayıda Farsça kökenli sözcüklere yer vermektedir.<sup>17</sup>

Araplarla Farslar arasında sosyal ve kültürel ilişkilerin kurulmasında en önemli köprü görevini milâdî III. Yüzyılda kurulan Hîre krallığı yapmıştır. İranlılar tarafından bazı Arap kabilelerine kurulan bu krallık, zamanla Farslar’a ait sosyal ve kültürel değerlerin Arap kavmine yansımada ve bu alanlarla ilgili birçok Farsça sözcüğün Arap diline girmesinde bir tampon görevini görmüştür.<sup>18</sup> Kûfe’ye üç mil kadar uzaklıkta kurulan ve Farslar’la haşır-neşir olan bu Arap krallığı, değişik amaçlarla buraya gelen şâir, edip ve diğer bir takım Arapların uğrak merkezi hâline gelmiştir. Örneğin Nadr b. Hâris (ö. 2 / 624) bu krallığı ziyaret ederek burada başta Rüstem ve İsfendiyâr olmak üzere Farsların efsanevi kahramanları ile ilgili masalları öğrenerek Mekte’ye dönüşünde bunları Kureyşlilere anlatırdı.<sup>19</sup> Başta A’sâ (ö. 7/629) ve Hassân b. Sâbit (ö. 54 / 674) olmak üzere bazı Arap şâirleri Hîre’ye giderek buradaki krallar için nazmettikleri methiyeleri inşâd eder, burada öğrendikleri Farsça sözcükleri dönüşlerinde nazmettikleri şiirlerinde zikrederlerdi.<sup>20</sup> Bunun yanı sıra Hîre krallığında resmi görevler üstlenen bazı şâirlerden de söz edilmektedir. Bunların başında İyâd kabilesinden Lakîb b. Yâ’mer (ö. m. 380) ile İbâd kabilesinden Adiy b. Zeyd (ö. m. 590) gelir. Bunlar hem Farsça’yı öğrenmiş, hem de bu dilden Arapça’ya çeviri yapma görevini üstlenmişlerdir. Özellikle Adiy b. Zeyd şiirlerinde çok sayıda Farsça sözcük kullanmıştır.<sup>21</sup>

Araplarla Farslar arasında Câhiliye döneminden başlayarak İslâm’dan sonra da devam eden evlilikler de Farsça sözcüklerin Arap diline girmesinde etkili olmuştur. Başta Bahrein ve Hecer olmak üzere bazı Arap toprakları üzerinde hâkimiyet kuran

15 Geniş bilgi için bk. Muneccid, *el-Mufassal*, s. 18-20

16 Bk. Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 34-35.

17 Bk. Abdurrahman b. Ebûbekir es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi’l-luğa ve envâiha*, nşr.: Muhammed Ahmed Cade’l-Mevlâ ve dğr., I, 283-284.

18 Geniş bilgi için bk. Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu’l-İslâm*, Beyrut, 1991, I, 31-37.

19 Bk. Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, nşr.: Mustafa es-Sakkâ ve dğr., Mısır, 1936; I, 321, 384; Hayruddîn ez-Zirikî, *el-A’lâm*, Beyrut, 1995, VIII, 33.

20 Bk. Muneccid, *el-Mufassal*, s. 22 vd.

21 Krş. Ebu’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, Beyrut, 1992, II, 94, 100-106; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 22.



Farsların buralara çok sayıda kadın da getirdikleri ve bu kadınların Araplarla evlendikleri nakledilmektedir. İbn Nedîm (ö. 438 / 1047), Ebû Hasan el-Medâinî'nin Mecûsî Fars kadınlarla evlenen Araplara dair bir kitap bile yazdığını kaydetmektedir ki<sup>22</sup>, bu da bu evlilik olaylarının münferid olmaktan çıkıp ciddi bir boyuta ulaştığını göstermektedir. Muneccid gerek bu kadınların, gerekse İslâmî dönemlerde Araplarla evlenen diğer Fars kadınlarının Arap diline birçok Farça sözcüğün girmesinde rol oynadıklarını belirtmektedir.<sup>23</sup>

Yılın belli aylarında Arabistan'da kurulan çeşitli panayırlar Farsların da dikkatini çekmiştir. Nevfel b. Abdumenâf'ın Kisrâ Pervîz ile karşılıklı ticarî ilişkilere dair bir sözleşme yapması ve Kisrâ'nın bu sözleşme çerçevesinde ticaret kervanlarını Ukkâz panayırına göndermesi bunun tipik örneklerinden biridir.<sup>24</sup> Kuşkusuz bu tür ekonomik ve ticarî ilişkiler de Araplar'ın Farsça'dan sözcükler iktibâs etmelerinde etkili olmuştur.

## 2.2. Habeşçe

Arap-Habeş ilişkileri hem Yemen hem de Hicâz bölgesinde söz konusu olmuştur. Verimli topraklarıyla, barajlarıyla, kara ve deniz ticaretine merkez olması gibi özellikleriyle sömürgeci güçlerin dikkatini hep üzerinde toplayan Yemen bölgesi, Habeşlerle Farslar arasında bir mücadele alanına dönüşmüştür. Örneğin Hz. Peygamber'in doğumundan yetmiş yıl kadar önce Himyerî kralı Zünvâs'ın yaptığı zulüm, katliam ve işgal karşısında Yemenlilerin Habeşistan'dan yardım istemesi üzerine Habeş kralı oraya Eryât'ın komutasında yetmiş bin kişilik bir takviye göndermiştir. Bu ordu Yemen'i Zünvâs'ın zulüm ve işgalinden kurtarmış, fakat bu kez kendisi orada yıllarca süren bir işgalci güç hâline gelmiştir.<sup>25</sup> Habeşlilerin Araplarla ilişkileri sadece Yemen ile sınırlı kalmamış; bu ilişki zaman zaman Hicâz Arapları ile de kurulmuştur. Ahmed Emîn, milâdî VI. yüzyılın başlarından itibaren Habeşlilerin Mekke içinde bazı ticaret merkezlerini kurduklarından bahsetmektedir.<sup>26</sup> İslâm dininin ortaya çıkmasından sonra da Arap-Habeş ilişkileri devam etmiştir. Mekke'li müşriklerin işkenceleri karşısında bazı müslümanların Hz. Peygamber tarafından Habeşistan'a gönderilmeleri ve Hz. Peygamber'in Habeş kralı Necâşî ile mektuplaşmaları bu ilişkilerden bazılarıdır. Abdulazîz'e göre hem Kur'ân'da hem de hadislerde kullanılan bazı Habeşçe sözcükler, Müslümanlar ile Habeşliler arasında hicretten önce güçlü ilişkiler bulunduğunu göstermektedir.<sup>27</sup> Dilcilere göre ehl-i kitap olmaları nedeniyle Habeşlilerin dilinden Arap diline daha çok dinsel sözcükler geçmiştir.<sup>28</sup>

## 2.3. Sanskritçe (Eski Hint Dili)

Arap dilinin Sanskritçe'den sözcük almasının temelinde Hintlilerin ticaret için Arap Yarımadasına gelmeleri sonucu Araplarla kurdukları ilişkiler rol oynamıştır. Zira Mısır, Şam ve Fas mıntıklarına giden Hint ticaret kervanları doğu ile batı arasında bir köprü

22 Bk. Ebû Ya'kûb Muhammed b. İshâk b. Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, 1994, s. 131.

23 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 22.

24 Bk. Ebu'l-Fadl İvâdu'llah, *Mekke fi asri ma kable'l-İslâm*, Riyâd, 1981, s. 134; Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 21.

25 Bk. İbn Esîr, *el-Kâmil*, I, 431.

26 Bk. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, 1975, s. 13.

27 Bk. Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 18.

28 Corci Zeydân, *Târîhu'l-luğati'l-Arabiyye*, Mısır, 1904, s. 7; Abdulazîz, *a. g. e.*, s. 18.

olan Yarımada'dan geçerlerdi. Bu kervanların getirdikleri ticaret mallarının gerek emniyet içinde yerlerine ulaşmasında, gerekse pazarlanma etkinliklerinde Araplar önemli görevler yüklenmişlerdir. Bu sıralarda doğal olarak Sanskritçe'den Arapça'ya çok sayıda sözcük geçmiş ve bu sözcükler daha çok Hindistan'dan getirilip Arap Yarımadası üzerinde pazarlanan ticarî mallarla ilgili olmuştur. Bunların başında gemicilikle ilgili kavramlar, değerli taşlarla ilgili isimler ve kokulu maddelerin isimleri gelmektedir.<sup>29</sup>

Arap dili Sanskritçe'den aldığı sözcüklerin bir kısmını doğrudan, bir kısmını da Farsça kanalıyla almıştır.<sup>30</sup> Çorçî Zeydân Farsça olarak bilinen misk, amber ve karanfil isimlerinin de aslında Sanskritçe olduğunu, zira bunların asıl vatanlarının Hindistan olduğunu, dolayısıyla bunların önce Sanskritçe'den Farsça'ya, oradan da Arapça'ya geçtiğini ifade etmektedir.<sup>31</sup>

#### 2.4.Yunanca

Hint-Avrupa ailesine giren dillerden biri olup asıl vatani Yunanistan olan Yunanca, Büyük İskender (m.ö. 356-324) ve onun ölümünün ardından komutanları tarafından gerçekleştirilen fetihlerden sonra başta Suriye ve Mısır olmak üzere Ortadoğu'da da yayılmıştır. Romalıların milâttan önce 64 yılında Suriye üzerinde hâkimiyet kurmalarının ardından Yunanca daha çok konuşma dili olarak kalmış, resmi dil olarak Lâtince ön plâna çıkmıştır.<sup>32</sup> Ancak Abdulazîz'in de ifade ettiği gibi bu çok erken dönemde Arapça'ya giren Yunanca sözcüklerin sayısı yok denilecek kadar az olmuştur; asıl sözcük iktibâsı Suriye yöresinde Romalılar tarafından buradaki bazı Arap kabilelerine kurdurulan Gassânî krallığı vasıtasıyla gerçekleşmiştir.<sup>33</sup> Bizanslıların kendi çıkarları doğrultusunda Şam sınır boylarındaki bazı Arap kabilelerine kurdurulan bu krallık Araplarla Bizanslılar arasında bir tampon görevi görmüştür. Hasan İbrahim Hasan, bu krallık yoluyla Arap diline çok sayıda sözcük girdiğini kaydetmektedir.<sup>34</sup> Cevzî, Arapça'ya giren Yunanca kelimelerden 130 tanesini zikretmiştir.<sup>35</sup>

#### 2.5.Lâtince

Asıl vatani İtalya olan Lâtince bugün ortadan kalkmış ve yerini bir zamanlar kendi lehçeleri olan fakat daha sonra müstakil birer dil hâline gelen İtalyanca, Fransızca, İspanyolca ve Portekizce'ye bırakmıştır. Arap dili Lâtince'den aldığı sözcüklerin çoğunu Romalıların etkisinde olan Suriye ve Filistin kanalıyla almıştır. Zira Cevzî'ye göre Araplarla Romalılar arasındaki asıl ciddi ilişkiler Romalıların milâdi 64 veya 105 yılında Suriye ve Filistin'i işgal etmeleriyle başlamış ve bu ilişkiler bu yörelerin milâdi 675'te Müslümanlar tarafından fethedilmesine kadar devam etmiştir. Cevzî, Arapların Romalılar'dan aldıkları Lâtince sözcüklerin ticarî ve siyasî olmak üzere iki gruptan oluştuğunu belirtmektedir.<sup>36</sup>

29 Bk. Zeydân, a. g. e. , s. 8.

30 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 63.

31 Bk. Zeydân, *Târîhu'l-uğa*, s. 8-9.

32 Bk. Philip K. Hitti, *Târîhu Suriye ve Lübnân ve Filistin*, Trc.: Corc Haddâd – Abdulkarîm Râfik, Beyrut, 1958, 1,264, 267, 313.

33 Bk. Abdulazîz, a. g. e., s. 11.

34 Bk. Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, I, 40.

35 Bk. Bendelî Cevzî, "Ba'du İstilhâtin Yunâniyye fi'l-luğati'l-Arabiyye", *Mecelletu'l-Mecmâ'*, cilt: 3, s. 339-348.

36 Bk. Bendelî Cevzî, "el-Mufredâtu'l-Lâtiniyye fi'l-luğati'l-Arabiyye", *Mecelletu'l-Hilâl*, cilt: 36, s. 1229-1238.

## 2.6. Rûmca

Araplar Rûm ismini Bizans İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan Yunanlılar ve Rûmlar için; Rûmca'yı da daha çok Bizans Yunanca'sı, kısmen de Lâtince için kullanırlar. Yazar bu tespiti yaparken konuyu şu misâlle pekiştirmektedir:

"Örneğin Arap dilcileri

أَطْرَبُونَ، سِجِلَاتُ، قَسَطَارُ، قَرَامِيدُ، إِسْفَنْطُ، إِسْطَفَلِينَ

sözcüklerinin Rûmca olduklarını, ilk üçünün (sağdan sola) Lâtince, diğer üçünün de Yunanca olduklarını söylemişlerdir".<sup>37</sup>

## 2.7. Arâmîce, Süryânîce ve Nebâtîce.

Arâmîce Sâmi dillerden biridir. Önce Doğu ve Batı Arâmîce olarak ikiye ayrılan bu dilin Doğu Arâmîce'sinden Süryânîce; Batı Arâmîce'sinden de Nebâtîce doğmuştur.<sup>38</sup>

Arap - Arâmî ilişkileri, Arâmîlerin Surye bölgesinde milâttan 500 yıl öncesinden başlayarak Müslümanların buraları fethettiği milâdî VII. yüzyıla kadarki değişen nüfuzları nispetinde gerçekleşmiştir. Surye'nin ovalık kesimi ile Şâm'ın bâdiye kesiminde yer alan kara ticaret yollarına hâkim olmak isteyen Arâmîlerle yöre Arapları sık sık karşı karşıya gelmiş, bu ise burada konuşulan Arapça'nın Arâmîce'den sözcük almasına zemin hazırlamıştır. Ancak Arâmîlerin Araplarla ilişkileri Surye bölgesiyle sınırlı kalmamış; Mekke tüccarları da Şâm'a giderek buradaki Arâmîlerle ticarî ilişkiler kurmuşlardır. Zaman geçtikçe Araplarla Arâmîler arasında kurulan siyasal ve ekonomik ilişkiler Arâmîce'nin etki alanını genişletmiş ve bu dil Surye, Filistin ve kısmen de Irak yöresinde bir diplomasi ve ticaret dili hâline gelerek Arap diline çok sayıda sözcük kazandırmıştır.<sup>39</sup>

Etkisini kaybettiği milâdî VII. yüzyıla kadar Surye bölgesinde yaygın kullanım alanı bulan Süryânîce, İbn Dureyd'e göre daha çok Şâm Arapça'sı üzerinde etkili olmuştur. Bu dilci Şâm Arapça'sının Süryânîce'den çok sayıda sözcük aldığını belirtmekte, hatta Şamlıların anlamını bilmedikleri bir kelimeyle karşılaştıklarında ilk önce bunun Süryânîce olduğu yönünde karar verdiklerini ifade etmektedir.<sup>40</sup> Arapça'nın bu dilden aldığı sözcüklerin çoğu dinsel olup, bir kısmı önce Yunanca'dan Süryânîce'ye, oradan da Arapça'ya geçmiştir ki<sup>41</sup>, bu tür sözcüklerin aslını tespit etme hususunda bu noktanın göz önünde tutulmasında fayda vardır.

## 2.8. İbrânîce

Sâmi bir dil olan İbrânîce'den Arapça'ya geçen sözcükler genellikle dinsel nitelikli olup, bunların başında eski peygamberlerin isimleri gelir. Bu isimler de dilcilere göre doğrudan doğruya İbrânîce'den değil; Süryânîce vasıtasıyla Arap diline girmişlerdir. Bu durumu sözkonusu isimlerin asılları ile ilgili kip özelliklerinden anlamak mümkündür. Örneğin İshâk, İsmâil ve İsrâil isimleri İbrânîce asıllarında kesreli "ye" ile başlar-ken; Süryânîce'ye geçişte bu harf kesreli hemzeye dönüşmüş ve buradan Arap diline.

37 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 53-54.

38 Bk. Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 59-60.

39 Bk. Bergstrasser, *et-Tatavvuru'n-nahvî*, s. 148.

40 İbn Dureyd, *el-Ezdi*, *Cemheretu'l-luğa*, Haydarâbâd, 1355, II, 361.

41 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 61.

de aynı şekilde geçmiştir. Ayrıca İbrânice asıllarında sondaki sîn harfi bulunmayan İlyâs ve Yûnus simleri Süryânîce'ye bu harfi alarak geçmiş; Arap dili de bunları Süryânîce'den bu şekilde almıştır.<sup>42</sup>

## 2.9. Türkçe

Araştırmamız esnasında Türkçe olduğu belirtilen **عَسَاق** ve **أَوْضَة** sözcüklerine rastladık. İbn Kuteybe, Cevâlikî ve Muhibbî hem Kur'ân'da hem de hadiste geçen<sup>43</sup> **عَسَاق** kelimesinin "pis kokulu soğuk su" anlamında Türkçe olduğunu ifade ettikten sonra bunun dışındaki görüşleri zayıf kabul etmişlerdir.<sup>44</sup> Fakat Jeffery'ye göre, Kur'ân'dan sonraki İslâmî asırlara gelinceye kadar Türkçe'nin Arap dili üzerinde herhangi bir etkisi olmamış; adı geçen kelimenin sonraki asırlarda bazı Türk asıllı askerler tarafından kullanılması kimi dilci ve müfessirleri bu kelimenin Türkçe olduğu yönünde aceleci yorumlara sevk etmiştir.<sup>45</sup> **أَوْضَة** kelimesine gelince; çağdaş yazarlardan Anîsî ve Abdulazîz tarafından bu kelimenin *oda* anlamında Türkçe olduğu kaydedilmekte<sup>46</sup> ve çoğulu olan **أَوْض** kelimesinin Tirmizî (cennet: 4) hadisinde geçtiğine dair *el-Mu'cemu'l-mufehres* referans gösterilmektedir.<sup>47</sup> Ancak yaptığımız karşılaştırmada Tirmizî'deki kelimenin **أَرْض** olduğunu, bunun *el-Mu'cemu'l-mufehres*'e yanlışlıkla **أَوْض** şeklinde geçtiğini gördük. Dolayısıyla hadisin orijinaliyle karşılaştırma yapmadan sadece *el-Mu'cemu'l-mufehres*'e bakmakla yetinildiği için bunun Türkçe'deki **أَوْضَة**'nin çoğulu olarak yanlış algılandığı kanâatindeyiz.

## 3. ALFABETİK SIRAYA GÖRE HADİSLERDE GEÇEN YABANCI SÖZCÜKLER VE KÖKENLERİ

### 3.1. Câhiliye Şiirinde ve Hadislerde Müsterek Geçen Yabancı Sözcükler

Bu sözcüklerin tespit edilmesi ve listelenmesi ile ilgili şu noktaları belirtmekte fayda görüyoruz:

**1) Sözcük:** Şiirleri derlenen şâirlerin dîvânlarında geçen ve hangi dile ait olduklarına dair muhtelif kaynaklarda görüşler belirtilen bu sözcükler, "*el-Mu'cemu'l-mufehres*" adlı alfabetik hadis sözlüğünde geçen sözcüklerle karşılaştırılarak listelenmiştir.

**2) Geçtiği şîr ve hadis kaynakları:** Şiir kaynağı olarak ilgili sözcüklerin kullanıldığı dîvânlar; hadis kaynağı olarak da A. J. Wensick yönetiminde hazırlanan

42 Bk. Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 62.

43 Sâd, 57; en-Nebe', 25; İbn Mâce, *zühd*: 31.

44 Bk. Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 461-462; İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, Beyrut, 1967, s. 384; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 316.

45 Bk. Arther Jeffery, *The Foreign vocabulary of Qur'an*, Gaekwad's Oriental Series, 79, Barode, Oriental Institute, 1938, s. 29-30.

46 Bk. Anîsî, *Tefsîr*, s. 5; Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 377.

47 Bk. *el-Mu'cemu'l-mufehres*, I, 133.

*el-Mu'cemu'l-mufehres* (İstanbul, 1988) esas alınmıştır. Bunun yanında İbn Esir'in *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis* (Kum, 1347) ve Zemaşeri'nin *el-Fâik fi ğaribi'l-hadis* (Kahire, 1971) adlı eserlerinden de yararlanılmıştır. Aynı sözcükle ilgili birden fazla şiir veya hadis kaynağı varsa bunlardan biriyle yetinilmiştir.<sup>48</sup>

**3) Kökeni:** İlgili sözcüğün hangi dile ait olduğu belirtilmiş ve bununla ilgili kaynaklar dipnotlarda verilmiştir.

<b>Sözcük</b>	<b>Geçtiği şiir ve hadis kaynakları</b>	<b>Kökeni</b>
آس reyhan.	A'şâ, Dîvân, 295; Dârimî, <i>udû'</i> : 11.	Arâmice <sup>49</sup>
إبريق ibrik.	Adiy, Dîvân, 78; Buhâri, <i>rikâk</i> : 53.	Farsça <sup>50</sup>
أزحوان kırmızı boya.	A'şâ, Dîvân, 313; Muvatta, <i>Hac</i> : 8	Farsça <sup>51</sup>
أستبد ata tapan.	Tarafe, Dîvân, 206; Fâik, I, 31.	Farsça <sup>52</sup>
أوة ud ağacı.	İmruülkays, Dîvân, 60; Müslim, <i>cennet</i> : 15.	Farsça <sup>53</sup>
إنجيل müjde.	Adiy, Dîvân, 160; Tirmizî, <i>ilim</i> : 5.	Yunanca <sup>54</sup>
أوزى شلم Kudüs.	A'şâ, Dîvân, 56; Nihâye, I, 80.	İbrânice <sup>55</sup>
إبروان çardak.	A'şâ, Dîvân, 185; Fâik, I, 460-461.	Farsça <sup>56</sup>
بخت deve.	Nâbiğa, Dîvân, 236; Nihâye, I, 101.	Farsça <sup>57</sup>

48 Listede kısaltmalı olarak verilen şâirler ve dîvânları ayrıntılı olarak şunlardır:

- Nâbiğa (Ziyâd b. Muâviye). *Dîvânü'n-Nâbiğa*, nşr.: Muhammed Tâhir b. Aşûr, Tunus, 1976.
- A'şâ (Meymûn b. Kays). *Dîvânü'l-A'şâ*, nşr.: Muhammed Hüseyin, Kahire, 1950.
- Adiy b. Zeyd. *Dîvânü Adiy b. Zeyd*, nşr.: Muhammed Cebbâr el-Muaybid, Bağdat, 1965.
- Alkame el-Fahl. *Dîvânü Alkame el-Fahl*, şerh: A'lem eş-Şentemrî, Halep, 1969.
- Tarafe b. el-Abd. *Dîvânü Tarafe b. el-Abd*, nşr.: Ali el-Cundî, Kahire, 1958.
- İmruülkays. *Dîvânü İmriikays*, nşr.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, baskı yeri yok, 1974.
- Antere b. Şeddâd, *Dîvân*, Beyrut, 1893.
- Lakit b. Ya'mer. *Dîvânü Lakit b. Ya'mer*, nşr.: Halil İbrâhîm, Bağdat, 1970.
- Umeyye b. Ebu's-Salt, *Dîvânü Umeyye b. Ebu's-Salt*, nşr.: Beşir Yemmût, Beyrut, ts.
- Bişr b. Ebu Hâzim. *Dîvânü Bişr b. Ebu Hâzim*, nşr.: İzzet Hasan, Dimeşk, 1960.
- Sellâme b. Cendel. *Dîvânü Sellâme b. Cendel*, nşr.: Luis Şeyho, Beyrut, 1910.
- Evs b. Hucr. *Dîvânü Evs b. Hucr*, nşr.: Muhammed Yusuf Necm, Beyrut, 1960.
- Musakkab el-Abdî. *Şi'ru Musakkab el-Abdî*, nşr.: Muhammed Âl Yâsîn, Bağdat, 1956.

49 Reyhart Devzî, *Tekmiletu'l-meâcim*, trc.: Muhammed Selim en-Naîmî, Dimeşk, 1978, s. 211.

50 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 120; Muhibbî, *Kasdu's-sebîl*, I, 149.

51 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 112; Şîr, *Mu'cem*, s. 8; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 92.

52 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 148; İbn Esir, *en-Nihâye*, I, 47.

53 Muhibbî, *Kasdu's-sebîl*, I, 209; Şîr, *Mu'cem*, s. 12; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 95.

54 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 123-124. Bunun İbrânice veya Süryânice olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. Muhibbî, *Kasdu's-sebîl*, I, 215.

55 İbn Esir, *en-Nihâye*, I, 80. Bu birleşik kelime "Evra Şellem" ve "Evra Şelim" şeklinde de geçmektedir. Bk. Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 138; Muhibbî, *Kasdu's-sebîl*, I, 228.

56 Anîsî, *Teşîr*, s. 5; el-Muneccid, *el-Mufassal*, s. 98.

57 Abdurrahim, *el-Muarreb*, s. 172.

بَرَبَط	ûd.	A'şâ, Dîvân, 293; Nihâye, I, 112.	Farsça <sup>58</sup>
بَرِيد	elçi.	İmruülkays, Dîvân, 66; Buhârî, <i>vudû'</i> : 66.	Farsça <sup>59</sup>
بُستان	bostan.	A'şâ, Dîvân, 9; Buhârî, <i>vasâya</i> : 15.	Farsça <sup>60</sup>
بند	sancak.	Antere, Dîvân, 56; Nihâye, I, 157.	Farsça <sup>61</sup>
بَيْمَة	kilise.	Lakîr, Dîvân, 30; Ebû Dâvud, <i>imâre</i> : 30.	Arâmice <sup>62</sup>
بُتَان	kısa don.	A'şâ, Dîvân, 191; Buhârî, <i>salât</i> : 9.	Farsça <sup>63</sup>
بَرِيَق	panzehir.	A'şâ, Dîvân, 256; Müslim, <i>eşribe</i> : 156.	Yunanca <sup>64</sup>
بُثُور	fırın.	Umeyye, Dîvân, 73; Buhârî, <i>salât</i> : 51.	Farsça <sup>65</sup>
بُحْمَان	inci.	Alkame, Dîvân, 94; Müslim, <i>tevbe</i> : 56.	Farsça <sup>66</sup>
بُحْمَم	ateş.	A'şâ, Dîvân, 125; Nihâye, I, 323.	İbrânice <sup>67</sup>
بُحُوهر	cevher.	Antere, Dîvân, 87; Müslim, <i>musâkât</i> : 92.	Farsça <sup>68</sup>
بُحْدَق	hendek.	Nâbiğa, Dîvân, 242; Müslim, <i>musâfirin</i> : 38.	Farsça <sup>69</sup>
بُحُوَان	sofra.	Adiy, Dîvân, 85; Buhârî, <i>at'ime</i> : 8.	Farsça <sup>70</sup>
بُحْرَهَم	dirhem.	Zuheyr, Dîvân, 108; Buhârî, <i>istikrâd</i> : 17.	Yunanca <sup>71</sup>
بُحْ	davul.	Adiy, Dîvân, 59; Müslim: <i>îdeyn</i> : 16.	Akadça <sup>72</sup>
بُحْمَقَان	köy reisi.	Bişr, Dîvân, 113; Ebû Dâvud, <i>cenâiz</i> : 53.	Farsça <sup>73</sup>
بُحْمِج	ipek.	Zuheyr, Dîvân, 77; Buhârî, <i>libâs</i> : 25.	Farsça <sup>74</sup>

58 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 263; Anîsî, *Tefsîr*, s. 8.

59 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 275-276; Muneccid, *el-Mufasssal*, s. 102.

60 Şîr, *Mu'cem*, s. 22.

61 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 302; Şîr, *Mu'cem*, s. 27; Anîsî, *Tefsîr*, s. 13.

62 Es-Sînî, *Kasdu's-sebil*, I, 320 (tahkik bilgisi); Anîsî, *Tefsîr*, s. 16.

63 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 38; Şîr, *Mu'cem*, s. 33; Anîsî, *Tefsîr*, s. 17.

64 Anîsî, *Tefsîr*, s. 17.

65 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 213; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 348. Anîsî'ye göre bu kelime İbrânice'dir. Bk. Anîsî, *Tefsîr*, s. 18.

66 Şîr, *Mu'cem*, s. 45; Anîsî, *Tefsîr*, s. 21; Muneccid, *el-Mufasssal*, s. 109.

67 Anîsî, *Tefsîr*, s. 22.

68 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 237.

69 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 466; Şîr, *Mu'cem*, s. 57; Anîsî, *Tefsîr*, s. 25.

70 Şîr, *Mu'cem*, s. 58; anîsî, *Tefsîr*, s. 25; Muneccid, *el-Mufasssal*, s. 113.

71 Anîsî, *Tefsîr*, s. 27.

72 Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 385. Bunun Farsça veya Arâmice olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. Şîr, *Mu'cem*, s. 65.

73 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 303; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 40; anîsî, *Tefsîr*, s. 29.

74 Muhibbî, a. g. e., II, 43; Muneccid, *el-Mufasssal*, s. 115.

دِينَار	on dirhem.	Kays, Dîvân, 5; Buhârî, <i>rikâk</i> : 14.	Lâtince <sup>75</sup>
رَسَن	ip, yular.	A'şâ, Dîvân, 5; İbn Mâce, <i>zühd</i> : 16.	Farsça <sup>76</sup>
زَيْرُجِد	zümürüt.	Tarafe, Dîvân, 31; Buhârî, <i>tevhîd</i> : 38.	Farsça <sup>77</sup>
سُرَادِق	dehliz.	Sellâme, Dîvân, 19; Tirmizî, <i>cehennem</i> : 4.	Farsça <sup>78</sup>
سِمَسَار	komisyoncu.	A'şâ, Dîvân, 319; Müslim, <i>buyû'</i> : 19.	Farsça <sup>79</sup>
سَبِيك	toynak.	Tarafe, Dîvân, 111; Nihâye, II, 406.	Farsça <sup>80</sup>
شَطْرَنْج	satranç.	İmruülkays, Dîvân, 468; Nihâye, II,	Farsça <sup>81</sup>
شَيْطَان	hasım.	Evs, Dîvân, 126; Buhârî, <i>ezân</i> : 4.	Habeşçe <sup>82</sup>
طَبُور	tambur.	A'şâ, Dîvân, 359; Buhârî, <i>mezâlim</i> : 32.	Farsça <sup>83</sup>
فَارِس	aslan.	İmruülkays, Dîvân, 175; Nihâye, III, 429.	Farsça <sup>84</sup>
فَرْدَوْس	bostan.	Adiy, Dîvân, 159; Nihâye, III, 429.	Rumca <sup>85</sup>
فَيْصَمَة	yaş yem.	Evs, Dîvân, 41; Nihâye, III, 451.	Farsça <sup>86</sup>
فَلَج	ölçek.	İmruülkays, Dîvân, 56; Nihâye, III, 468.	Süryânice <sup>87</sup>
فَيْج	elçi.	Adiy, Dîvân, 39; Fâik, III, 53.	Farsça <sup>88</sup>
قَارِاطِم	katran.	Nâbiğa, Dîvân, 56; İbn Hanbel, IV, 87.	Süryânice <sup>89</sup>
قَرَطَلِس	kâğit.	Tarafe, Dîvân, 42; Müslim, <i>imân</i> : 320.	Yunanca <sup>90</sup>
قَسَطَلِس	terazi.	Adiy, Dîvân, 151. Buhârî, <i>tevhîd</i> : 58.	Rumca <sup>91</sup>
قَفِير	ölçek.	Zuheyr, Dîvân, 21; Müslim, <i>fiten</i> : 67.	Farsça <sup>92</sup>

75 Anisî, *Tefsîr*, s. 30; veya Farsça, bk. Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 290.

76 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 337; Şîr, *Mu'cem*, s. 72; Anisî, *Tefsîr*, s. 30.

77 Şîr, *Mu'cem*, s. 76; Anisî, *Tefsîr*, s. 32; Mneccid, *el-Mufassal*, s. 119.

78 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 398; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 127.

79 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 152.

80 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 362; Muhammed b. Mekrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990, IV, 380.

81 Cevâlikî, *el-Muarreb*, 414; Şîr, *Mu'cem*, s. 100; Anisî, *Tefsîr*, s. 41.

82 Abdalaziz, *et-Ta'rib*, s. 392; Anisî'ye göre İbrânice'dir. Bk. Anisî, *Tefsîr*, s. 43.

83 Cevâlikî, *el-Marreb*, s. 444; es-Sîni, *Kasdu's-sebil*, II, 265.

84 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 473.

85 Cevâlikî, *el-Marreb*, s. 470; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 330. Anisî'ye göre Farsça'dır. Bk. Anisî, *Tefsîr*, s. 50.

86 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 339.

87 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 485.

88 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 472; Muhibbî, *a. g. e.*, II, 349; Şîr, *Mu'cem*, s. 122.

89 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 510.

90 Anisî, *Tefsîr*, s. 55.

91 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 488.

92 Abdurrahim, *el-Muarreb*, s. 527.

قَدَمٌ	gümğüm.	Bişr, Dîvân, 198; Buhârî, rîkâk: 51.	Rumca <sup>93</sup>
فَطْلَر	ağırlık birimi.	Musakkab, Dîvân, 4; Dârimî, <i>fadâil</i> : 30.	Yunanca <sup>94</sup>
كَافُور	kâfur.	Adiy, Dîvân, 86; Buhârî, <i>talâk</i> :	Farsça <sup>95</sup>
كَاس	bardak.	Tarafe, Dîvân, 78, Nesai, <i>eşribe</i> : 44.	Farsça <sup>96</sup>
كَفَر	köy.	Nâbiğa, Dîvân, 255; Fâik, III, 270.	Süryânice <sup>97</sup>
كَهْرَمِيَّت	kahverengi.	Adiy, Dîvân, 74; Tirmizî, <i>cihâd</i> : 20.	Farsça <sup>98</sup>
كَنِيْسَة	kilise.	Adiy, Dîvân, 117; Buhârî, <i>salât</i> : 54.	Arâmice <sup>99</sup>
كُوب	küp.	Adiy, Dîvân, 67; Ebû Dâvud, <i>eşribe</i> : 4.	Farsça <sup>100</sup>
لِحَام	gem.	Zuheyr, Dîvân, 22; Nihâye, IV, 234.	Farsça <sup>101</sup>
مَرْزَبَان	reis.	Evs, Dîvân, 105; Ebû Dâvud, <i>nikâh</i> : 40.	Farsça <sup>102</sup>
مُسْتَق	cübbe.	A'şâ, Dîvân, 293; Ebû Dâvud, <i>libâs</i> : 8.	Farsça <sup>103</sup>
مِسْك	misk.	A'şâ, Dîvân, 219; Müslim, <i>hac</i> : 46.	Farsça <sup>104</sup>
مَسْت	mest.	Sellâme, Dîvân, 14; Buhârî, <i>enbiyâ</i> : 54.	Farsça <sup>105</sup>
مُوم	mum.	İmruülkays, Dîvân, 115; Nihâye, IV, 373.	Farsça <sup>106</sup>
مُومِيَّت	yastık.	İmruülkays, 79; Buhârî, <i>nikâh</i> : 76.	Farsça <sup>107</sup>
نَمَط	at.	Zuheyr, Dîvân, 9; Müslim, <i>libâs</i> : 94.	Farsça <sup>108</sup>
رُومِيَّت	Rûm parası.	Evs, Dîvân, 41; Fâik, IV, 28.	Rumca <sup>109</sup>
يَاقُوت	safir.	Adiy, Dîvân, 78; Tirmizî, <i>cennet</i> : 5.	Yunanca <sup>110</sup>
دِنَم	deniz.	A'şâ, Dîvân, 267; Buhârî, <i>enbiyâ</i> : 50.	Süryânice <sup>111</sup>

93 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 499; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 363. Anisi'ye göre ise Farsça'dır. Bk. Anisi, *Tefsir*, s. 58.

94 Abdlaziz, *et-Ta'rib*, s. 399.

95 Şir, *Mu'cem*, s. 136; Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 544.

96 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 381; Şir, *Mu'cem*, s. 131.

97 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 545; Abdlaziz, *et-Ta'rib*, s. 401.

98 Şir, *Mu'cem*, s. 137.

99 Anisi, *Tefsir*, s. 65; Abdlaziz, *et-Ta'rib*, s. 402.

100 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 559; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 407.

101 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 564; Şir, *Mu'cem*, s. 141; Abdlaziz, *et-Ta'rib*, s. 402.

102 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 457; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 147.

103 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 573; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 147.

104 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 548; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 467.

105 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 150.

106 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 566; Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 577; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 151.

107 Şir, *Mu'cem*, s. 154.

108 Abdlaziz, *et-Ta'rib*, s. 406.

109 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 603.

110 Anisi, *Tefsir*, s. 76.

111 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 645.



### 3.2.Sadece Hadislerde Geçen Yabancı Sözcükler

Sözcük	Geçtiği hadis kaynağı	Kökene
أثك kurşun.	Ebû Dâvud, Edeb: 88.	Farsça <sup>112</sup>
إبريسم ipek	İbn Hanbel, II, 100.	Farsça <sup>113</sup>
إسبرنج satranç atı	Nihâye, I, 47.	Farsça <sup>114</sup>
إستبرق ipek	Buhârî, cihâd: 77.	Farsça <sup>115</sup>
أسطوانة sütun,silindir.	Müslim, salât: 264.	Farsça <sup>116</sup>
أسقف piskopos,rehber.	Buhârî, bed'u'l-uahy	Yunanca <sup>117</sup>
إصطقلينة havuç.	Nihâye, I, 52.	Yunanca <sup>118</sup>
إقليد anahtar.	Nihâye, III,	Yunanca <sup>119</sup>
أندروزد kısa don.	âik, I, 63.	Farsça <sup>120</sup>
أندرايم؟ gireyim mi?	Nihâye, I, 74.	Farsça <sup>121</sup>
أنكليس yılan bahği.	Fâik, I, 62.	Yunanca <sup>122</sup>
أوضة Oda.	Tirmizî, cennet: 4.	Türkçe <sup>123</sup>
أبوس çocuk.	Nihâye, I, 90.	Rumca <sup>124</sup>
أذق kırmızı şarap.	Nesâî, eşribe: 24,28.	Farsça <sup>125</sup>
أباسة saban demiri.	Nihâye, I,129.	Farsça <sup>126</sup>

112 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 91.

113 Şîr, *Mu'cem*, s. 6.

114 İbn Esîr, *en-Nihâye*, I, 45; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 208; Şîr, *Mu'cem*, s. 10.

115 İbn Esîr, *en-Nihâye*, I, 47; Anisî, *Tefsîr*, s. 3.

116 Anisî, *Tefsîr*, s. 3.

117 Anisî, *Tefsîr*, s.3.

118 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 195; Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 155.

119 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 203; Bendelî Cevzî, "Ba'du istilâhâtin Yunânîyye fi'l-luğati'l-Arabîyye", *Mecelletu'l-mecmâ'*, cilt:3, s.340.

120 Şîr, *Mu'cem*, s. 12; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 96.

121 İbn Esîr, *en-Nihâye*, I, 74; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 216.

122 Devzî, *Tekmile*, s. 204; Anisî, *Tefsîr*, s. 5; Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 377.

123 Anisî, *Tefsîr*, s. 5; Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 377.

124 Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, "b-b-s"; Arâmîce olduğu da söylenmektedir. Bk. Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 378.

125 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 208; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 239; Anisî, *Tefsîr*, s. 8.

126 Şîr, *Mu'cem*, s. 23.

بَاعُوث	yağmur duası.	Nihâye, I, 139.	Süryânîce <sup>127</sup>
بِيَان	eşit	Fâik, I, 71.	Farsça <sup>128</sup>
بُيْشِج	pişmiş.	Nihâye, I, 101.	Farsça <sup>129</sup>
بُدَج	kuzu.	Tirmizî, kıyâme: 6.	Farsça <sup>130</sup>
بِرْجِيس	jüpiter.	Nihâye, I, 113.	Farsça <sup>131</sup>
بِرْزَق	grup, cemâat.	Nihâye, I, 118.	Farsça <sup>132</sup>
بِرْسَام	zatülcenp	Müslim, kasâme: 13.	Farsça <sup>133</sup>
بِرْق	kuzu.	Fâik, I, 104.	Farsça <sup>134</sup>
بِطْرِيق	patrik, savaştı.	İbn Hanbel, III, 441.	Yunanca <sup>135</sup>
بِتْدُق	mermi, fındık.	Buhârî, zebâih: 2, 5.	Farsça <sup>136</sup>
بِهْرَج	kalitesiz.	Fâik, I, 140.	Farsça <sup>137</sup>
بُورِي	hasır.	Ebû Dâvud, salât: 22.	Farsça <sup>138</sup>
بِيْتْدُق	piyon, piyade.	Müslim, cihâd: 86.	Farsça <sup>139</sup>
بِتَابُوت	sandık.	Buhârî, deavât: 100	Habeşçe <sup>140</sup>
بِتَاج	taç	Tirmizî, tefsîr: 17	Arâmice <sup>141</sup>
بِتْرَعَة	kapı.	İbn Mâce, menâsik: 104.	Süryânîce <sup>142</sup>
بِتْسَاعِيْن	mest.	Nihâye, I, 189.	Farsça <sup>143</sup>

127 İbn Esîr, *en-Nihâye*, I, 139; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 247. Anîsî'ye göre kelime Arâmice'dir. Bk. Anîsî, *Tefsîr*, s. 12.

128 Şîr, *Mu'cem*, s. 16.

129 İbn Esîr, *en-Nihâye*, I, 101; Şîr, *Mu'cem*, s. 17; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 99.

130 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 259; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 99.

131 es-Sîni, *Kasdu's-sebil*, I, 264; Anîsî, *Tefsîr*, s. 9.

132 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 101.

133 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 270.

134 Şîr, *Mu'cem*, s. 21; Anîsî, *Tefsîr*, s. 11.

135 Cevzî, *el-Mufredâtu'l-Yunâniyye*, s.1234. Bazı kaynaklarda bu kelimenin Rumca olduğu kaydedilmektedir. Bk. Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 286.

136 Abdurrahman, *el-Muarreb*, s. 175; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 304.

137 İbn Esîr, *en-Nihâye*, I, 166; Şîr, *Mu'cem*, s. 29.

138 Cevâlîkî, *el-Muarreb*, s. 158.

139 Cevâlîkî, *el-Muarreb*, s. 210; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 104.

140 Abdulaziz, *et-Ta'rib*, s. 381.

141 Abdulaziz, *et-Ta'rib*, s. 381.

142 Cevâlîkî, *el-Muarreb*, s. 38; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 333.

143 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 106.

تَوْرَاة	Teurât.	Müslim, imân: 322.	İbrânîce <sup>144</sup>
جِبْت	put.	Ebü Dâvud, tıb: 23.	Habeşçe <sup>145</sup>
جُرَاف	tahmin.	Nihâye, I, 269.	Farsça <sup>146</sup>
جِص	alçı, kireç.	Müslim, cenâiz: 94.	Yunanca <sup>147</sup>
جَلَاب	gül suyu, bal.	Nihâye, I, 282.	Farsça <sup>148</sup>
كُبْبَة	kubbe.	Nihâye, I, 305.	Farsça <sup>149</sup>
جَوْرَب	çorap.	Ebü Dâvud, Tahâret: 61.	Farsça <sup>150</sup>
جَوَارِش	mâcûn.	Nihâye, I, 319.	Farsça <sup>151</sup>
جَوَز	ceviz.	İbn Hanbel, IV, 184.	Farsça <sup>152</sup>
جَوَالِق	çuval.	Müslim, tevbe: 56.	Farsça <sup>153</sup>
جَوَارِي	elçi..	Müslim, imân: 80.	Nebâtîce <sup>154</sup>
كَاوُن	kavun.	Nihâye, II, 19.	Farsça <sup>155</sup>
عَرْدِيق	et suyu, çorba.	Nihâye, II, 20.	Farsça <sup>156</sup>
كُؤ	küp.	Nihâye, II, 82.	Farsça <sup>157</sup>
شَارَاب	şarap.	Ebü Dâvud, eşribe:6.	Farsça <sup>158</sup>
دَانِق	dirhem in altıda biri.	Fâik, I, 605.	Farsça <sup>159</sup>
دَرَكَلَة	çocuk dansı.	Nihâye, II, 114.	Habeşçe <sup>160</sup>
كِلِيم	kilim.	Buhârî, libâs: 91.	Habeşçe <sup>161</sup>

144 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 353; Anisî, *Tefsîr*, s. 19.

145 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 369.

146 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 38; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 384.

147 Anisî, *Tefsîr*, s. 20.

148 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 248; İbn Esîr, *en-Nihâye*, I, 282; Şîr, *Mu'cem*, s. 42.

149 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 109.

150 Şîr, *Mu'cem*, s. 48.

151 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 402.

152 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 238.

153 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 251.

154 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, I, 442. Anisî'ye göre Arâmîce'dir. Bk. Anisî, *Tefsîr*, s. 23.

155 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 287; Muhibbî, a. g. e., I, 452; Şîr, *Mu'cem*, s. 52.

156 Şîr, *Mu'cem*, s. 53; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 110.

157 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 111.

158 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 6.

159 Şîr, *Mu'cem*, s. 66.

160 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 312; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 21-22.

161 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 314.

دَسْتَمَشَار el yapımı.	Fâik, I, 126.	Farsça <sup>162</sup>
دِيَوَان sekreteryâ.	İbn Hanbel, I, 31.	Farsça <sup>163</sup>
دِيَوَانُ deyyus.	Nesaî, zekât: 69.	İbrânîce <sup>164</sup>
رَأْفُود küp.	Nihâye, II, 250.	Rumca <sup>165</sup>
رَبَانِي Allah dostu.	Buhârî, ilim: 10.	İbrânîce <sup>166</sup>
رُزْدَاق köy.	İbn Hanbel, IV, 419.	Farsça <sup>167</sup>
رِطْل 2.566 kg.	Tirmizî, zekât: 75.	Yunanca <sup>168</sup>
رَقِيم levha.	İbn Hanbel, IV, 274.	Rumca <sup>169</sup>
رَمَان nar.	Müslim, fiten: 110.	Akadça <sup>170</sup>
زَبْرَج süs, altın.	Nihâye, II, 294.	Farsça <sup>171</sup>
زُبَابَة cübbe.	Fâik, II, 108.	İbrânîce <sup>172</sup>
زَبِيل sepet.	Buhârî, saum: 31.	Farsça <sup>173</sup>
زِنْدِيق inkârcı.	Buhârî, murteddîn: 2.	Farsça <sup>174</sup>
زَوَى civa.	Fâik, II, 132.	Farsça <sup>175</sup>
سَادَج sade.	Ebü Dâvud, tahâret: 60.	Farsça <sup>176</sup>
سَبِيح gecelik.	Nihâye, II, 331.	Farsça <sup>177</sup>
سَبْحِل kitap.	İbn Mâce, zühd: 35.	Habeşçe <sup>178</sup>
سَبْحَلَام yasemin.	Fâik, II, 157.	Rumca <sup>179</sup>

162 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 28; Şîr, *Mu'cem*, s. 64.163 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 317; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 49; Anîsî, *Tefsîr*, s. 30.164 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 319; veya Süryânîce, bk. Muhibbî, *a. g. e.*, II, 50.165 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 57.166 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 330; Muhibbî, *a. g. e.*, II, 60.167 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 116; Anîsî, *Tefsîr*, s. 30.168 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 83; Abdalazîz, *et-Ta'rib*, s. 386.169 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 250; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 70.170 Abdalazîz, *et-Ta'rib*, s. 386.171 Şîr, *Mu'cem*, s. 76; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 119.172 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 348; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 84.173 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 43; Şîr, *Mu'cem*, s. 80.174 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 97-98; Şîr, *Mu'cem*, s. 80-81.175 Şîr, *Mu'cem*, s. 82.176 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 394; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 107.177 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 368.178 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 120.179 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 370; Muhibbî, *a. g. e.*, II, 120.

سُرّ	üç kapı oyunu Nihâye, II, 354.	Farsça <sup>180</sup>
سُخْمَاة	tospaha Buhârî, zebâih: 12.	Farsça <sup>181</sup>
سُرّ	üç kapı oyunu. Nihâye, II, 354.	Farsça <sup>182</sup>
سَرَقِي	ipek kumaş. Buhârî, imân: 20.	Yunanca <sup>183</sup>
سِرْقِين	tezek. Buhârî, uvdû': 66.	Farsça <sup>184</sup>
سَعَانِي	bayram. Fâik, III, 220.	Süryânice <sup>185</sup>
سُكْرُوحَة	tabak. Buhârî, at'ime: 23.	Farsça <sup>186</sup>
سُكْرُوكَة	şarap. Nihâye, II, 383.	Habeşçe <sup>187</sup>
سُنْدُس	ipek. Müslim, libâs: 2	Yunanca <sup>188</sup>
سَنَة	iyi, güzel. Buhârî, cihâd: 88.	Habeşçe <sup>189</sup>
سُور	ziyafet. Müslim, eşribe: 141.	Farsça <sup>190</sup>
سَيُوم	emin. Fâik, III, 630.	Habeşçe <sup>191</sup>
شُبُور	trampet. Ebû Dâvud, salât: 27.	İbrânice <sup>192</sup>
شَهْر	ay. Müslim, siyâm: 14.	Süryânice <sup>193</sup>
صَحْنَاة	sardalye. Fâik, II, 288-289.	Süryânice <sup>194</sup>
صِرَاط	yol, cadde. Müslim, imân: 329.	Lâtince <sup>195</sup>
صَرْد	soğuk. Nihâye, III, 21.	Farsça <sup>196</sup>
صَك	uesika. Buhârî, ilim: 6.	Lâtince <sup>197</sup>

180 İbn Esîr, *en-Nihâye*, II, 354.

181 Muhibbî, *a. g. e.*, II, 144-145.

182 İbn Esîr, *en-Nihâye*, II, 354.

183 Anîsî, *Tefsîr*, s. 35.

184 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 374.

185 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 136.

186 Şîr, *Mu'cem*, s. 92; Anîsî, *Tefsîr*, s. 36; Muñeccid, *el-Mufasssal*, s. 126.

187 Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 390.

188 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 162; Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 361.

189 Muhibbî, *a. g. e.*, II, 165.

190 Şîr, *Mu'cem*, s. 96; Muneccid, *el-Mufasssal*, s. 127.

191 Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 391.

192 Anîsî, *Tefsîr*, s. 40.

193 Cevâlikî, *el-Muarreb*, 410. Anîsî'ye göre Arâmice'dir. Bk. Anîsî, *Tefsîr*, s. 42.

194 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 426; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 221-222.

195 Anîsî, *Tefsîr*, s. 43; Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 58.

196 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 420; Şîr, *Mu'cem*, s. 107; Muneccid, *el-Mufasssal*, s. 132.

197 Cevzî, *el-Mufredâtul-Lâtiniyye*, s. 1232. Farsça olduğu da söylenmektedir. Bk. Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 230; Şîr, *Mu'cem*, s. 108.

صَلْوَر	bir bahk türü.	Fâik, II, 312.	Yunanca <sup>198</sup>
صَمِّم	put, hayal.	İbn Hanbel, VI, 163.	İbrânîce <sup>199</sup>
صَوْمَعَة	rahîp hücresi.	Müslim, birr: 8.	Lâtinçe <sup>200</sup>
صِير	tuzlu bahk.	Nihâye, III, 66.	Süryânîce <sup>201</sup>
طَابِق	tava.	İbn Hanbel, IV, 428.	Farsça <sup>202</sup>
طَارِجَة	taze.	Fâik, III, 195.	Farsça <sup>203</sup>
طَرِبَال	yüksek bina.	Fâik, II, 357.	Farsça <sup>204</sup>
طَسَق	toprak haracı.	Nihâye, III, 124.	Farsça <sup>205</sup>
طَنَفَسَة	sergi.	İbn Mâce, at'ime: 29.	Lâtinçe <sup>206</sup>
طَوْبَى	Cennet.	Müslim, imân: 232.	Hintçe <sup>207</sup>
طُور	dağ.	Tirmizî, fiten: 59.	Süryânîce <sup>208</sup>
عُرْبَان	kaparo.	Ebû Dâvud, buyû': 67.	Yunanca <sup>209</sup>
عَسْكَر	asker, ordu.	Buhârî, cihâd: 77.	Farsça <sup>210</sup>
عَبِيرَاء	şarap.	Fâik, III, 46.	Farsça <sup>211</sup>
عَسَاق	pis kokan soğuk su.	İbn Mâce, zühd: 31.	Türkçe <sup>212</sup>
فَرَسِيخ	8 km.	Buhârî, nikâh: 107.	Farsça <sup>213</sup>
فَرَسِيق	şeftali.	Fâik, III, 108.	Yunanca <sup>214</sup>

198 Anîsî, *Tefsîr*, s. 36.199 Anîsî, *Tefsîr*, s. 44.200 Cevzî, *el-Mufredâtu'l-Lâtiniyye*, s. 1236.201 Cevâlîkî, *el-Muarreb*, s. 426.202 Anîsî, *Tefsîr*, s. 45.203 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 134.204 Şîr, *Mu'cem*, s. 111.205 Şîr, *Mu'cem*, s. 113.206 Anîsî, *Tefsîr*, s. 47.207 Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 268.208 Ebû Hâtîm er-Râzî, *ez-Zîne fi'l-elfâzi'l-İslâmiyye*, nşr.: Hüseyin el-Hemezânî, Kahire, 1957, s. 136; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 269.209 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 456.210 Cevâlîkî, *el-Muarreb*, s. 453; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 292.211 Şîr, *Mu'cem*, s. 115.212 Cevâlîkî, *el-Muarreb*, s. 461; Muhibbî, *Kasdu's-sebil*, II, 316.213 Anîsî, *Tefsîr*, s. 50; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 138.214 Şîr, *Mu'cem*, s. 118; Anîsî, *Tefsîr*, s. 50.

فَسْطَاط	kıl çadırı.	Müslim, <i>libâs</i> : 82.	Farsça <sup>215</sup>
قَالُون	doğru söyledin!	Fâik, III, 222.	Rumca <sup>216</sup>
قَرْمِز	kırmız böceği.	Nihâye, IV, 50.	Süryânice <sup>217</sup>
قَزَّ	ipek.	İbn Hanbel, I, 218.	Farsça <sup>218</sup>
قَفَش	küçük mest.	Fâik, III, 219.	Farsça <sup>219</sup>
قَلْبَة	sinagog.	Fâik, II, 220.	Rumca <sup>220</sup>
قَدِين	kumar.	Fâik, III, 284.	Rumca <sup>221</sup>
قَهْرَمَان	vekil, gâlip.	Müslim, <i>zekât</i> : 40.	Farsça <sup>222</sup>
قَوْق	bir Rum kralı.	Nihâye, IV, 122.	Rumca <sup>223</sup>
قَرَبَس	pamuklu elbise.	İbn Hanbel, V, 414.	Farsça <sup>224</sup>
كَزْد	boyun.	Nihâye, IV, 162.	Farsça <sup>225</sup>
كَزَزَن	kazma, kral tâci.	Fâik, II, 408.	Farsça <sup>226</sup>
كُرْسُف	pamuk.	Nihâye, I, 316.	Farsça <sup>227</sup>
كُرْكُمِي	turna kuşu.	İbn Hanbel, VI, 23.	Farsça <sup>228</sup>
كَفَك	kek.	Tirmizî, <i>menâkib</i> : 3.	Farsça <sup>229</sup>
كَفَارَات	çalgi.	Fâik, II, 112.	Farsça <sup>230</sup>
كُورَة	köy.	Buhârî, <i>ta'bîr</i> : 41.	Yunanca <sup>231</sup>
كُوز	testi.	İbn Hanbel, I, 102.	Farsça <sup>232</sup>

215 Muhibbî, a. g. e. , II, 337. Abdurrahîm'e göre Lâtince'dir. Bk. Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 485.

216. Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 529.

217 Abdrahîm, *el-Muarreb*, s. 516.

218 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 523.

219 Muhibbî, *Kasdu's-sebîl*, II, 356.

220 Muhibbî, a. g. e. , II, 361.

221 Muhibbî, *Kasdu's-sebîl*, II, 369.

222 Şîr, *Mu'cem*, s. 130; Anisî, *Tefsîr*, s. 59; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 141.

223 Abdurrahîm, *el-Muarreb*, s. 531.

224 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 143.

225 Cevâlikî, *el-Muarreb*, s. 534; Muneccid, *el-Mufassal*, s. 144.

226 Şîr, *Mu'cem*, s. 133.

227 Şîr, *Mu'cem*, s. 133; Anisî, *Tefsîr*, s. 62.

228 Şîr, *Mu'cem*, s. 134.

229 Muhibbî, *Kasdu's-sebîl*, II, 400; Anisî, *Tefsîr*, s. 63.

230 Muneccid, *el-Mufassal*, s. 145.

231 Abdulazîz, *et-Ta'rib*, s. 402.

232 Muhibbî, *Kasdu's-sebîl*, II, 409; Şîr, *Mu'cem*, s. 140.

كَيْمُوسُ yeme ihtiyacı.	Nihâye, IV, 200.	Yunanca <sup>233</sup>
لُوبِيَا bir bitki.	Nesâî, imân: 45.	Farsça <sup>234</sup>
مَائِدَةٌ sofra.	İbn Mâce, at'ime: 21.	Habeşçe <sup>235</sup>
مَاحُوزٌ gidilen yer.	Nihâye, IV, 301.	Süryânîce <sup>236</sup>
مَرَجٌ geniş alan.	Nesâî, hayl: 1.	Farsça <sup>237</sup>
مَشْكَاةٌ lamba.	Nihâye, IV, 334	Habeşçe <sup>238</sup>
مَنْجَنِيْقٌ mancınık.	Nihâye, I, 307.	Yunanca <sup>239</sup>
مُؤَبِّدَانٌ hakim.	Nihâye, IV, 369.	Farsça <sup>240</sup>
مَيْسُوسٌ şarap.	Fâik, III, 398.	rsça <sup>241</sup>
نَاقُوسٌ çan.	Buhârî, ezân: 1.	Arâmîce <sup>242</sup>
نَامُوسٌ adet, kanun.	Müslim, imân: 252.	Yunanca <sup>243</sup>
نَرْدٌ tavla.	Ebû Dâvud, edeb: 56.	Farsça <sup>244</sup>
نَرْمَقٌ yumuşak.	Nihâye, V, 39-40.	Farsça <sup>245</sup>
هَرَجٌ öldürme, anarşi.	İbn Hanbel, V, 589.	Habeşçe <sup>246</sup>
هَيْبَاتٌ komutan.	Nihâye, V, 278.	Rumca <sup>247</sup>

233 Anîsi, Tefsîr, s. 66.

234 Şîr, Mu'cem, s. 142; Anîsi, Tefsîr, s. 67.

235 Abdulazîz, et-Ta'rib, s. 403.

236 Abdurrahîm, el-Muarreb, s. 594-595.

237 Cevâlikî, el-Muarreb, s. 575.

238 Muhibbî, Kasdu's-sebîl, II, 472.

239 Şîr, Mu'cem, s. 146; Anîsi'ye göre Farsça'dır. Bk. Anîsi, Tefsîr, s. 71.

240 Muneccid, el-Mufassal, s. 149.

241 Şîr, Mu'cem, s. 149.

242 Anîsi, Tefsîr, s. 72. Abdurrahîm'e göre Süryânîce'dir. Bk. Abdurrahîm, el-Muarreb, s. 617.

243 Anîsi, Tefsîr, s. 72.

244 Cevâlikî, el-Muarreb, s. 605-606.

245 Şîr, Mu'cem, s. 152.

246 Abdulazîz, et-Ta'rib, s. 407.

247 İbn Esîr, en-Nihâye, V, 278.



## Kur'an'da "Birr" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz

Mesut OKUMUŞ\*

### ABSTRACT

*In this paper, we studied the 'birr' concept in the Qur'an; its semantical structure before and after Qur'anic usage and its relations with other concepts. The content and meaning of the word that used at the cahiliyan poets has been changed by the Qur'an. Thus, in addition to its horizontal dimension at the cahiliyan period, it acquired vertical that is a heavenly dimension and became a basic concept in the Qur'an, especially during the Medinean period. Its usage in the Medinean verses provides/indicates that its meaning scope extended that contains creedings, devotions and ethical principles of İslam.*

**Keywords:** *Birr, semantic, Qur'anic concept, ethic*

### A. Giriş

Kur'an itikad, ibadet ve muamelat kadar, ahlaki konulara da büyük önem vermiştir. Daha doğrusu Kur'an muhtevasına baktığımızda onda bu konuların birbirinden bağımsız alanlar olarak değerlendirilmediğini görüyoruz. Bu tür tasnifler İslam geleneğinde daha sonra ortaya çıkmış olup biraz da eğitim öğretim faaliyetinin zorunlu kıldığı ayırımlardır. Örneğin Kur'an içerisinde itikadi, ameli ve ahlaki konuların her birini ayrı ayrı ilgilendirecek muhtevaya sahip çeşitli ayetler bulunabildiği gibi, bunlardan bir kaçıını veya tamamını kapsayacak Şekilde ele alan bir tek ayete yahut ayetler grubuna rastlamak da mümkündür.

İtikadi temelini Allah'ın birliği inancına dayandıran İslam, müminlerden insan-Allah, insan-tabiat veya insan-insan ilişkilerinde itikadi, ameli ve ahlaki tutumlarını bu inanç etrafında oluŐturmalarını ve Őekillendirmelerini ister. Kur'an'daki dini ve ahlaki kavramlar üzerine çalıŐanlar, onda dini ve ahlaki alanın birbirinden ayrılmadığını ve bunların bir bütün olarak değerlendirildiğini belirtmektedirler.

İslam öncesi cahiliyye devri diye adlandırdığımız putperestlik çağında, göçebe Araplar arasında çok tanrıya inanın eseri olan garip adetler ve fikirler son derece revaçta idi. Bu konuda insanlara Abdullah, Abduluzza Şeklinde isimlerin verilmesi, Ka'be'nin çıplak olaşak tavaf edilmesi, bazı ailelerin kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeleri gibi pek çok örnek zikredilebilir. Bununla beraber o toplumdaki her türlü

\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Faköltesi Öğretim Uyesi

tutum ve davranışın bütünüyle kötü ve olumsuz olduğunu da söyleyemeyiz. Örneğin zayıf ve düşkünlerin, Mekke'ye gelen yabancıların korunmasına yönelik faaliyetler icra eden ve Hilfu'l-Fudul diye adlandırılan cemiyet, Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce destekleyip katıldığı, nübüvvet sonrasında ise 'Bugün de olsa onlara katılırim' dediği olumlu ve yararlı bir kuruluştu<sup>1</sup>. Bunun yanısıra ahlaki kokuşmuşluğun had safhada olduğu da bir vakıydı. İslam, ilahi mesajın ruhuyla bağdaşmadığı gerekçeyle cahiliye devrine ait eski adet ve fikirlerin bir çoğunu kesinlikle reddetmiş ve ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Ama bunlardan pek çoğunu da biçim ve özde değişiklikler yapmak suretiyle benimsemiş, onlara yepyeni mana ve muhtevalar kazandırmış; kısa bir süre sonra da bunlardan yeni İslami ahlak yasasına dahil edilecek yüksek ahlaki fikirler çıkarmayı başarmıştır<sup>2</sup>.

Cesaret, fedakarlık, cömertlik, ahde vefa, doğruluk, sadakat ve sabır gibi ahlaki nitelikler öteden beri Arapların üstün tutup yücelttikleri erdemler arasında sayılmakta ve cahiliye Arapları bu özelliklere sahip kişilere büyük bir değer ve önem vermektedirler. Kur'an bu ahlaki erdemleri aynen alarak kullandı, ama onlara yepyeni bir anlam ve işlev kazandırdı. Örneğin cahiliye Arapları arasında cömertlik, son derece makbul, önemli ve değer verilen bir erdemdi, ancak bu erdem İslam'dan önce ulvi bir içerik ve özden yoksundu. Putperest Araplar cömertliği sırf cömertlik olsun diye, yahut kabile rekabetlerinin bir sonucu olarak yaparlardı. Hele içip sarhoş oldukları zaman bu cömertlik mallarını saçıp savurma düzeyine ulaşır, kendilerini ve ailelerini, çoluk çocuklarını sersefil ve perişan bir vaziyete düşürmeye kadar varabiliyordu. Kur'an cömertliğin hem sınırlarını belirledi, hem de ona yüce ve ulvi bir içerik kazandırdı. Artık bundan sonra cömertlik riya ve gösteriş için olmayacak, "desinler" amaçlı yapılmayacaktı. İnfakta, kabile rekabeti esas alınmayacaktı. Artık sehavet Allah için, onun hoşnutluğunu kazanma amacıyla ve ölçülü olarak yapılacaktı. Malını harcayan ne "eli boynuna dolanmış gibi" son derece cimri davranacak, ne de servetini har vurup harman savuracaktı. Mallarını saçıp savuranlar şeytanla kardeş kabul edilecekti. (İsra, 17/26-29) Cömertliğe ilişkin bu örneğin, diğer ahlaki erdemlerin tamamına da uyarlanabileceğini söyleyebiliriz.

Bu incelememizde, yukarıda yalnızca bir kaçını zikrettiğimiz erdemlerle yakın bir ilişki içinde olan, özellikle mekki ayetlerde temelleri atılıp medeni ayetlerde de muhtevasına yeni ve ulvi bir mana kazandırılarak artık müminler için ulaşılması gerekli bir hedef haline gelen, dinin itikad ve ibadet kadar ahlaki alanını da ilgilendiren ve Kur'an bünyesinde en önemli ahlaki erdemlerden biri sayılan 'bir' kavramı üzerinde duracağız.

Bir kavramının anlam alanını belirlemek için önce onun İslam öncesinde taşımakta olduğu manaları belirlememiz gerekir. Kur'an'da yer alan kelimelerin İslam öncesinde taşımakta oldukları manaları tespitite bize yardımcı olacak ilk ve en temel kaynaklar da doğal olarak özellikle cahiliye şiiri ve ulaşılması mümkün olan en eski lugatlerdir. Tabii burada Mısırlı araştırmacı Emin el-Huli'nin Arapça lugatlerin metodolojik tutumlarına yönelik bazı eleştirilerine değinmemiz gerekmektedir. el-Huli, araş-

1 İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Thk. Mustafa es-Saka, Kahire, 1995, I,134; İbn Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1982, I,190

2 İzutsu Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, ç. S. Ayaz, Pınar Yay. İst, 1984, s.36

türmacıların lugatlerden yararlanırken dikkatli olmalarını istemektedir. Arapça lugatlerin sistematik olmadıklarını, kelimelerin anlamlarını verirken zaman içinde meydana gelen anlam değişimlerini göz ardı ettiklerini, birbiriley uygunluk arz etmeyen bilgileri biraraya getirdiklerini ve bu sebeple de bir eserde aralarında bir kaç asırlık zaman farkı bulunan, farklı devirlerde yaşamış kimselerin metinlerinin yanyana zikredilebildiğini belirtmektedir. el-Huli lugatler konusunda sistematik eksiklikten yakınmakta ve dikkatli olunmazsa bunun bir takım hatalara yol açacağını dile getirmektedir.<sup>3</sup> Biz de araştırmamızda onun bu uyarı ve önerisini dikkate alarak incelediğimiz kavramın lugatlerde içiçe zikredilen İslam öncesi ve sonrası anlamlarından evvela Kur'an öncesi, daha sonra da Kur'an bünyesi ve sonrasındaki manalarını vermeye çalışacağız.

### B. • Lugatlerde Berr Kavramı

Sahip olduğumuz en eski lugatlardan birinin yazarı olan büyük Arap dilbilimcisi Halil b. Ahmed'in (ö.175) "berr" kelimesi ile ilgili açıklamaları, bize bu kavramın anlamları konusunda son derece yararlı bilgiler vermektedir. Halil b. Ahmed kökleri aynı olan 'el-berr' ve 'el-berr' kelimeleri ile ilgili olarak genel hatlarıyla şu açıklamalarda bulunmaktadır:

"el-Berr 'yakınına çokça iyilik eden' kimse demektir. Bu tür kişilere 'kavmun berreh' denir. Çoğulu 'eberr'dır. Yine bu kökten gelen 'el-berr' kelimesi 'deniz'in zıddı olarak 'kara parçası' anlamına gelmektedir. Berr sözcüğü, içerin, için (el-kinn) zıddıdır. Nekre olarak 'harecet berren ve celeset berren' denilir. el-Beriyye ise sahra, çöl manasına gelmektedir. Yine Arapça'da 'berret biyeminihi' ifadesi 'yeminine sadık kaldı' demektir. 'Fulanun yeberruke' denilir bunun anlamı 'sana itaat ediyor' demektir. Yine 'berr' ile yazılışı aynı fakat okunuşu farklı olan 'bürr' sözcüğü ise buğday anlamına gelmektedir<sup>4</sup>.

İbn Faris (ö.395) 'b-r-r' maddesi ile ilgili olarak dört aslın/anlamların bulunduğunu ve bunların, kelimenin okunuşuna göre değiştiğini belirtmektedir. Sessiz olan "b-r-r" harfleri, Arapça'da berr, berr ve bürr olmak üzere üç farklı şekilde okunabilir. Bu okunuşlara göre de anlamları şunlar olabilir. Berr olarak okunursa sıdk ve hikayetu's savt<sup>5</sup>; berr olarak okunursa denizin zıddı olan kara; bürr olarak okunursa bitki, baş-

3 Emin el-Huli, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, ç. Mevlüt Güngör, Ankara, 1995, s.84-85

4 Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Daru Mektebetu Hilal, Thk. M. el Mahzumi, İ. es Samarrai, Trh, VIII,259; Benzer açıklamalar için bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadir, Beyrut, Trh. IV,51-52; Halil b. Ahmed sözcüğün Allah lafzı ile beraber kullanımına dair bir örnek de vermektedir. Ona göre Arapça'da 'Eberrehullah' denilir bunun anlamı, 'emdaha ales sıdk' yani Allah doğrulukla sona erdirsin demektir. Ancak müellifin verdiği bu örneğin Araplar arasında İslam öncesi kullanılan bir dilek mi olduğu yoksa İslam'dan sonra mı kullanılmaya başlandığını tam olarak bilemiyoruz. Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, s.259

5 Arapça'da "la ye'rifu hirren min birrin" demek, 'kendisini sevip iyilik edenle, hoşlanmayıp kötülük edeni birbirinden ayıramıyor' anlamında kullanılmış. Yine İslam sonrası kazandığı anlamları ortaya koyan şu cümlelerde de kelimenin anlamına dair değişik örnekler verilmektedir: 'Berrellâhu hacceke' demek 'Allah haccını sadık bir amel gibi kabul etsin' demektir. 'Fulanun yeberru rabbehu' demek 'Allah'a itaat ediyor' demektir ki bu da sıdktandır. İbn Faris, *Mucemu Mekayışı'l-Luğa*, Thk. Abdusselam M. Harun, Daru'l Ceyl, Beyrut, 1991, s.177-178; Ragıp el-İsfahâni, *el-Müfredât*, Daru Kahraman, İst, 1986, s. 53

ka bir deyişle buğday manasına gelmiş olur. 'Yeberru za karabetihi' demek, 'Yakınlarına muhabbette/bağlılıkta sadıktır' demektir<sup>6</sup>.

İbn Faris (ö.395) ve Cevheri (ö.393) bize cahiliye dönemi şairleri olan Nabiğa ez-Zübyani ve Tarafa'dan berr'in cahiliyye şiirindeki kullanışı ve taşıdığı anlamlarla ilgili örnekler de vermektedirler.

Cevheri, şair Nabiğa'dan şu beyti nakletmektedir:

"İnna iktesemna hutteyeyna beynena  
Fe hemeltu berretê vehtemelte fücari"<sup>7</sup>

Beyitte berret kelimesinin fücurla beraber kullanılması dikkat çekicidir. Zira bu kullanım Kur'an'ın mekki ayetlerinde ebrarın fücuar ile kullanımına benzemektedir. Cevheri'nin ifadesine göre beyitteki berret ifadesi itaat, fücür ise isyan anlamına gelmektedir.

Kelimenin cahiliye şiirindeki kullanımını konusunda İbn Faris ise şair Nabiğa'dan şu örneği zikretmektedir:

'Aleyhinne şu'sun amidune li birrihim'.

İbn Faris bu cümledeki berr ile itaatın kastedildiğini belirtmektedir. Devamla, hayırda ileri gidenlere 'mubir' dendiğini belirttikten sonra Tarafa'dan da şu beyti naklediyor.

"Yekşifune'd durre an zi durrihim,  
Ve yeberrune ala'l âbi'l mubir."

İbn Faris, burada da ifadenin sıdk ile ilişkili olduğunu vurgulamaktadır<sup>8</sup>.

Halil b. Ahmed ve İbn Faris'ten yukarıda naklettiğimiz, berr ve berr kelimesinin kullanışı ile ilgili açıklamalar ana hatlarıyla daha sonra gelen kamus sahipleri İbn Manzur (ö.711)<sup>9</sup> Abdulkadir er-Razi (ö.721)<sup>10</sup> ve Firuzâbâdi (ö.817)<sup>11</sup> gibi büyük dilcilerin lugatlarında da yer almaktadır.

Bu açıklamalardan kulların fiilleri ile ilgili olarak kullanıldığında berr'in bolca iyilik ve ihstanda bulunmak, sıdk, sadakat ve sevgiyle bağlılık, itaat etme gibi manalara geldiği anlaşılmaktadır. Yine lugatlarda yer verilen bilgilerden anladığımız kadarıyla berr sözcüğünde dikkati çeken bir diğer önemli özellik cahiliyye devrinde son derece önem verilen kabile sevgisi, aralarında kan bağı bulunan yakınlarla itaat, kabile sadakati ve kabile bağlılığı ile ilgili bir yanının bulunmasıdır.

Kur'an kavramlarının semantik açıdan incelenmesi konusunda oldukça verimli çalışmalar yapmış olan Toshihiko Izutsu, cahiliyye döneminde kullanılmakta olan bu tür kelime ve kavramların genel olarak dini bir anlam ve içerikten yoksun olduklarını, başka bir deyişle dünyevi/seküler bir içeriğe sahip olduklarını İslam'ın gelişi ile birlikte bunların bazılarının belli bir anlam değişimine uğradıklarını, bazılarının anlam kategorileri genişlerken bazılarının ise anlam daralmasına uğradıklarını, bir kısmının da tama-

6 İbn Faris, *Mucemu Mekâyisi'l-Luğa*, s.177-178; Ayrıca bkz. Cevherî, *es-Sihah*, Thk. Abdulfafur Attar, Daru'l İlm lil Melayin, Beyrut, 1984, s.588

7 Cevherî, *es-Sihah*, s.588

8 İbn Fâris, *Mucemu Mekâyisi'l-Luğa*, s.177-178.

9 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, Trh. IV,51-52

10 M. Abdulkadir er-Razi, *Muhtaru's-Sihah*, Mektebetu Lübnan Naşirun, Thk. Mahmut Hatir, Beyrut, 1995, I,19

11 Firuzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, Daru'l Marife, Lübnan, 1399, I, 445

myla yeni yönlerde bir gelişme izlediklerini vurgulamaktadır<sup>12</sup>. Bu noktadan hareketle de *berr* ve *birr* kavramlarının dini bir içerik taşımadıklarını taşıyor olsalar da putperest Arapların hacc ibadetleri gibi farklı bir düzlemde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Bu kısa değiniden sonra 'bir' kavramının anlam alanının Kur'an sonrasında nasıl genişlediğine bakabilir; Kur'an kelimeleri konusunda yazılan vücut ve nezair, *garibu'l Kur'an türü* eserlerden *birr*'in Kur'an bünyesinde kullanılırken yüklediği yeni anlamsal içerikleri gözden geçirebiliriz.

### C. Kur'an ve Kur'an Sonrası Kullanım

Kur'an lugatleri derken kasdettiğimiz şey diğer lugatlerden farklı olarak doğrudan Kur'an kelimelerinin açıklamasını konu edinen eserlerdir. Bunlar arasında da öncelikle *el-Vucuh/el-Eşbah ven-Nezair* gibi doğrudan Kur'an kelimelerinin anlam benzerlikleri ve farklılıkları üzerine yapılmış olan çalışmalarla; *Garibu'l-Kur'an* konusundaki yazılan eserler akla gelmektedir. Bilindiği gibi *el-vücut* ifadesi, bir kelimenin Kur'an muhtesasında kaç farklı anlamda kullanıldığını, *en-nezair* ise aynı veya benzer manaya gelen farklı sözcükleri ifade etmektedir. *Garibu'l-Kur'an* ise Kur'an'da bilinmeyen veya Arapça'ya başka dillerden geçen kelimeleri inceleyen ilim dallarından biridir.

Kaynaklarda İbn Abbas'ın mevlası İkrime'nin vücut ilmine dair bir eser yazdığından bahsediliyorsa da, bu konuda bilinen ve bulunan en eski kaynak Mukatil b. Süleyman'ın (ö.150) "*el-Vücut ve'n-nezâir*" adlı eseridir. Mukatil adı geçen eserinde 'bir' kavramının Kur'an'da üç vechinin bulunduğunu belirterek bu üç farklı anlamı ayetlerden örnekler vererek açıklamaktadır.

1. Ona göre *birr*'in ilk anlamı '*es sila*' manasıdır. Buna biz *sıla-i rahim* yada yakınlarla münasebeti kesmemek de diyoruz. '*Birr yapmamak (teberru) için yeminlerinizi bir kalkan olarak kullanmayınız*' (Bakara, 2/224) ayetindeki '*birr yapmamak*' ifadesinin anlamı '*sıla-i rahim yapmamak için*' demektir.

2. *Birr*'in ikinci anlamı '*taat*'tir. "*Birr ve takvada yardımlaşınız*" (Maide, 5/2) demek '*Allah'a itaate yardımlaşınız*' demektir.

3. *Birr*'in üçüncü anlamı da *takva*dır. "*Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe bir'e ulaşamazsınız*" (Al-i İmran, 3/92) demek '*takvaya ulaşamazsınız*' demektir. Yine Bakara Suresi'nde geçen "*Yüzünüzü doğu ve batı yönüne çevirmeniz bir değildir*" (Bakara, 2/177) ayetindeki '*bir değildir*' ifadesi de, böyle yapmanız '*takva değildir*' anlamına gelmektedir<sup>13</sup>.

Mukatil'in verdiği izahatta *birr* kavramına diğer lugatlerde yer alan '*itaat ve sila*' ile birlikte bir de '*takva*' anlamının eklendiği görülmektedir.

Mukatil'den sonra gelen ve adını zikretme de bir çok noktada selefinden yararlandığı anlaşılan Yahya b. Sallam'ın (ö.200) vücut konusuna dair yazmış olduğu et-

12 İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, 109-10; *Kur'an'da Allah ve İnsan*, ç. S. Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İaf, Trh, s.40-42

13 Mukatil b. Süleyman, *el-Vücut ve'n-nezâir*, İlmî Neşriyat, Yay. Haz. Ali Özek, İst, 1993, s.167-168

*Tasarif* adlı eserinde 'berr' kavramına yer vermediği anlaşılmaktadır<sup>14</sup>. Daha sonra yaşamış önde gelen el-Vücuḥ ve'n-nezair türü eser yazarlardan biri olan Ebu Abdullah ed-Damegani (ö.478) 'berr' sözcüğünün Kur'an'da üç farklı anlamda kullanılmakta olduğunu belirtmektedir. ed-Damegani bunların 'sıla, taat ve takva' olduklarını ifade ederek Mukatil b. Süleyman'ın yapmış olduğu açıklamaları ve onun zikrettiği ayet örneklerini aynen nakletmekte ve başka bir ilave mana zikretmemektedir<sup>15</sup>.

Kur'an kelimeleri konusunda yazılmış en temel kaynaklardan birinin yazarı olan Ragıb el-İsfahani (ö.565) 'berr' kavramı ile ilgili açıklamalarını 'el-berr' den hareketle yapmaktadır. Ona göre 'berr' denizin zıddı yani kara parçası demektir. Yine 'berr' denince öncelikle akla 'genişlik ve enginlik' gelmektedir. el-Berr kelimesi de 'el-berr' den müştaktır. Bu durumda berr, türemiş olduğu kelimenin manalarını bünyesine katarak iyilik ve ihsanda, hayır yapmada genişlik anlamına gelmektedir. Bu yönüyle kelime Allah için de kullanılır. Zira hayrı ve ihsanı en geniş olan Allah'tır. "Kuşkusuz O, el-berru'r rahimdir." (Tur, 52/28) ayetinde olduğu gibi. Berre ifadesi bazen kullar için de kullanılır. 'Berrel abdu rabbehu' denilir ki anlamı 'Kul rabbine çokca itaat etti' demektir. Berr, Allah için kullanıldığında 'sevap' kullar için kullanıldığında 'taat' anlamına gelir<sup>16</sup>. İsfahani'ye göre berr iki kısımdır: İtikadda berr, amellerde berr. Ona göre aşağıda daha ayrıntılı şekilde açıklanacak olan Bakara Suresi'nin 177. ayeti bu iki kısmı da ihtiva etmektedir. Nitekim 'Berr nedir?' diye sorulunca Hz. Peygamber'in bu ayeti okuduğu rivayet edilir. Zira ayet itikadi, ameli farzları ve nafileleri içermektedir. 'Birru'l valideyn' ifadesi, anne-babaya ihsanda genişlik, bolluk manasındadır. İsfahani'ye göre berr, geniş manada bazı hayırlar içermesi sebebiyle zaman zaman 'sıdk' manasında da kullanılır. 'Berre fi kavlihi, berre fi yeminihi' denilir 'Yemininde, sözünde sadık oldu' demektir. Yine İsfahani'ye göre 'el berr' kelimesi buğday manasına gelmektedir. Buğday'a 'berr' denmesinin sebebi, beslenme konusunda kendisine duyulan ihtiyacın çokluğu/genişliği sebebiyledir<sup>17</sup>. Birin ismi faili 'barr', ismi mefulu 'mebrur'dur. 'Hacc-ı mebrur', makbul hac manasındadır. el-Barr'ın çoğulu 'ebrar ve berereh' gelir. Kur'an'da berere daha çok meleklar için kullanılır. 'Kiramın berere' (Abese, 80/16) ayetinde olduğu gibi<sup>18</sup>.

İsfahani'den sonra gelen Garibu'l Kur'an müelliflerinden biri olan M. b. Ebu Bekir er-Razi de (ö.666/1267) *Garibu'l-Kur'an*'ında berr kelimesinin anlamlarıyla ilgili olarak *sıla, ukukun zıddı, din ve taat, iyilik ve ihsanda genişlik* şeklinde bir takım manalar sıralamaktadır ki, onun sıraladıkları bu manalar arasında yukarıda zikredilen anlamlara bir de *din* anlamının eklendiği görülmektedir. er-Razi, berr kavramını ise bütün hayırları içine alan bir isim olarak tarif etmektedir<sup>19</sup>.

14 Bkz. Yahya b. Sallam, *et-Tasarif, Tefsiru'l Kur'ani Mimmâ İştēbehet Esmâuhu ve Tasarrafat Meânih*, Thk. Hind Şelebi, eş Şirketu't Tunusiyye, Tunus, 1979, s.386-410

15 ed-Damegani, Ebu Abdullah, *Kâmûsu'l-Kur'an/el-Vücuḥ ve'n-Nezâir*, Daru'l İlm il Melayin, Beyrut, Trh, s.67-68

16 İsfahâni, *el-Müfredât*, s.53; Müfessir er-Razi de berr ve berr kavramlarını Ragıb'a paralel bir yaklaşımla açıklamaktadır. Bkz. er-Razi, *Mefâtiḥu'l-Gayb*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1994, V,41

17 İsfahâni, *el-Müfredât*, s.53

18 İsfahâni, *el-Müfredât*, s. 53

19 er-Razi, M. b. Ebu Bekir, *Tefsiru Garibu'l-Kur'ani'l-Azim*, Thk. Hüseyin Elmalı, TDVY, Ank, 1997, s.193

Merhum Elmalılı Hamdi Yazır, el-birr kavramını yukarıda yer verdiğimiz Kur'an öncesi ve sonrasına ait açıklamaların tamamını hülasa edecek tarzda açıklamakta ve kavramı İsfahani'yi esas alarak izah etmektedir. Elmalılı, birr'in geniş hayır manasına isim, hayırda bolluk manasına masdar olduğunu, esasının fezai vasi manasına 'ben' kelimesinden türediğini belirtmektedir. Ona göre geniş iyilik, bol bol iyilik demek olan birr, her türlü iyiliğe, her nevi hayra şamildir ve şöyle tasnif edilmiştir: Allah'a ibadette birr, akrabaya riayette birr, ahabına muamelede birr<sup>20</sup>.

#### D. Birrin Tanımıyla İlgili Görüşler

İslam bilginleri kavramın Kur'an muhtevastındaki kullanımını dikkate alarak efradını cami ağıyarını mani bir tanımını verme konusunda da çaba göstermişlerdir.

İbn Cerir et-Taberi (ö.310) 'Allah'a karşı yapılan her türlü taatin birr olduğu' konusunda ehli te'vil arasında icma olduğunu belirtmektedir<sup>21</sup>. Birr, maruf ve hayır bolluğudur. Birr de ondandır. Hayır ve hoşnut olunan her türlü eylemin ismidir. Her türlü hayır için kullanılır.<sup>22</sup> Bazı alimler birr'i "Her türlü hayrı içine alan bir isim" olarak kabul etmektedirler<sup>23</sup>.

İmam Maturidi (ö.333) birr'i bütün hayırların en kamil şekli olarak tanımlamıştır<sup>24</sup>.

Fahruddin er-Razi (ö.606) birr'i, 'Bütün saygılı davranışları (taat) ve insanı Allah'a yaklaştıran hayırlı işleri içine alan bir kelime' şeklinde tanımlamıştır<sup>25</sup>. Mahmut Şeltut, birr ayetiyle ilgili yaptığı bir yorumda bu ayeti Bakara Suresi'nin gerdanlığı olarak nitelermekte ve birr'i, Allah ve kullar için birr şeklinde ikiye ayırarak tanımlarını şöyle yapmaktadır: "Kul açısından birr, -manevi değerler ve güzel ahlak da dahil olmak üzere- hayır, iyilik ve bu ikisinden kaynaklanan, kulun kendisiyle Allah'a yaklaştığı salih amellerin tümüdür. Allah Teala'ya göre birr ise sevap, rıza ve ilahi sevgi demektir<sup>26</sup>.

Toshihiko Izutsu, kavramın tam bir tanımını vermede zorluk çektiğini belirterek Kur'an'da yer alan ahlaki terimler içinde en zor başa çıkılanların arasında birr'in geldiğini belirtmektedir<sup>27</sup>. O, Bakara Suresi'ndeki birr kavramını ancak 'yüksek ahlak' ve 'salihat' ifadelerinin dengeleyebileceğini vurgulamaktadır.

İslam Ansiklopedisinde ise birr kavramı kısaca 'İman, ibadet ve ahlaka ilişkin bütün iyilikleri ifade eden bir terim' olarak tanımlanmaktadır<sup>28</sup>.

#### E. Hadislerde Birr Kavramı

Hız Peygamber bir hadisi şeriflerinde birr'i, 'ahlaki güzellik' olarak tanımlamıştır<sup>29</sup>. Buradan hareketle birr'in hüsn ve ihvan ile ilgili bir yanının olduğunu söyleyebiliriz.

20 Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst, Trh, I,339

21 et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1988, I,258

22 ez-Zamahşeri, *Keşşûf*, Daru'l Kitabî'l Arabî, Beyrut, 1987, I, 133, 217

23 Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, Daru'l Fikr, Beyrut, Trh, I,172; Kurtûbi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Daru's Şab, Kahire, 1372, II,238

24 Toksanî Ali, *Birr md.*'den naklen, DİA, VI,205

25 er-Razi, Fahruddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, V,41

26 Mahmut Şeltut, *Birr Ayetinin Tefsiri*, ç. İdris Şengül, Tasavvuf Dergisi, sayı.7, Aralık, 2001, s.327

27 Izutsu Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s.273.

28 Toksanî Ali, *Birr md.* DİA, VI, 204

29 Müslim, *Birr*, 14-15; Tirmizi, *Zühd*, 52; Darimi, *Rikak*, 73

Başka bir hadiste de *birr* ile *sıdk* arasında bir ilişki kurularak müminlerin sıdka tutunmaları istenmiş, sıdkın zamanla birre, birrin de cennete ulaştıracağı vurgulanmıştır.

“Size gereken sıdktır, zira sıdk birre, birr de cennete ulaştırır”<sup>30</sup> diye buyuran Allah resulü, başka bir hadiste de sıdk ile birrin beraber olduğunu vurgulamıştır: “Size gereken sıdktır, sıdk birr ile beraberdir, her ikisi de cennettedir”<sup>31</sup> hadisi, birr ile sıdk arasındaki yakın anlam ilişkisine güzel bir örnektir.

*Birr*'in *takva* ile beraber kullanıldığı hadisler de bulunmaktadır<sup>32</sup>. Hz. Peygamber kendisini örnek verdiği bir hadiste birr, sıdk ve takva kelimelerinin her birinin ism-i tafdilini beraberce kullanmaktadır. Sıdk, takva ve birr sözcüklerinin beraberce kullanıldığı bu hadiste Allah resulü: “Ben sizin en takvalı (*etkâkum*), en sadık (*asda-kuküm*) ve en birr sahibi olanınızım (*eberrukum*)” diye buyurmuştur<sup>33</sup>.

Yine birrin tek başına başka anlamlarda kullanıldığı hadisler de bulunmaktadır. Örneğin bir hadiste “*Seferde oruç tutmanız birr değildir*”<sup>34</sup> buyurularak Bakara Suresi'nde zikredilen iki ayeti hatırlatır tarzda birrin ne olmadığı belirtilmiştir. Bu hadiste müminlerden seferde oruç tutarak kendilerini zora sokmamaları istenmiş, ilave külfet altına girmemeleri konusunda inananlara uyarı yapılmıştır.

*Birr*'in tanımına ilişkin başka hadislerde onun insan vicdanını (*nefs, kalp*) huzura kavuşturan, insanın ruh dünyasını aydınlatan ve geliştiren her türlü iyilik ve güzellikleri kapsadığı belirtilmiştir<sup>35</sup>.

## F. Kur'an'da B-r-r Kökünün Diğer Türevleri

Kur'an-ı Kerimde birrin kendisinden müstak olduğu berr masdarı ve onun bir çok türevi değişik sure ve ayetlerde yer almaktadır. Teberru, teberruhum, berren, el-eb-rar, berereh, el-berr gibi çok sayıda sözcük çeşitli ayetlerde tekil, çoğul, isim, fiil, ismi fail vb. şekillerde hem mekki hem de medeni döneme ait ayetlerde zikredilmektedir. *Birr*, *berr* ve onların türevleri yeraldıkları ayetlerin her birinde ya müstakil olarak ya da kendisine yakın veya zıt anlamdaki başka kelimelerle birlikte kullanılmaktadır.

### 1. Kur'an'da Ebrar İfadesi:

*Barr*'in çoğulu olan 'ebrar' ve 'berereh' ifadesi Kur'an'da hem mekki hem de medeni ayetlerde kullanılmaktadır.

'Ebrar' sözcüğü özellikle mekki surelerde yer alan bazı ayetlerde yukarıda naklettiğimiz cahiliye şiirlerinde olduğu gibi 'füccar'ın karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bu kullanımdan hareketle *birr*'in bazı yerlerde *fücur*'un zıddı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz<sup>36</sup>. “*Kuşkusuz ebrar na'im içinde, füccar cahim içindedir.*” (İnfitar, 82/13). “*Hayır! Füccarın' yazgısı/kitabı siccindedir... 'ebrar'ın yazgısı/kitabı illiyinde olmaktadır*” (Mutaffifin, 83/7,18).

30 Buhari, Edeb, 69; Müslim, *Birr*, 103-105; Ebu Davud, Edeb, 80; Tirmizi, *Birr*, 46; İbn Mace, *Mu-kadime*, 7; Muvatta, *Kelam*, 16; Darimi, *Rikak*, 7

31 İbn Mace, *Dua*, 5

32 Müslim, *Hacc*, 425; Ebu Davud, *Cihad*, 72; Tirmizi, *Daavat*, 46

33 Buhari *I'tisam*, 27; Müslim, 141; Nesei, *Hac*, 76; İbn Mace, *Menasik*, 41

34 Buhari, *Savm*, 36; Müslim, *Siyam*, 92; Ebu Davud, *Savm*, 43; Tirmizi, *Savm*, 198

35 Darimi, *Büyu*, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 182, 194, 227, 228; Toksanı Ali, *Birr md*, *DİA*, VI, 205

36 er-Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1994, V, 41



"Kuşkusuz ebrar naim içindedir" (Muttaffifin, 83/22).

Ebrar sözcüğü bir defa da mekki olan İnsan Suresi'nde kafirlerden sonra zikredilmektedir.

"Kuşkusuz 'ebrar' karışımı kâfur olan bir kadehten içerler." (İnsan, 76/5)

Ebrar ifadesi medeni sure olan Al-i İmran'da iki ayette tek başına zikredilmektedir.

"Allahım günahlarımızı bağışla, seyyiatımızı affet ve bizi 'ebrar' ile birlikte öldür" (Al-i İmran, 3/193)

"Allah katındaki, 'ebrar' için daha hayırlıdır" (Al-i İmran, 3/198).

Yukarıdaki ayetlerde yeralan 'ebrar' ifadeleri değişik tefsirlerde muhtelif şekillerde yorumlanmaktadır. Yorumların geneli kelimenin aslında zikredilen üç mana ile yani taat, takva ve sıdk ile ilgilidir. Ayetteki ebrar genellikle 'müminler, imanlarında sadakat ehli ve itaat edenler'<sup>37</sup> 'itaat, sadakat ve ihlas ehli'<sup>38</sup> ve 'sünnete tutunanlar'<sup>39</sup> şeklinde yorumlanmaktadır. Bu durumda kelimenin zıddı olarak zikredilen 'füccar' ise 'sürekli günah işleyen, asi olan 'ehl-i küfr' anlamına gelmektedir.

## 2. Berereh İfadesi:

Barr kelimesinin çoğulu olan berereh ifadesi Kur'an'da bir tek ayette ve meleklerle ilgili olarak geçmektedir:

"Kiramin berereh" (Abese, 80/16)

Bu ayetteki berere ifadesi meleklerden bahsetmekte olup bazı tefsirlerde bu cümle 'Allah'a itaat edenler'<sup>40</sup> bazılarında "etkiya/muttakiler" şeklinde<sup>41</sup> bazılarında da bunların hepsini cem'eder şekilde, "muttaki, rablerine muti, imanlarında sadık olanlar"<sup>42</sup> şeklinde açıklanmaktadır.

## 3. Berr İfadesi:

Bir kelimesinin kaynağını teşkil eden berr ifadesi Kur'an-ı Kerim'de üç ayette zikredilmektedir. Bunlardan ikisi ana babaya itaat biri de Allah ile ilgilidir. Ana babaya itaatle ilgili olan ayetler Meryem Suresi'nde yer almakta olup bunlardan biri Hz. Zekeriyya (as.)'ın oğlu Hz. Yahya ile ilgilidir:

**"O takvalı, ana-babasına berr sahibi idi, (Rabbine) asi ve şaki değildi" (Meryem, 19/14).**

Müfessirler bu ayette ifade edilen 'ana-babasına karşı berr sahibi olmayı' birbirine yakın manalarla açıklamaktadırlar. Bazıları 'onlara karşı asi değildi'<sup>43</sup> derken bazıları 'iyilik sahibi'<sup>44</sup> bazıları da 'nazik ve kibar davranan, iyilik ve ihsanda bulunan biriydi' şeklinde yorumlamaktadırlar<sup>45</sup>.

37 Bagavî, *Mealimu't-Tenzil*, Daru'l Marife, Beyrut, 1992, IV,427,456; es-Suyuti, *Tefsiru'l-Celâleyn*, Daru'l Hadis, Kahire, Trh I,781,796

38 Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, V,346,402 /

39 Neseî, *Medariku't-Tenzil*, Thk, Ahmed Abdulalim, Daru's Şab, Kahire, 1272, I,199

40 Bagavî, *Mealimu't-Tenzil*, IV,448, es-Suyuti, *Tefsiru'l-Celâleyn*, I,792

41 Neseî, *Medariku't-Tenzil*, IV,317; Beydavî, *Mealimu't-Tenzil*, Thk. Abdulkadir Arafat, Daru'l Fikr, Beyrut; 1996, V,453

42 Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, V,384

43 Neseî, *Medariku't-Tenzil*, III,32;Suyuti, *ed-Durru'l-Mensur*, V,487

44 es-Suyuti, *Tefsiru'l-Celâleyn*, I,397

45 Bagavî, *Mealimu't-Tenzil*, III,190; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, III,326

Aynı surede yer alan ve Hz. İsa ile ilgili olarak zikredilen bir ayette de Hz. İsa'nın annesine yönelik tutumu konusunda şöyle buyrulmaktadır.

“... Yaşadığım sürece namaz kılmamı, zekat vermemi ve valideme berri emretti” (Meryem, 14/32).

Hz. İsa babasız dünyaya geldiği için bu ayette yalnızca validesi zikredilmiştir diyen müfessirler, ayetteki validesine berr ifadesini de ‘ona asi olup isyan etmemek’<sup>46</sup> ‘saygı gösterip, iyilik ve ihsanda bulunmak’<sup>47</sup> şeklinde yorumlamışlardır. ‘Berren bivalideyhi, ve berren bivalideyye” (Meryem, 14/32) ifadeleri burada bolca ihsanda bulunmak demektir ki ‘ukuk’un başka bir deyişle isyanın zıddıdır<sup>48</sup>.

Zikrettiğimiz her iki ayette berr ifadesinden sonra yer alan ‘cebbaren asiyya, cebbaren şakiyya’ ifadeleri, ‘berr’ sözcüğünün karşıt anlamlı kelimelerinden birini oluşturmak suretiyle berr’in mahiyetine dair aydınlatıcı bir işlev görmektedirler.

#### 4. Esmâ-i Hüsnâ Olarak el-Berr

el-Berr aynı zamanda esma-i hüsnâdandır ve Kur’an-ı Kerim’de yalnızca bir ayette Allah’ın ismi olarak kullanılmaktadır. Esmâ-i hüsnâ olarak ‘el-berr’ ismi, tamamı Mekte’de nazil olmuş olan Tur Suresi’ndeki bir ayette geçmektedir.

Cennet ehlinin güzel nimetler içerisinde karşılıklı oturmuş birbirleriyle konuşmalarını tasvir eden ayetlerden birinde cennetliklerin konuşmalarına atfen şu ifadeler kullanılmaktadır:

**“Allah lutfedip bizi kavurucu azaptan korudu, doğrusu bundan önce de ona yakarıyorduk, şüphesiz O el-Berr’ur Rahimdir” (Tur, 52/28).**

Ayette yer alan Cenab-ı Hakk’ın el-Berr ismine İbn Abbas’ın ‘el-latif’ manası verdiği rivayet edilmektedir<sup>49</sup>. İbn Cüreyc ve Dahhak ise ‘va’dine sadık’ manası vermiştir<sup>50</sup>. Yine bazı tefsirlerde ‘mahlukata karşı iyilik ve ihsanı bol’ (muhsin)<sup>51</sup> bazılarında ‘muhsin ve va’dine sadık’<sup>52</sup> bazılarında da ‘latif, rahim ve kullarına merhameti bol’ manaları verilmiştir<sup>53</sup>.

Bir kelimesinin kendisinden türediği b-r-r maddesiyle ilgili bu açıklamalardan sonra berr’in Kur’an’da beraberce kullanıldığı diğer kelimelerle olan anlam ilişkisine geçebiliriz.

#### G. Berr ve Diğer Kavramlarla İlişkisi

Kur’an-ı Kerim’de hem mekki hem de medeni ayetlerde yer alan ‘berr’ ve diğer türevlerinden farklı olarak berr kelimesi, bütünüyle medeni ayetlerde kullanılmıştır. Mekki ayetlerde bu kavrama yer verilmemiş olması oldukça dikkat çekicidir. İslam’ın itikadi temellerinin atılmaya, inanç esaslarının pekiştirilmeye çalışıldığı, başka bir

46 Suyutî, *ed-Durru'l-Mensur*, V, 497

47 Neseî, *Medariku't-Tenzil*, III, 36

48 İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 53

49 Suyutî, *ed-Durru'l-Mensur*, VII, 635

50 Suyutî, *ed-Durru'l-Mensur*, VII, 635; Bagavî, *Meâlimu't-Tenzil*, IV, 240

51 Beydavî, *Envaru't-Tenzil*, V, 248; IV, 185; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*,

Matbaay-ı Takaddum, Mısır, 1322, s.101

52 es-Suyutî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, I, 698

53 Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 99

deyişle itikadi konuların ağırlık teşkil ettiği mekki ayetlerde 'birr' sözcüğünün kullanılmayışi kelimeye Medine döneminde farklı bir işlev yüklediğini düşündürmektedir. İsim veya masdar olarak birr'in yalnızca Medine döneminde nazil olan ayetlerde kullanılması, artık inanç sorunlarını halletmiş olan müslüman topluma ameli ve ahlaki bir hedef sunulmaya çalışıldığını ve bunun da başka temel terimlerle birlikte birr kavramıyla sağlanmaya çalışıldığını göstermektedir.

Şimdi önce 'birr' kelimesinin medeni ayetlerde birlikte kullanıldığı diğer kavramlarla olan anlam ilişkisine sonra da bağımsız olarak kullanıldığı ayetlerdeki mana ve muhtevasına bakabiliriz.

Birr kavramı Kur'an'da sekiz kez zikredilmektedir. İki ayette iki kez tekrar edilirken altı ayette de bir kez zikredilmekte olup yer aldığı ayetlerin üçünde başka kavramlarla beraber yanyana geçerken beş ayette de müstakil olarak kullanılmaktadır. Kavramın zikredildiği ayet ve surelerin tamamının medeni olması kelimenin zaman içinde aynı kökü paylaştığı diğer kelimelere ilave olarak anlam alanına yeni bir takım eklemelerin yapılmış olması ihtimalini akla getirmektedir. Bunun tespiti için de önce diğer kavramlarla yanyana zikredildiği ayetlerdeki kullanımına ve onlarla olan anlam ilişkisine değinecek sonrada bağımsız olarak yer aldığı ayetlerin muhtevalarını inceleyeceğiz. Tabii medeni olan surelerin hangi ayetlerinin diğerlerinden daha önce nazil olduğunu kısmen tahmin edebilmek de bunu kesin olarak tespit etmenin zor olduğuna da değinmemiz gerekmektedir.

### **1. Birr ve Takva İlişkisi**

Birr kavramı tıpkı yukarıda zikredilen bir takım hadislerde olduğu gibi bazı ayetlerde takva ile birlikte kullanılmıştır. Birr ile takvanın beraberce kullanıldığı sure ve ayetlerin ikisi de Medine döneminde nazil olmuşlardır:

*"Birr ve takvada yardımlaşınız, ism ve udvanda yardımlaşmayınız." (Maide,5/2)*

Bu ayette, müminleri teşvik etmek amacıyla birr ve takva yanyana zikredilmiş, karşılıklarında da olumsuz isimler olarak ism/günah ve udvan/düşmanlık yer almıştır.

*"Ey iman edenler! Aranızda gizli konuşacağınız zaman ism, udvan ve peygambere karşı gelme hususunda fısıldeşmayınız; birr ve takva konusunda konuşun. Huzurunda toplanacağınız Allah'tan sakının" (Mücadele, 58/9).*

Müslümanların Hz. Peygamber'in huzurundaki tutumlarını belirlemek için bazı telkinleri ihtiva eden Mücadele suresinde yer alan bu ayette tıpkı yukarıda nakledilen Medine döneminde nazil olmuş olan Maide Suresi ayetinde olduğu gibi birr ve takva kelimelerinin karşısında ism/günah ve udvan/düşmanlık yer almaktadır. Mücadele suresinde yer alan ayette Maide Suresi'ndeki ayete ilave olarak müminlerin peygamberin huzurunda gizli konuşmalarına bir sınır getirilmiştir. Ayetin genel anlamda gizli kumpasları yasakladığını ve bu tür tavırların ancak birr ve takva, Allah ve resulüne itaat amaçlı oldukları zaman günah olmayacakları belirtilmiştir.

Her iki ayeti beraber düşündüğümüzde birr ve takvanın birbiri ile yakın bir anlam ilişkisine sahip olduğunu anlıyoruz. Nitekim bir izaha göre birr ve takva, manaları aynı olan iki kelimedir ve aynı ayette beraberce zikredilmeleri manayı kuvvetlendirmek içindir<sup>54</sup>. Diğer bazı izahlara göre bu iki kelime eşanlamlı olmayıp birbirini ta-

54 Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II,7; Cebeci Lütfullah, *Kur'an'a Göre Takva, Seha Ne'riyat*, İst, 1985, s.111

mamlayan iki vasfa işaret etmektedirler. Birr emrolunanları yapmak, takva ise neh-yolunanlardan kaçınmaktır<sup>55</sup>. Endülüs'lü müfessir İbn Atiyye (ö.543), birrin vacip ve nafilere; takvanın ise vaciplere özgü bir kavram olduğunu söylemiştir<sup>56</sup>.

İmam Maturidi, birr'i bütün hayırların en kamil şekli; takvayı ise bütün şerhlerin terk edilmesi ve bir daha yapılmaması olarak tarif etmiştir<sup>57</sup>.

Maverdi'ye göre birr ve takvanın yanyana gelmesinin sebebi, bunların birbirini tamamlayan ahlaki faziletler olmasından dolayıdır<sup>58</sup>. Birr ve takva arasındaki bu ilişki sebebiyle biraz da takva kavramı üzerinde durmanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

Kur'an'da üzerinde önemle durulan takva kavramı, araştırmacılar tarafından değişik şekillerde tanımlanmaktadır. Örneğin Toshihiko Izutsu, onun cahiliyye dönemindeki şiirlerde 'kişinin korktuğu şey ile kendisi arasına kendisini koruyacak bir engel koyması' şeklinde tanımlanabileceğini belirtmektedir. Bu yaklaşıma göre ittika bir şey vastasıyla kendini başkasına karşı korumadır. Cahiliye devrinde tamamen maddi bir anlamda kullanılan takva sözcüğü, Kur'an'la birlikte dini ve manevi bir anlam kazanmıştır. Böylece anlamında ve içeriğinde bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmiştir. Izutsu, Kur'an sonrasında bu kelimenin 'kendisiyle azap arasına ibadet kalkanını koyarak azaptan korunma' olarak değiştiğini ve son tahlilde de takvanın havf ile olan bağının kesilerek dindarlık anlamını kazandığını belirtmektedir<sup>59</sup>. Izutsu'nun takvaya korku anlamı veren yaklaşımını doğru bulmayan ve takvanın 'Allah korkusu' olarak tanımlanmasına katılmadığını belirten Fazlur Rahman, kelimenin korkunun ötesinde daha değişik bir tanımla olduğunu söylemektedir. Ona göre bu kelime İngilizce'ye daha çok Allah korkusu ve dindarlık şeklinde çevrilmiştir ki bu çeviri yanlıştır. Zira bunda Allah'ın -hâsâ- bir despot veya gaddar bir varlık gibi düşünülerek ondan zalim ve despot bir kraldan korkmaya benzer şekilde bir korkunun anlaşılması ve bu anlayışa dayanarak da İslam dininin en önemli esaslarından biri olan takva ilkesinin bir istismar aracı olarak kullanılması tehlikesi bulunmaktadır. Oysa 'takva'da asloan kişinin Allah'tan korkması değil; O'nun sınırsız rahmetine rağmen insanın yaptığı davranışların zararlı ve kötü neticelerinden korkmasıdır.

Fazlur-Rahman'a göre, "En yüksek anlamda takva, tamamen mezcolmuş ve bütünleşmiş insan şahsiyeti ve bütün olumlu parçaların birleşmesi ile meydana gelen 'kararlılık, sebat' demektir"<sup>60</sup>. Yine aynı eserde takvayı 'sürekli teyakkuz durumunda olmak' şeklinde de tanımlamaktadır. Bu tanım M. Esed'in takva kelimesi için yapmış olduğu 'Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde olmak' şeklindeki tanıma ve anlamlandırmaya daha yakın bir yaklaşım olarak görünmektedir<sup>61</sup>. Bütün bu tanımlamalardan hareketle takva için 'müminin itkad, ibadet ve ahlaki alanda ameli ve zihinsel açıdan sürekli olarak duyarlı ve müteyakkız olması' dir diyebiliriz.

55 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 66; Neseî, *Medariku't-Tenzil*, Daru Karaman, İst. 1984, I, 269

56 Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II,7

57 Maturidi, *Te'vilat*, Üsküdar Selimağa Kıp, nr:410, I, 175b; Toksanı Ali, *Birr md.*'den naklen, *DİA*, VI,205

58 Maverdi, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, Beyrut, 1978, s.148, 184-185

59 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.224,226

60 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, ç. A. Açıkgenç, A. Okulu Yay, Ank, 1999, s.27, 66

61 Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı*, ç. C. Koytak, A. Ertürk, İşaret Yay, İst, 1999, s.54

## 2. *Birr ve Sıdk İlişkisi*

Yukarıda zikredilen bazı hadislerde olduğu gibi Kur'an'da birr'in yanyana kullanıldığı kavramlardan bir diğeri de sıdk kelimesidir. Sıdk kelimesi Arapça'da doğruluk anlamına geldiği gibi sadakat ve bağlılık anlamına da gelmektedir. Sıdk kökünden türemiş olan bir çok kelime (sıddık, tasdik, sadaka, sadakat, sadık vs.) dilimizde de kullanılmaktadır. Sadakat ve bağlılık bir süreç işidir, belli bir zamanı gerektirir. Bu süreçte başarılı olanlara sadık denir. Bunun da bir takım dereceleri bulunmaktadır ki sadıklıkta ileri gidenler sıddık olarak adlandırılırlar. Nitekim Hz. Ebu Bekir de böyle bir sürecin sonucunda sıddık lakabını almıştır. Yukarıda nakledilen bir hadiste de vurgulandığı gibi sıdk süreci kişiyi birre, birr de cennete ulaştırır.

Birr kavramının Medine devrinde nazil olan bir ayette sıdk ile yanyana kullanıldığını görüyoruz. Bakara suresinde yer alan ve birr'i tanımlayan ayetin sonunda yer alan ve müminleri öven cümle şudur.

**“.İşte onlar sadıktır ve müttakilerdir .” (Bakara 2/177)**

Birrin ne olmadığı ile başlayıp daha sonra muhtevasını belirleyen ve aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağımız ayetin bu son cümlesine göre birr, doğruluk, sadakat ve samimiyet (sıdk) erdemiyile de yakından ilgilidir. Bu nedenle bazı alimler birre *doğruluk* anlamını da vermişlerdir<sup>62</sup>. Ancak bunu kelimenin muhtemel anlamlarından biri olarak değerlendirmek gerekir. Zira yapılan açıklamalardan kavramın bundan öte anlamlar da taşıdığına yeterince aydınlığa kavuştuğu kanaatindeyiz.

Kur'an'da yer alan sıdk ve birr kavramlarını müttakilerin birer vasfı olarak saymayı takvanın müteradifleri olarak değerlendirenler de vardır<sup>63</sup>. Hemen bütün sahih kaynaklarda yer alan uzunca bir hadise dayanarak<sup>64</sup> bu terimin sıdkın eşanlamlısı değil onun bir sonucu olduğunu ileri sürenler; ve daha önce aktarılan “*Size gereken sıdktır, zira sıdk birre, birr de cennete ulaştırır*” hadisinde de buna bir işaret olduğunu; dolayısıyla birrin bünyesinde daha geniş bir anlam alanını barındırdığını kabul edenler de bulunmaktadır<sup>65</sup>.

## 3. *Birr ve İnfak İlişkisi*

Birr kavramının yakın bir anlam ilişkisine sahip olduğu, daha doğrusu birr'i bir hedef olarak göstererek ona ulaşmayı sağlayacak bir araç olarak zikredilen kavramlardan bir diğeri de infaktır. Birr ile infak arasında yakın bir ilişki olduğunu, birini diğerinin aracı olarak gösteren aşağıdaki ayet Medine dönemine ait olup Al-i İmran Suresi'nde bulunmaktadır:

*“Sevdiğiniz şeylerden infak edinceye kadar birr'e ulaşamazsınız. Her ne infak ederseniz Allah ondan haberdardır” (Al-i İmran, 3/92).*

Bağlam itibariyle Yahudilerle ilgili olduğu ifade edilen bu ayetteki ‘birre ulaşamazsınız’ ifadesini bir amaç olarak gören bazı müfessirler, ‘birrin hakikatine, hakiki birre’ ulaşamazsınız şeklinde yorumlamaktadırlar. Yine bir diğer zayıf görüşe göre burada ‘birre ulaşamazsınız’ ifadesiyle birr'in kendisi değil, ‘Allah’ın birrine, sevabına ulaşmanın’ kastedildiği ve ifadenin ‘Allah’ın birrine, sevabına ulaşamazsınız’ anla-

62 Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, III,45;el-İsfahani, *el-Müfredât*, s.53; İbn Manizur, *Lisanu'l-Arab*, IV,51-52

63 Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'a Göre Takva*, s.111

64 Buhari Edeb, 69; Müslim, *Birr*, 103-105.

65 Toksan, Ali, *Birr md*, DİA, VI, 205

mına geldiği de söylenmiştir<sup>66</sup>. İbn Mes'ud, İbn Abbas, Ata, Mücahid, Amr b Meymun ve Süddi'nin, buradaki 'birre ulaşamazsınız' ifadesini 'ameli salih veya cennete ulaşamazsınız' şeklinde yorumladıkları da bazı tefsir kaynaklarında ifade edilmektedir<sup>67</sup>. Yine Mukatil b. Süleyman'ın bu ifadeye 'takvaya ulaşamazsınız' anlamı verdiğine de yukarıda değinilmişti.

Yorumlardan hangisini esas alırsak alalım sonuçta bir'in infakla yakın bir anlam ilişkisi içinde olduğunu ve Medine devrinde nazil olan bu ayette artık müminler için uğrunda çaba sarfedilmesi suretiyle ulaşılması gereken bir hedef olarak gösterildiği gerçeğini kabul etmemiz gerekir.

## H. Kur'an'da Birr'i Açıklayan Ayetler ve Yorumları

Kur'an'da diğer kavramlarla yanyana veya beraber kullanıldığı kadar tek başına zikretmek ve içeriğini ortaya koymak suretiyle bir'in mahiyetini açıklayan ayetler de bulunmaktadır. Birr kavramı beş kez Bakara Suresi, bir kez Al-i İmran, bir defa Maide, bir kez de Mücadele Suresi'nde zikredilmektedir. Bunlardan Maide ve Mücadele surelerinde yer alan sıdk ve takva gibi diğer kavramlarla beraber kullanımına yukarıda değindik.

Birr'in tek başına zikredildiği ayetlerden biri, tamamı medeni olan ve Medine devrinde nazil olan surelerin ilki olduğu belirtilen Bakara Suresi'nde yer almaktadır. Bağlam yukarıda infak ile beraber zikredildiği ayette olduğu gibi yine Yahudiler ve onların inançları ile amelleri arasındaki tutarsızlıktır.

*"Siz kendinizi unutarak diğer insanlara erdemli olmayı mı (birri) öğütleyorsunuz? Hem de ilahi kelamı okuyup durduğunuz halde? Siz hiç aklınızı kullanmaz mısınız?"* (Bakara, 2/44).

Bazı tefsirlerde bu ayetin genellikle dar anlamda Yahudiler ve onların din adamlarına yönelik bir hitap olduğu ve onların 'infak etmeyi başkalarına emredip kendilerini unutarak infak etmeme ve cimri davranma' konusundaki tutumlarının eleştirildiği belirtilmektedir. Bazı yorumlarda ise infaktan kaçınmayı da içine alacak şekilde daha geniş bir çerçeve çizilerek hitabın 'Başkalarına itaati emredip de kendinizi unutur musunuz?' şeklinde yorumlandığını; ilk anlamın ise 'denildiği' ifadesi kullanılmak suretiyle daha zayıf bir görüş olarak aktarıldığını görüyoruz<sup>68</sup>. Yine bu ayetteki birr'in doğrudan salih amel manasına geldiği ve kavramın itaat ve salih amel olarak yorumlandığını da görmekteyiz<sup>69</sup>. Bu durumda anlam 'başkalarına itaati ve salih ameli emrederek kendinizi unutur musunuz' şeklinde olmaktadır.

Medine devrinde nazil olduğunu belirttiğimiz birr'e dair ayetlerin genel muhtevasını dikkatle incelediğimizde kavramın anlam alanının genişlediğini ve daha kapsamlı bir mana ve muhteva kazandığını görüyoruz. Birr kavramının bağımsız olarak zikredildiği ve içeriğinin açıklandığı ayetlerden ikisi son derece önemlidir ki bu iki ayet de Bakara Suresi'nde yer almaktadır. Söz konusu iki ayette de başlangıçta değerlendirme yöntemi kullanılarak öncelikle bir'in ne olmadığı belirtilmekte, birr konusun-

66 ez-Zamahşeri, Keşşâf, I,384

67 Şevkani, Fethu'l-Kadir, I,360-361

68 ez-Zamahşeri, Keşşâf, I, 133; İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Daru Kahraman, İst, 1984, I,121

69 Dumlu, Ömer, Kur'an-ı Kerim'de Salah Meselesi, DİBY, Ankara, 1992, s.35

daki İslam öncesine ait olan bazı yanlış telakki ve tasavvurlar zikredilmekte daha sonra da kavramın anlam ve içeriğinin ne olduğuna ve hakiki bir'in nasıl tanımlanacağına dair açıklamalar yer almaktadır.

"Yüzlerinizi doğu ve batı yönüne çevirmeniz *birr* değildir! Asıl *birr*, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanan; yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan/seve seve infak eden; anlaşma yaptığı zaman ahdini yerine getiren, namazı kılan, zekatı veren; sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabredenlerin birridir. İşte sadık olanlar ve müttakiler onlardır" (Bakar,2/177).

Klasik tefsir kaynaklarında ayetin birri açıklayan cümlesinin takdiren 'Velakinne birre birru men amene' şeklinde olduğu belirtildiği için ayete bu şekilde mana vermeye çalıştık<sup>70</sup>. Bazı yorumcular ayetin bağlamının müminler olduğu ve hitabın onları kasdettiği görüşündedir. Buna göre ayet müminler için 'birr'i yalnızca namaz kılmaktan ibaret sanmamaları konusunda bir uyarı olup asıl 'birr' kalplerin Allah'a itaati ve bunda sebat etmesidir<sup>71</sup>. Ancak başka bazı müfessirlere göre bağlam Yahudi ve Hristiyanlardır. Ayet onların şekle ve bir takım biçimsel formalitelere takılıp kiblenin değiştirilmesinden sonra peygamberin tutumunu ve müminleri tenkid etmeleri üzerine inmiştir. İlahi hitapta ibadetlerin yönü konusundaki şekli yanlışları sebebiyle ehl-i kitaba yönelik azarlama ve yerme vardır<sup>72</sup>. Zira yapılan ibadet ve yaratıcıya teveccüh içerik ve özden yoksun, ihlas ve samimiyetten uzak olduktan, Allah'ın huzuruna kuru ve sahte bir yönelişle yöneldikten sonra yüzün batı veya doğuya dönmesinin fazla bir anlam ve önemi kalmamaktadır. Nitekim İbn Kesir (ö.774) bu ayetin tefsirinde şu noktaya vurgu yapmaktadır: "Bu ayetin tefsirine gelince Allah Teala müminlere evvela Beytu'l-Makdis'e yönelmelerini emretti, sonra onları Ka'be'ye yöneltti. Bu, ehl-i kitap taifesine ve bazı müslümanlara zor geldi. Allah da bunun hikmetini beyan sadedinde bu ayetleri-inzal etti. Burada murad Allah'a itaattir, onun emirlerine uymaktır, yönelttiği tarafa yönelmektir. Bu husustaki yasaya uymaktır. İşte *birr*, takva ve kâmil iman budur. Yoksa Allah'ın emri ve şeriatı olmaksızın doğuya veya batıya yönelmek *birr* ve taat değildir. Bundan dolayı Cenab-ı Hak 'Doğuya ve batıya yönelmeniz *birr* değildir.' buyurmuştur. Tıpkı kurban kesilmesi konusunda buyurduğu gibi. "Kestiğiniz kurbanların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşacaktır. Ona ulaşacak olan sizin takvanızdır" (Hacc,22/37)<sup>73</sup>. Ayetin muhtevasına yönelik müfessir İbn Kesir'in yapmış olduğu bu açıklamadan da *birr*'in, Hz. Peygamber'e yöneltilen 'İhsan nedir?' sorusuna onun 'İhsan sanki Allah'ı görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Zira sen onu görmeden de o seni görüyor.<sup>74</sup>' şeklindeki cevabında yer alan 'İhsan' kavramının taşıdığı derüni içerikle yakın bir bağının olduğu anlaşılmaktadır.

70 Ahfeş, *Meani'l-Kur'an*, Alemul Kütüb, Beyrut, 1985, I,348; İbn-Kuteybe, *Tefsiru Garibu'l-Kur'an*, Daru'l Kütübü'l İlmîyye, Beyrut, 1978, s.76; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II,95

71 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II,94

72 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II,95; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I, 296-297

73 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I, 296-297; Benzer bir yaklaşım için bkz. Cassas, *Ahkamu'l-Kur'an*, Daru İhyau't Turasi'l Arabi, Beyrut, 1985, I,161

74 Buhari, İman, 37; Müslim, İman,57; Ebu Davud, Sünnet, 16; Tirmizi, İman,4; İbn Mace, Mukad-dime, 9; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I,27,51,53,219; II,107,426; IV,129,164

Ayet-i celileden bir'in ne olmadığı belirtildikten sonra ne olduğuna dair açıklamada önce iman ilkeleri sıralanmakta, daha sonra ibadetlere yer verilerek onların hakkıyla ifa edilmesine değinilmekte, sonra da ahlaki bir takım erdemlere vurgu yapılarak bunları gerçekleştirenlerin sadık ve müttaki olacakları belirtilmektedir. Başka bir deyişle ayette bir'in mahiyeti konusunda itkad, ibadet ve ahlak esasları bir bütün olarak zikredilmektedir.

Ayette son derece dikkat çekici olan bir diğer husus da, zor zamanlarda sarsılmayıp sabır ve tahammül göstermenin önemine işaret edilmesidir. İşte bu meziyetleri taşıyanlar birr ile yakın anlam ilişkisine sahip iki özellikle niteleniyorlar: Sıdk ve takva.

Bu ayetle ilgili olarak İzutsu, ayette sıralanan listeye bakıldığında sayılan unsurlar arasında bir'i 'gerçek iman' veya 'salihât'tan ayıracak hiçbir şeyin olmadığını söylemekte; ayetteki bir'in pekala 'yüksek ahlak' olarak da çevrilebileceğini dile getirmektedir. Yine ayet-i celileden bir'e, 'doğruluk' ve 'samimiyet' anlamı verilmesinin de daha az makul olmayacağını belirtmektedir. Ama İzutsu yine de bütün bu çevirilerden birinin veya hepsinin daha başka manaları da içeren asıl sözcüğe layık olamayacağını vurgulamaktadır<sup>75</sup>. Bu tespitten hareketle Kur'an-ı Kerim'de salih amel sayılan davranışları bünyesinde toplayan en kapsamlı kelimenin birr olduğu da söylenmektedir<sup>76</sup>. Yine bazı Kur'an yorumcuları ayetin muhtevasından hareketle bu ayette İslam'ın ruhunun özetlendiğini vurgulamaktadırlar<sup>77</sup>. Burada yeri gelmişken ayetin çevirisinin Türkçe'ye genellikle 'iyilik' şeklinde yapıldığını ve yapılan bu çevirilerin yanlış olduğunu söyleyemsek de kavramın içeriğini karşılamada yetersiz kaldığını belirtmeliyiz. Zira Kur'an'daki en kapsamlı kavramlardan biri olan bir'i karşılamada 'iyilik' sözcüğü yetersiz ve eksiktir, zira aralarında en azından eski tabirle umum husus min vecih başka bir deyişle eksik girişimlik söz konusudur. Kısacası İslam'daki iman, ibadet ve ahlaki esasların bir çoğunu sıralayan ve böylece muhtevası belirlenen bir kavramının Türkçe'de kullandığımız iyilik sözcüğünden daha geniş bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir.

Merhum Elmalılı bu ayetle ilgili olarak, 'görülüyorki bu ayet-i kerime sarahaten veya delaleten bütün kemâlât-ı beşeriyeyi havidir. Buna işaretten alleyhisselatı ves-selam efendimiz de "Her kim bu ayet ile amel ederse imanı kemale erdirmiş olur" buyurmuştur" diyerek<sup>78</sup> kavramın anlam alanındaki genişliğe dikkat çekmektedir.

Yukarıda zikredilen ayetten bir sayfa sonra aynı surede yer alan diğer bir ayette de yine öncelikle bir'in ne olmadığı belirtilmekte daha sonra da neliğini açıklayan ifadeler yer almaktadır. Bu ayeti diğerinden ayıran önemli bir özellik yukarıdaki gibi bağlamının Yahudiler değil doğrudan müslümanlar ve onların Hz. Peygamber'e yönelttikleri sorular olmasıdır.

*"Sana Ay'ın evrelerini soruyorlar. De ki, onlar insanlar için vakit ölçüleridir. Evlerinize arkadan girmeniz birr değildir, asıl birr ittika edenin birridir. Evlere kapılardan girin. Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun ki kurtuluşa eresiniz."* (Bakara, 2/189)

75 İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, s.274

76 Dumlu, Ömer, *Kur'an-ı Kerim'de Salah Meselesi*, s.35

77 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1,288

78 Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1,599



Ayetin aslında 'Ve leysel birru bi en te'tû'l buyûte min zuhûrihâ velâkinnel birre menittekâ' cümlesi bulunmaktadır ki bazı Kur'an müfessirleri cümlenin takdirinin 've lakinne'l birre biru men itteka' şeklinde olduğunu ifade etmektedirler<sup>79</sup>. Ayetin anlamı ve yorumu ile ilgili olarak müfessirler arasında farklı yaklaşımlar sergilenmekte ve oldukça ilginç değerlendirme ve yorumlar yapılmaktadır.

Kur'an yorumcularının ekserisi yukarıdaki ayeti açıklarken evlere arkadan girme ifadesi ile ilgili olarak cahiliyye döneminde uygulanmakta olan eski bir Arap adetinden bahsetmektedirler. Buna göre İslam öncesinde özellikle Medine'li Araplar arasında hacca veya umreye gidenler, dönüşlerinde şayet şehirde/evde yaşıyorlarsa evlerine kapıdan değil arkadan bir delik açmak suretiyle veya merdiven kullanarak damdan giriyorlar; çadırda yaşayan bedeviler ise çadırlarının kapısından değil yine çadırın arkasından dolanarak girip çıkıyorlarmış. Arapların bu uygulamayı da hamasetleri yani dini uydulamalarındaki şiddet ve salabetleri dolayısıyla yaptıkları zikredilmektedir<sup>80</sup>. Yine bazı tefsir kaynaklarında bu uygulamanın yolculuğa çıkmaya niyetlenip de yola çıktıktan sonra değişik nedenlerle yolculuğu bırakmak durumunda kalanların yaptıkları bir adet olduğunu belirtenler de vardır. Bazıları itikaftan çıkanların, bazıları da bayramdan dönenlerin bu yola başvurduklarını ifade etmektedirler<sup>81</sup>.

Ayetin yorumlanması konusunda ez-Zamahşeri (ö.538) ve Fahrüddin er-Razi (ö.606) önemli bir noktaya değinerek değilleme cümlesinin anlamlandırılması konusunda yukarıda açıklanan 'Yüzlerinizi doğuya veya batıya dönmeniz bir değildir' şeklindeki ayetin muhtavasıyla da uygunluk arzedecek tarzda farklı ve güzel bir izahatta bulunmaktadırlar. ez-Zamahşeri şöyle diyor:

"Birr meselelerinizi tersyüz etmeniz, tersinden ele almanız değildir. Asıl birr bundan sakınanın, kaçınanın ve bu tür şeylere cüret etmeyen birridir"<sup>82</sup>. Fahrüddin er-Razi de yukarıda kısaca değindiğimiz rivayetleri naklettikten sonra bunları tenkid ederek bu tür rivayetler doğru kabul edildiğinde ayetin başında sorulan soruyla devamında verilen cevap arasında bir tutarsızlığın meydana geleceğini belirterek konuyu şöyle açıklamaktadır:

"Evlere arkadan girme doğru yoldan sapmaktan, kapılarından girme ise doğru yola tutunmaktan kinaye kılınmıştır. Bu, kinaye konusunda yaygın bir uygulamadır. Birine doğruya yönelik yol göstermek isteyen ona 'Bu işe kapıdan girmen lazım' der. Zıddı durumunda da 'O şeye kapıdan girmemektedir' denilir' Razi, devamlâ bu yak-

79 İbn Kuteybe, *Tefsiru Garibu'l Kur'an*, s.76

80 el-Ferra, Ebu Zekeriyya, *Meâni'l-Kur'an*, Thk. A. Yusuf Necati, M. Ali en-Neccar, Daru's Sürur, Beyrut, Trh, I,115-116; Bagavî, *Meâlimu't-Tenzil*, I,160; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I,326-327; Kurtubi, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, II,344; İslam öncesi cahiliyye araplarının Ka'be'yi iki farklı şekilde tavaf ettikleri rivayet edilmektedir. Buna göre bazı kabileler çıplak, bazıları da elbisesi olarak tavaf etmekte olup birincilere 'el mehille' ikincilere de 'el hums' denilmiştir. Evlere arka kapıdan girme ve Kabe'yi örtülü şekilde tavaf etme adeti de bu 'el Hums' araplarına özgü bir uygulamaymış. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kabile'l-İslam*, Camiatu Bağdad, 1993, VI, 362; Bazı kaynaklarda Arapların bu uygulamayı uğursuzluk korkusuyla yaptıkları da belirtilmektedir. Bkz. er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, V,135

81 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I,327

82 ez-Zamahşeri, *el-Keşşâf*, I,234

laşımın mütekelliminin tevili olduğunu ve tefsir olmadığını, ayetin tefsirinin birinci vecih yani cahiliye dönemindeki uygulamalar olduğunu da vurgulamaktadır”<sup>83</sup>

Kaynaklarımızda ez-Zamahşeri ve Razi'nin ayeti kinayeye hamleder tarzındaki yorumlarını destekleyecek görüşler de bulunmaktadır. Örneğin Ebu Ubeyde aslında bu cümlenin bir darb-ı mesel olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Araplar 'Eteytü hazel emre min bâbihi' derken 'meseleye doğru yaklaşmayı' kasederler. Bu nedenle de ayette zikredilen 'Evlerinize arkadan değil kapılarından girin' ifadeleri ile kasedilen 'Meselelerinizi bilmeyenlere, cahillere sormanız birr değildir. Asıl birr takvadır. Problemlerinizi alimlere sorunuz' demektir<sup>84</sup>. Yine merhum Elmalılı da buna değinerek "Zikri geçen ifadenin bir manayı hakikisi bir de manai kinaisi vardır. Hakikati itibariyle ehli cahiliyenin ihramda yaptıkları bu aksilik bir ibadet olmadığı gibi mana-ı kinaisi itibariyle de Resulullah'a ilm-i nücum suali sormak hikmet ve ilahi ahkamı beyan ve tebliğ için gönderilmiş olan Peygamberi hâşâ bir müneccim ve Kur'anı bir nücum kitabı yerine koymak ve ulum-u adiyeye maksadıyla ilmi nübüvvet metalibini tefrik edememek 'işe tersinden başlamak' demektir ki, işlere böyle tersinden başlamakla hayra erilemez, bir ü hayır böyle aksilikte değildir" şeklinde bir yorum yapmaktadır. Devamlı şöyle demektedir: "İşlere doğru yol ile, vech-i layikiyle girişin, aksilik etmeyin; bir sual sorarken de halinizi bilin mâlâyani ile uğraşmayın. Bu cevap ve bu emir bir camiu'l-kelim darbi mesel şeklinde kulağınıza küpe olsun da peygambere hilalin değişmesinin feleki sebeplerini sormaktan şimdi vazgeçin, evvela kavminizin adet-i cahiliyesini olan şu aksiliğin izalesiyle halâsınızı düşünün"<sup>85</sup>.

Çağdaş Kur'an yorumcularından biri olan Muhammed Esed de bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır:

"Gerçek erdemlilik imani meselelere 'arka kapıdan' yaklaşmak, yani yalnızca çeşitli dini vecibelerin ifası için konulmuş şekil ve sürelerle uymaktan ibaret değildir. Bu şekil ve süre sınırlamaları, kendi başlarına ne kadar önemli de olsalar, her eyleme onun ruhsal 'giriş kapısından' yani Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyarak yaklaşmadıkça, gerçek hedeflerine ulaşmış olamazlar. 'Bab' (kapı) kelimesi mecazi olarak 'bir şeye nüfuz etmenin yahut ona ulaşmanın yollarını' gösterdiğinden 'bir eve ön kapısından girme' mecazi, klasik Arapça'da çoğunlukla bir probleme doğru yaklaşımı anlatmak için kullanılır."<sup>86</sup>

İster hakiki isterse kinai mana esas alınsın sonuçta birr'e dair ayetlerin muhtevası itikad, ibadet ve ahlaki yükümlülüklerini yerine getirilmesi esnasında derüni boyut ihmal edildikten sonra biçimsel ve şekli unsurun kişilerin kendilerini aldatmalarından başka bir sonuç doğurmadığını vurgulamaktadır.

## Sonuç

Bir kavramı, türemiş olduğu 'berr' sözcüğü ile beraber Kur'an öncesinde özellik- le de cahiliyye şiirinde insan-insan ilişkileriyle ilgili yatay düzlemde itaat, sıla-i rahim,

83 Razi, *Mefâihü'l-Gayb*, V,136-137

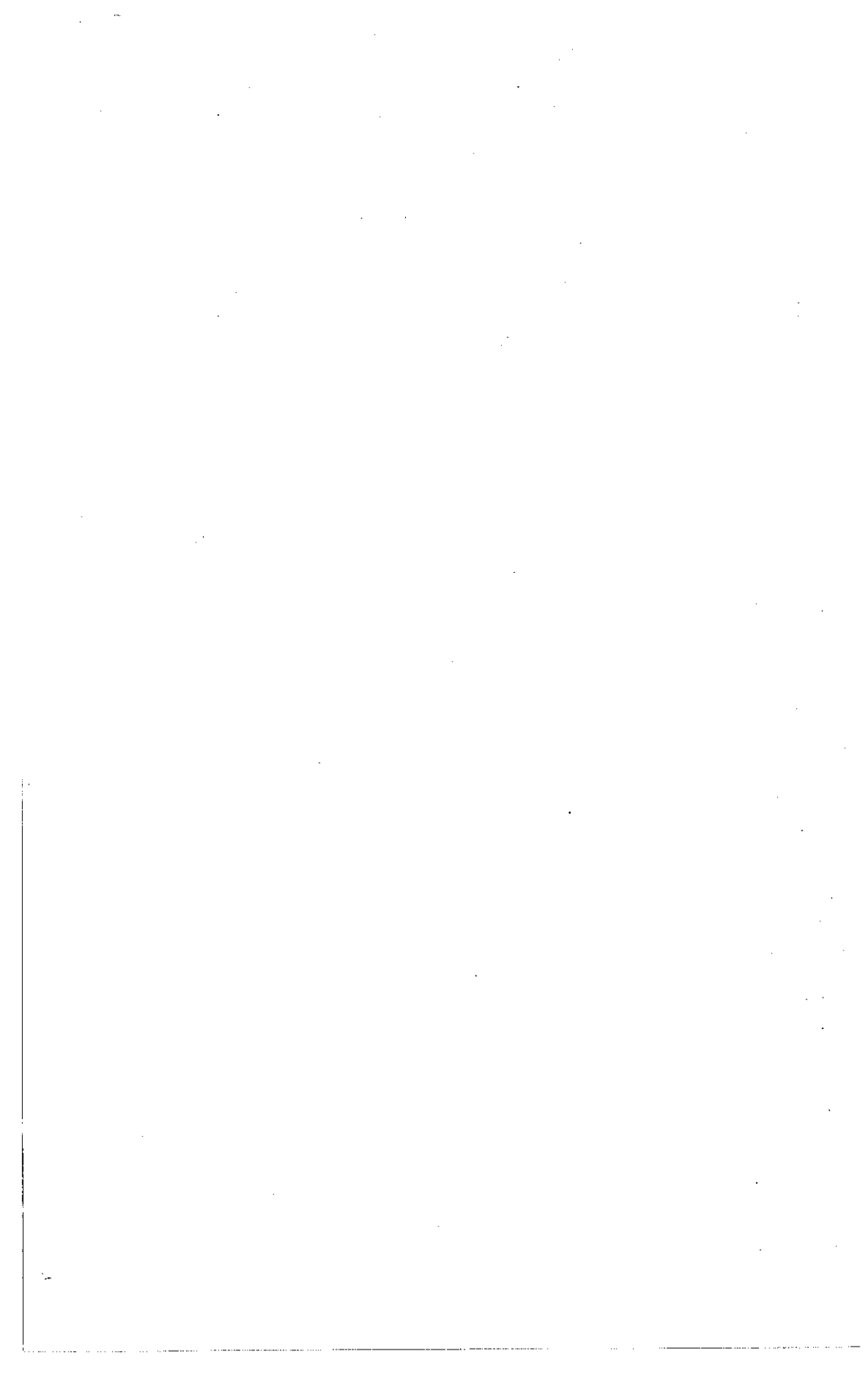
84 'Utlubu'l birre min ehlihi ve vechihi velâ tetlubûhu i'nde ceheleti'l müşrikine.' Ebu Ubeyde, *Mecazu'l-Kur'an*, Hz. Fuad Sezgin, Mektebetü'l Hanci, Kahire, Trh, I,68; Kurtubî, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, II,346; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, I,189

85 Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I,685

86 Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, s.54

yakınlara sadakatle bağlılık, iyilik gibi anlamlar taşımakta olup kabile asabiyeti çerçevesindeki dünyevi ilişkileri kapsayan bir sözcük olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavram, Kur'an'ın nüzulüyle beraber anlam alanına öncekine ilaveten sağlam ve sahih bir ilahi ve manevi boyut da katarak dikey düzlemde Allah-insan ilişkilerinde merkezi bir konuma sahip olmuş ve ilahi hitabın en temel kavramlarından biri haline gelmiştir. Bir kavramıyla aynı kökü paylaşan diğer türevleri Kur'an'ın hem mekkî hem de medenî ayetlerinde zikredilmektedir. Diğer türevlerinin aksine 'bir' kavramı yalnızca Medine döneminde nazil olan sure ve ayetlerde yer almaktadır. Zikredildiği ayetler içinde de bir'in sıdk, takva, ihsan, infak ve amel-i salih ile yakın bir anlam ilişkisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kavramın yalnızca medeni ayetlerde özellikle de beraberinde iman, ibadet ve ahlak kuralları sıralanarak zikredilmesi bize onun yeni bir toplum inşasını gerçekleştiren müslümanlara bu aşamadan sonrası için ideal olanın sınırlarını çizdiğini ve salih amel sayılan bütün davranışları bünyesinde toplayan en kapsamlı kelimelerden biri haline dönüştüğünü göstermektedir. Bu nedenle kavramı eksik de olsa ancak 'erdem', 'yüksek ahlak', 'salaḥ' veya 'ihsan' ifadelerinin dengeleyebileceği kanaatindeyiz.

Kur'an'la birlikte anlam alanının da bir genişlemenin ve içeriğinde de kapsamlı bir değişimin gerçekleştiğini ortaya koymaya çalıştığımız bir'in, Medine dönemiyle birlikte artık itikadi, ameli ve ahlaki esasların tümünü içeren oldukça kapsamlı bir terim haline dönüştüğünü ve inananlar için ulaşılması gereken bir ideal haline geldiğini söyleyebiliriz. Zikredildiği ayetlerin bağlam ve içeriklerini dikkate alarak Kur'an'ın ölküsünün özelde müminleri genelde ehl-i kitabı, en genel anlamıyla da tüm insanları bir'e ulaştırmak olduğunu belirtmek yanlış bir değerlendirme olmasa gerektir. Kur'an özelde müminlerin genelde tüm insanlığın bir'e ulaşmasını istiyor. Çünkü bir'e ulaşmak bir anlamda Bir'e de ulaşmak demektir.



## Gazâli'de Dinsel Yaşayışın Evrimi

**Hasan KAYIKLIK\***

### ABSTRACT

*One of the most subjective of all areas of experience is the religious life. In this study I tried to evaluate autobiography of Gazali with the psychological point of view. In the result of the evaluation it was seen that Gazali has a big evaluation throughout his life. Especially his religious life style changed. According to his narrations (From Deviation To The Right Way) his religious thought changed from "imitation" (taklit) to "knowledge" (ilim) and then from "knowledge" to "enjoyment" (zevk).*

**Key words:** *Gazâli, religious life, personal document, evaluation of religious life, religious imitation, religious development.*

Türkiye'nin ilk din psikologlarından Bedi Ziya Egemen (1952), Din Psikolojisinin alan kaynak ve yöntemi üzerine yaptığı çalışmada, onun konusunun "dini yaşayışın ruhi strüktürünü kavramak" (s. 19) olduğunu söyler. Bu, bireyin iç dünyasında dinin nasıl yaşandığını diğer bir ifadeyle dinin öznel yanını araştırmanın Din Psikolojisinin ana konularından biri olduğu anlamına gelir. Egemen, "dinin fert ruhundaki gelişimi"nin Din Psikolojisinin önemli konularından biri olduğu üzerinde de durur (s. 20). Egemen'e göre, Din Psikolojisinin islami kaynakları da araştırma kapsamına alınmalıdır<sup>1</sup>. Bu düşünceden hareketle, "dindarların kendi ruhlarında yaptıkları müşâhedeler, müstesna kabiliyetlerle doğan büyük şahsiyetlerin dini yaşayışları üzerindeki kendi ifadeleri, dini hayatlarının otobiyografileri" bireye özgü dinsel yaşayışları anlamak ve açıklamak için önemli kaynaklardır (s. 22).

Armaner (1980), Din Psikolojisinin temel konusunun, dinsel yaşamın psikik yapısını belirlemek olduğunu belirtir. Daha açık bir ifadeyle, Din Psikolojisinin konusu, dinin bireyin ruhunda ortaya çıkışını ve oradaki öznel belirtilerini araştırmak ve incelemektir. Buna göre Din Psikolojisinin konusu, bireyin dinsel deneyimi, dinsel duygu, düşünce ve bütün dinsel davranışlarıdır. Armaner'in kendi ifadesiyle "çeşitli olaylar karşısında geçirilen bunalımlar, ya da başka nedenlerle rehbersiz, delilsiz kalışın ver-

\* **Yrd. Doç. Dr.** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

1 Egemen (1952), Din Psikolojisinin islami kaynaklarını şöyle sıralar: 1. Karmaşık ruhsal yaşayışların araştırılmasında, insanın kendi iç dünyasında yapacağı gözlemler. 2. Dindarların iç gözlemleri, itirafları, otobiyografileri... 3. Dini şahsiyet ve dehalar hakkında yazılanlar. 4. Dini yaşayışın ifadeleri olan sanat eserleri, ayinler, erkan ve adap, dini örf ve adetler. 5. Edebiyata intikal eden dini metinler...(s. 22-24). Din psikolojisinin konularının ayrıntılı bir değerlendirmesi için Yavuz'un (1982) "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları" adlı çalışmasına bakılabilir.

diği kararsızlıklar, tereddütler, gerçeği arayışlar, kuşkular bireyin dinsel yaşamı içinde derece derece varlığını sürdüren yaşantılardır. ...Pişmanlık, tövbe veya tasdikini türlü şekilleri ve evrimleri, korku, ümit ve hayranlıkla başlayıp ilahî aşka kadar varan ve ruhun en ince, en yüksek esprilerini yansıtan tezâhürler Din Psikolojisinin ele aldığı konulardır” (s. 9-10). Din Psikolojisinin temel konusunun, bireyin dindarlığı yani öznel dindarlık ve bu dindarlığın yaşanması sırasında ortaya çıkan duygu, düşünce ve davranışlar olduğunu Armaner’in cümlelerinden anlamak çok zor değildir.

Benzer şekilde Yavuz da *Din Psikolojisinin Araştırma Alanları* (1982) adlı çalışmasında, Din Psikolojisinin araştıracağı konuları saymaya başlamadan önce, onun konusunun ne olduğunu ortaya koymaktadır. Yavuz’a göre Din Psikolojisinin konusu, “Dinin insanın içinde yaşayan subjektif yönü... Türlü görüntüleri içinde dinin ferdin ruhi hayatında cereyan edışı ve dinî yaşayışın dışa yansımaları” (s.89) dir. Aynı biçimde Yavuz da bireysel dindarlığın oluşum ve gelişimi bir başka deyişle öznel dindarlığın yaşanması sırasında bireyin iç dünyasında yaşadığı her türlü duygu ve düşünce süreçleri ile davranışların ve öteki ruhsal katılımların incelemeye konu olduğunu belirtmektedir.

Bunlardan şöyle bir sonuca gidilebilir: Din Psikolojisinin ana konusu, başta bireyin dinsel yaşayışını araştırmaktır. Buna onu anlamak ve açıklamakla başlanır. Nitekim Din Psikolojisinin öncüsü olarak bilinen ve *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* adlı eseri Din Psikolojisinin klasikleri arasında yer alan ve bu alanda çalışanların elinden hiç düşmeyen William James, çalışmalarını çeşitli kişilerden elde ettiği özel dokümanlara dayandırmaktadır. Bireysel dokümanlara dayanan James’in bu çalışmasında, Gazâlî’nin *el-Munkız min-ed-Dalâl*’inden uzunca bir alıntıya yer verilmiştir<sup>2</sup>.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, otobiyografiler, Din Psikolojisi için çok değerli araştırma materyalleridir. Gazâlî’nin *el-Munkız min-ed-Dalâl* adlı eseri, İslam dünyasında çok bilinen meşhur çalışmalardan birisi olup üzerinde düşünülmesi gerekir. Çünkü bu eserin eşine İslam dünyasında rastlamak güç görünmektedir<sup>3</sup>. Hatta Batıda da böyle bir değişim örneğinin olmadığını Arasteh (2000) ileri sürer. Ona göre bu konuda Batıda örnek gösterilen Martin Luther, Hıristiyan mistisizmi yoluyla kendisini iyileştirmeyi başaramamışken, Gazali tasavvuf yoluyla amacına ulaşmıştır. Nitekim hiç kimse “kendisini dönüştürme ve varoluşçu iyileşmeyi” Gazâlî’den daha iyi yaşamamıştır (s. 63-64).

Bireyin dinsel yaşamının araştırılmasının Din Psikolojisi için önemli olduğuna inanan bu çalışma, İslam düşünce dünyasında böyle önemli bir yere sahip olan Gazâlî’nin dinsel yaşayışındaki “evrim”i psikolojik açıdan değerlendirmek amacındadır.

2 James, klasik eseri **The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature**’in “Mysticism” bölümünde Gazali’nin *Munkız*’ından uzunca bir alıntı (üç sayfa) yapar (s. 394-396), fakat onunla ilgili fazla bir yoruma yer vermez.

3 Kemal Aytaç, Tolstoy’un **İtirafı** (1990) adlı eserinin çevirisine yazdığı önsözde, Batı düşünce dünyası için üç önemli itiraftan bahseder. Bunlar, Augustinus’un “Confessiones”i; Rousseau’nun “Les Confessions”u ve üçüncüsü Tolstoy’un “İpoved”idir (Tolstoy, 1990). Batıdaki bu ünlü itirafların bir benzeri İslam dünyasında Gazali tarafından kaleme alınan “*el-Munkız min-ed-Dalal*” adlı çalışmadır (Kırş. Ülken, 1983, s. 120). Tolstoy’un itiraflarında dile getirdiği anlam arayışının psikolojik bir değerlendirmesi için Yalom (2001), s. 657-660’a bakılabilir.

Psikolojik bir gözle bakıldığında Gazâlî'nin iki yönü dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, onun Din Psikolojisine katkıları olarak, ikincisi ise psikolojik açıdan dinsel yaşamı olarak değerlendirilebilir. Birinci kısım ile ilgili çeşitli çalışmalar görülmektedir. Nitekim Gazâlî'ye göre insanın temel güdüleri, güdülenme ve davranış, psikoloji ve din gibi konular, Hökelekli (1993) tarafından değerlendirilmiştir. Benzer biçimde, Gazâlî'nin bilginin kaynağı, kişilik, akıl, kalb, ruh, nefes'e ilişkin açıklamaları, Peker (2000) tarafından değerlendirilmeye alınmıştır (s. 33-36).

Bu çalışma ise daha çok ikinci kısım ile, yani psikolojik açıdan Gazâlî'nin dinsel yaşamının değerlendirilmesi ile ilgilenmektedir<sup>4</sup>. Söz konusu değerlendirme için, öncelikli olarak Gazâlî'nin (1978) "*Dalâletten Hidâyete*" adlı eseri esas alınacaktır<sup>5</sup>. Gazâlî bu çalışmayı, 50 yaşını geçtikten sonra yazmış ve bu çalışmada tamamen kendi dinsel yaşamında meydana gelmiş olan evrimi açık yürekli bir şekilde dile getirmiştir.

Gazâlî söz konusu eserinin hemen başında, eserde hangi konular üzerinde duracağını şöyle özetler: "...dini fırkalar arasında hakkı bulup çıkarmak için çektiğim sıkıntıları, taklitten tahkik mertebesine yükselirken, önce kelâm ilminden istifade ettiklerimi; sonra hakkın, imamı takliden elde edilebileceğini düşünen Ehl-i Talim'in, sonra da felsefenin usullerinden elde ettiklerimi ve nihayet tasavvuf yolunda beğendiklerimi ve halkın gerçeğe dair sözlerini tetkikim sırasında karşılaştıklarımı, Bağdad'ta talebenin çokluğuna rağmen beni ilmi faaliyetten alıkoyan şeyi, uzun müddet sonra Nişabur'a dönmemin sebeplerini anlatacağım" (1978, s. 37). Gazâlî bu eseri yazdığı, yarım asırlık bir yaşam deneyimine sahiptir. O, yukarıda saydıklarını anlatırken iki yöntem izler. Bunlardan birincisi, iç gözlemleri vasıtasıyla o anda yaşadığı derûni hallerin farkına varması ya da onları hissetmesi, ikincisi ise çocukluğundan bu yana yaşadıklarını otobiyografik bir yöntemle kaleme almasıdır.

Gazâlî çevrenin çocuk üzerindeki etkilerini anlatmak için şöyle bir örnek verir: "*İnsanların muhtelif din ve milletlerde oluşu, ümmetin bir çok fırka ve yollar üzerinde farkedilmez mezheplerde bulunuşu, içinde çoklarının boğulduğu ve ancak azının kurtulduğu engin bir deniz manzarası arz eder...*" (1978, s. 37). Gazâlî bu cümlelerle, çevrenin insan üzerindeki etkisini vurgulamakta ve insanların çoğunun farkına varmadan bu etkiyi kabul ettiklerini, çok azının ise bu etkiden kurtulduğunu ifade etmektedir. Gazâlî, gençliğinin ilk yıllarından (20 yaşından önce) itibaren çevredeki düşünce ve inançların farkına varır ve onları körü körüne taklit etmek yerine anlamak ve kavramak için mücadeleye başlar ve bu mücadelesini şöyle anlatır: "...*Bu engin denizin dalgaları ile mücadele ediyor, çekingen ve korkağın değil, cesur bir kimsenin dalışı ile derinliklerine dalıyor, her karanlıkla uğraşılıyor, her müşkülü yenmeğe, her uçurumu atlamağa çalışıyor, her fırkanın akidesini dikkatle araştırıyor ve hakka ulaşmış ile batılın kalmış olanı, sünnete göre hareket edenle bidatte bulunanı tefrik için her*

4 **İslami Araştırmalar** dergisinin bir sayısı (Cilt:13, Sayı:3-4, 2000) "Gazali Özel Sayısı" olarak çıkarılmış ve bu sayıda Gazali çeşitli yönleriyle ele alınırken onun dinsel yaşamı psikolojik açıdan değerlendirilmemiştir.

5 Gazâlî'nin özgün adı "*el-Munkız min-ed-Dalâl*" olan bu çalışma Türkçeye Subhi Furat tarafından "*Dalâletten Hidâyete*" diye çevrilmiştir. Çeviride yer yer bazı terminolojik sıkıntılar olduğunu görüyoruz. Ancak çeviriye olan sadakatimizden dolayı bu ifadeleri olduğu gibi korumak durumunda kaldık.

*taifenin mezhep sırlarını keşfetmek istiyordum*" (1978, s. 38). Gazâlî'nin bu ifadeleri, onun ergenlik dönemine girişle birlikte yaşamaya başladığı birtakım ruhsal sorunlarla ilgili olabilir. Nitekim Gelişim Psikolojisinin verilerine göre ergenlik dönemi gençleri, duygu ve düşünce ile ilgili yoğun sorunlar yaşamakta ve daha önce fazlaca sorgulamadan çevreden edindiği donanımı sert bir biçimde sorgulamaktadır. Gander ve Gardiner'e (2001) göre ergenler, daha önce kabul ettikleri karar ve değerleri sorgulamak, tartışmak ve bunlara yerine göre karşı çıkmak suretiyle hem ana-babalarını hem de çevrelerindeki diğer insanları hayrete düşürebilirler (s. 466). Gazâlî'nin ergenliğin son dönemlerinde yaşadığı bu durum, Gelişim Psikolojisinin verilerine uygun düşmektedir. Ancak Gazâlî'nin burada dile getirdiği bir konu daha vardır. Ona göre ergenlerin büyük çoğunluğu, din ve mezheplerle ilgili inançları sorgulamadan kabul etmekte, Gazâlî'nin ifadesiyle "*engin denizde boğulmaktadır*".

Gazâlî, olayların altında yatan gerçekleri öğrenme arzusuna da değinmektedir. O, "*Hâdiselerin hakikatlerini anlamaya susayış, ilk anlarımdan itibaren Allah'ın bana bahşettiği fitrî bir alışkanlığımdı. Bu benim ihtiyar ve gayretimle değildi. Nihayet taklid bağından kurtuldum. Çocukluk çağına yakın bir devrede, anne ve babamdan tevârûs ettiğim akîdelerden sıyrıldım*" (1978, s. 38) demektedir. Gazâlî bu ifadeleriyle hadiseleri sorgulamanın kendi iradesinden daha çok fitrî olarak neşet ettiğini dile getirmektedir. Bunlardan, Gazâlî'nin ergenlik dönemi sorgulamasının doğuştan donanımla ilgili olduğunu ileri sürdüğü sonucu çıkarılabilir. Yine Gazâlî bu ifadeleriyle çocukluk döneminin taklitle iç içe olduğunu ve çocukların ergenlik döneminde bundan kurtulmaya çalıştığı gerçeğini vurgulamış bulunmaktadır. Nitekim kendisi de söz konusu durumları yaşamaktadır. Çocukluk döneminde dinsel inancın oluşmasında çevrenin etkisini çağdaş psikoloji özellikle vurgulamaktadır. Yavuz (1983), çocukta dinî duygu ve düşüncenin gelişmesiyle ilgili yaptığı araştırmada, çocuğun dinî inancının oluşmasında çevrenin, en büyük etkenlerden biri olduğunu belirtmekte ve bu inancın içinde kültürel değerlerin bulunduğunu bildirmektedir (s. 44).

Gazâlî (1978) çevreden taklit yoluyla elde ettiği bilgileri sorgulamak için şüpheli bir yol takip ettiğini bildirir (s. 40). O bu birikimleri sorgularken bir taraftan da kendisini geliştirir. Çünkü şüpheyle sorgulamak, kolay bir iş değildir. Gazâlî'nin ergenlik döneminde başlayan bu sorgulama ve tartışma, yaşamının uzun bir dönemini alır. Gazâlî hakikat arayışındaki bu şüpheli sorgulamasını dört alanda gerçekleştirir (Orman, 1986, s.61-76). Bunlar sırasıyla Kelam, Felsefe, Ta'limiye ve Tasavvufur (s. 44).

"Önce kelam ilmine başladım. Onu esaslî bir şekilde öğrendim. Bu sahadaki mütehasşisların kitaplarını mütalâa ettim. Ve bu mevzuda tasnif etmek istediklerimi kaleme aldım. Sonunda bu ilmi, kendi maksadını ifadeye yeter ve fakat benim gayem için kifâyetsiz bir halde buldum..." (Gazâlî, 1978, s. 45). Bu sözlerinden anlaşılıyor ki, Gazâlî, taklitten kurtulmak için bir çaba içinde olmasına rağmen Kelam ilmi onun kurtuluşu için yeterli değildir. Çünkü kelamcılar da ya taklide, ya icmaya, ya Kur'an'a ya da sünnete müracaat ediyorlardı ve bunu da rakiplerinin yanlışlarını çıkarmak ve onları susturmak için yapıyorlardı. Bundan dolayı Kelam ilmi Gazâlî'nin düşünce dünyasını tatmin etmez (s. 45-46). Sonuç olarak Gazâlî'ye göre Kelam ilmi hür iradede yeterince beslenemeyen "*taklitle karışık*" bir ilimdir ve onun hür düşünceden kaynaklanan derdine çare olamaz.



Gazâlî bu fikrî çatışma aşamasında yaklaşık 15-20 yılını harcama durumunda kalır. Nitekim o, 20 yaşından önce, ergenlik döneminde başlayan taklitten uzaklaşma çabalarında, diğer faaliyetlerle beraber kelimeler araştırmasını sürdürür ve bu süren 34-35 yaşlarına kadar devam eder.

Gazâlî'nin kendi ifadesine göre (1978, s. 48), Felsefeye ilgi duymaya başlaması, Nizamiye Medreselerinde ders verdiği döneme rastlar. Gazâlî bu döneme kadar, Kelim ilmine ilgi duyar, ama bu ilim, Gazâlî'nin şüphelerini gidermek için yeterli olamaz ve Gazâlî bundan sonraki üç yılını Felsefeye harcar. Fakat Gazâlî Felsefede de aradığını bulamaz. Gazâlî (1978) Felsefenin kendisini tatmin edemeyişini şöyle ifade eder: "*Felsefeyi öğrenip anladıktan, tenkid ve reddedilmesi gereken yerleri reddettikten sonra, bunun da maksadımı tam manasıyla temin edemediğini, aklın bütün meseleleri kavramada müstakil ve bütün müşkülleri halledecek durumda olmadığını anladım*" (s. 61). Buna göre, gerek Felsefe gerekse felsefi düşüncede ön plana çıkan akıl, Gazâlî'nin şüphelerini giderememektedir.

Bu sıralarda, Ta'limiye mezhebi yaygın bir hal almıştır. Dönemin halifesi, Gazâlî'den Ta'limiye mezhebinin iç yüzünü ortaya koyacak bir kitap yazmasını ister. Gazâlî bu emre istinaden Ta'limiye mezhebini araştırır. Gazâlî bu mezhebinin görüşlerini ortaya koyup tartıştıktan sonra şöyle der: "*...İşte onların gerçek halleri... Tecrübe et ki, anlayasın! Nitekim biz tecrübe edince, onlardan el çektik*" (1978, s. 69). Görüldüğü gibi Gazâlî, Ta'limiye mezhebinin görüşlerini beğenmemektedir ve aynı zamanda onların düşünceleri Gazâlî'nin içinde alevlenen ateşi söndürecek güce sahip değildir.

Taklit yoluyla elde ettiği birikimlerden kurtulmak isteyen ama kendi düşünce alanında doyurucu etkiler yapan gerçeği bulamadığı için iç dünyasında büyük gerilimler yaşayan Gazâlî, kendisini tatmin edecek yolu arama konusunda teslim olmaz ve arayışa tasavvufu devam eder. Gazâlî öncelikli olarak işin bilgi yönüyle ilgilenir ve bilgi birikimi için Ebu Talib el-Mekki'nin **Kut'ul-Kulub**'unu, el-Haris'ul-Muhasibi'nin kitaplarını, el-Cüneyd, eş-Şibli, Ebu Yezid el-Bistami'nin ve diğer şeyhlerin sözlerini okur. Bunları okuduktan sonra şu düşünceye ulaşır: "*...Büyük sâfilerin elde etmek istedikleri, öğrenme ile değil de zevk, hal ve sıfatların değişmesi yoluyla... Zühdün hakikatini, şartlarını ve sebeplerini bilmen ile zâhidâne hayat yaşaman ve nefsinin dünyadan uzaklaşması arasında bir fark vardır. Onların, söz değil, hal sahibi olduklarını iyice anladım. Okumakla öğrenilebilecek olanları elde ettim. Artık dinleme ve öğrenme ile değil de zevk ve sülûkla elde edilebilecek olanlar kalmıştı*" (Gazâlî, 1978, s. 70-71). Gazâlî burada, bilme ile bildiklerini yaşama geçirme arasındaki farka dikkat çekmektedir. Ona göre mutasavvıflar hem dünyaya fazla önem vermeyen hem de sadece bilen değil, bildiklerini yaşayan insanlardır. Gazâlî o zamana kadar ana-babasından, çevresinden, medreselerden, kitaplardan, kısacası çevreden çok şey öğrenmiş ve müdemişlik seviyesine yükselmiştir. Ama bu bilgiler ve makam onu tatmin etmez. Gazâlî'nin yukarıdaki ifadelerinden, aradığını bulduğu anlaşılmaktadır. Gazâlî aradığını bulmuştur fakat içinde bulunduğu koşullar, bulduğu yaşayış biçimi ile uyum sağlamamaktadır. Bu uyumsuzluğu Gazâlî (1978) şöyle anlatır: "*...Kendi durumumu gözden geçirdim, bir de ne göreyim! Dünyevi alakalar içine dalmışım. Onlar beni her taraftan sarmışlar. İşlerimi göz önüne getirdim; en güzeli tedaris ve talim idi. Fakat bunlar arasında da âhret yolu için ehemmiyetsiz ve faydasızlarla uğraşmışım. Sonra tedaris ile ilgili niyetimi düşün-*

*düm. Baktım ki, Allah rızası için değil mevki ve şöhret endişesiyle hareket etmişim. Bu durum karşısında uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer halimi düzeltmeğe kalkışmazsam ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim. Bir müddet mütemadiyen bunu düşündüm; sonra birini tercih durumunda kalmıştım...”* (s. 71-72). Gazâlî bu geçiş durumunda tam bir çatışma yaşamaktadır. Bir tarafta hoşuna giden şan, şöhret, makam; diğer tarafta inancının gereği olarak çekici dünyadan uzaklaşma ve âhiret için yaşama eğilimi var. Gazâlî bunların birini tercih etmek durumunda olduğunun farkındadır. Aslında Gazâlî, o zamana kadar yaşadığı mevki ve şöhreti bırakmak istememekte, ama aynı zamanda “hâl” sahibi olmaktan da vazgeçmeyi düşünmemektedir. O, okumakla elde edilecek olanları elde ettiğini, fakat bunun ötesine gitmek istediğini yani bildiklerini daha ileri düzeyde yaşamak istediğini farkına varır. Bunun yolu ise mutasavvıfların izlediği iç tecrübe yoludur. Buna göre Gazâlî, “yaklaşma-yaklaşma” durumunda bir çatışma yaşamaktadır. Gazâlî yaşadığı bu iç çatışmayı şöyle anlatır: “...Bir gün Bağdad’tan çıkmağa ve bu halleri terk etmeye karar veriyor, ertesi gün bu kararı bozuyordum. Bir adım atıyor, diğerini geri çekiyordum. Sabahleyin âhirete meyil ve arzum beliriyor, akşam üzeri dünya arzuları onun üzerine saldırıyor ve onu dağıtıyordu. Dünya arzuları, zincirleriyle beni makama ve mevkie çekiyor, iman münadisi ise: -Göç zamanı gelmiştir. Ömründen çok az kaldı. Önünde uzun yolculuk var. Elde ettiğin bütün amel ve ilim bir riyâ ve gösteriştir. Ahirete şimdi hazırlanmazsan, ne zaman hazırlanırsın? Dünyevi alâkalarını şimdi kesmezsen, ne zaman kesersin? diye sesleniyor. Bunun üzerine içimdeki arzu yayılıyor, kaçmak ve firar etmek azmi yerleşiyordu. Sonra şeytan geliyor ve: “Bu geçici bir haldir; ona uymaktan sakın. Zira o çabuk yok olur. Ona uyar ve bu yüksek mevkii, kimsenin bozamayacağı muntazam hayatı ve hasımların hücumlarından kurtulup sükûnet bulmuş işi bırakırsan, bir gün nefsin onu arzu eder fakat dönüş kolay olmaz diyordu” (1978, s. 72).

Gazâlî’nin bu samimi itiraflarına bakılarak şunlar söylenebilir: Gazâlî bu çatışma süresince büyük sıkıntı çekmektedir. Çünkü birbiriyle uyulmayan iki güdü aynı anda onu etkilemektedir. Bu durumda, Gazâlî karar verememekte ve kararsızlıktan kaynaklanan büyük bir gerilim yaşamaktadır. Bu gerilimin sonucu olarak iç huzuru kaybolmakta ve enerjisini boşa harcamaktadır. Kararsızlık halinin devam etmesinden dolayı sağlığını kaybetmektedir. Aslında benzer çatışma durumunu bir çok insan yaşayabilir ama yaşadığı çatışmanın kaynaklarına inemeyebilir. Çünkü çatışmanın kaynaklarına inmek, bireyin kendi değerlerini sorgulamasını gerektirir. Değerlerin sorgulanması ise, bir yönüyle benliğin sarsılması anlamına gelir. Böyle durumda birçok insan kolay olanı seçer. Huzuru kaçıran bir sorgulama yapmaktansa sorunu görmezlikten gelmeyi yeğler. C. G. Jung bu çatışma ve değişim durumunu şöyle açıklar: “Yaşamın ikinci yarısındaki bir çok insan için, var oluş mücadelesi doğrultusunda ve isteklerinin peşinde koştukları zamanlarda acımasızca baskı altına aldıkları yönlerini anlamak gerekli duruma gelir. Gençlik tutkularının artık kişiyi doyurmadığı ve baş tacı edilen değerlerin eskisi kadar parlak ve önemli gözükmediği kırk yaşları dolayında zihinsel depresyon ve sinir hastalıklarında belirgin bir artış olmaktadır” (Fordham, 1968, s. 79). Gazâlî yaşadığı kararsızlık ve çatışmadan dolayı sağlığını kaybedişini şöyle anlatmaktadır: “...488 senesinin Recep ayından itibaren 6 ay kadar bir zaman dünya arzularının câzibesi ile âhiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu son ayda durum, ihtiyârî olmaktan çıkmış zarûrî hale gelmişti. Zira Allah dilimi, tedris

yapamayacak bir halde kilitlenmişti. Kendimi bir gün olsun gelen talebelerin hatırı için ders vermeğe zorluyor, fakat dilim bir kelime söylemiyor, buna muktedir olamıyordum. Dilimdeki bu tutukluk sonra kalbimde bir hüznün doğurdu. Bunun tesiriyle, hazım kuvveti kalmadı; yemek ve içmek iştahım kesildi. Boğazımdan ne bir yudum su geçiyor ne de bir lokma hazmedebiliyordum. Bedeni kuvvetlerim zayıf düşmüştü..." (1978, s. 72). Gazâlî'nin bu anlattıklarına bakılırsa, o büyük bir depresyon geçirmekteydi. Ama onun geçirdiği depresyon kendi arzusuyla girdiği bir sorgulama ve arayışın sonucuuydu. Aresteh (2000) onun depresyonunun sıradan sebeplerden değil varoluşa dair arayışlardan kaynaklandığını ifade eder (s. 66). Gazâlî (1978), doktorların hastalığını tedavi edemediğini ve ilaçla hastanın iyileşemeyeceğini çünkü onun hastalığının "kalbe arız olan bir hal" olduğunu ve bunun "mizaca sirayet ettiği"ni" söylediklerini bildirir (s. 73). Gazâlî daha sonra yaşadıklarını şöyle tasvir eder: "...Bir şey yapamıyacağımı anlayıp, güç ve tâkâtım tamamen elden gidince, hiçbir çaresi kalmamış kimsenin sığınışı ile Allah teâlâya sığındım. Çaresizin duasını kabul eden Allah teala duamı kabul etti. Mevki, mal, aile, çocuk ve arkadaşlardan uzaklaşmamı kalbime kolaylaştırdı" (1978, s. 73). Gazâlî'nin bu anlattıklarına dikkatlice bakıldığında, onun yaşadığı çatışma halinden ve bunun sonucu olan depresyondan kurtulmak için Allah'a dua ettiği yani başka yerde derdine derman bulamayınca, Allah'a sığındığı görülmektedir. Bunun sonucu olarak, kararını vermekte ve çatışma halinden kurtulmaktadır. Gazâlî şöyle devam eder: "Sonunda Bağdad'tan ayrıldım, malımı dağıttım; Irak'taki malımdan sadece, Müslümanlara vakfedilmiş oluşu dolayısıyla, hayırlı işlere tahsisini düşünerek, kendimin ve çocuklarımın nafakasına yetecek miktarı ayırdım. Dünyada, âlimin kendi çoluk çocuğu için ayırabileceği bundan iyi mal görmemiştim. Sonra Şam'a gittim, orada iki seneye yakın oturdum" (1978, s. 73). Bunlar gösteriyor ki, Gazâlî makam, mal, şan, şöret ile tasavvufî yaşayış arasındaki tercih konusunda düşüdüğü ikilemden kurtulmuş ve tasavvufî yaşayışı tercih etmiştir. Yukarıda anlatılanlardan bu kararı vermenin Gazâlî için kolay olmadığı, hatta çok zor olduğu sonucu çıkarılabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Gazâlî yaşadığı çatışma ve bunun sonucu olan depresyondan karar vererek kurtulur ve kendisi için yeni bir yaşam biçiminin kapılarını aralar. Bu yeni yaşam biçimi arayışı, Gazâlî'nin içinde bulunduğu gelişim döneminin bir gereği olarak değerlendirilebilir. Nitekim Jung, yaşamın ikinci yarısındaki arayışla ilgili olarak şöyle der: "Yaşamın ikinci yarısının sorunu, yaşam için yeni bir anlam ve amaç bulmaktır. Bu amaç, belki de, kişiliğin değer verilmemiş, ikincil ve gelişmemiş yönünde bulunmaktadır. Bir çok insan, böyle bir durumu kabullenememekte ve gençlik değerlerine sarılmayı öğle-mekte hatta onları peşinden daha fazla koşmaktadır. Böyle insanlar için bireyleşme kavramı bir anlam taşıyamaz" (Fordham, 1968, s. 79). Gazâlî, yaşamının ikinci yarısında, gençlik değerlerinin yerini alacak yeni anlam ve amaçlar bulmak için büyük sıkıntılar çekmesine rağmen sonunda ona ulaşmaktadır. O, ulaştığı bu yeni yaşam biçimini şöyle anlatır: "Sûfilerden öğrendiğim şekilde, orada (Şam) nefsi temizleme, ahlâkı düzeltme, Allah'ı teâlâ'yı zikir için kalbi tasviye<sup>6</sup>, uzlet, halvet, riyâzet ve mücâ-hededden başka meşgalem yoktu" (Gazâlî, 1978, s. 74). Gazâlî zaman zaman itikafa

6 Bu kelime, orijinal metinde "tasfiye" olarak geçmektedir. "Kalbi nefsi şeylerden arıtma" anlamına gelen tasfiye'nin daha uygun olacağı düşüncesinde olduğumuzu belirtmeliyiz.

çekildiğini de ifade eder. Gazâlî oradan hacca gider, Mekke'yi, Medine'yi ziyaret eder (1978, s. 74). Görülüyor ki, Gazâlî tercih ettiği tasavvufî yaşayış biçimini bütün derinliği ile yaşayabilmek için Şam'da bulunuyor ve kendi halinde bir insan olarak tasavvufî yaşamın bütün gereklerini yerine getiriyor. Gazâlî için artık sorgulama bitmiş ve o tercihi de yaptıktan sonra, benimsediği yaşam felsefesini doya doya yaşama çalışmaktadır.

Gazâlî, aradığını bulur, ama onun sıkıntılarını tam olarak son bulmaz. Nitekim İbnü'l-Arabi, **el-Futuhâtü'l-Mekkiyye** (1329/1911) adlı eserinde Gazâlî'nin bu durumu ile ilgili olarak şöyle dediğini bildirir: "Sûfilerin yoluna girmek, onlara katılmak, onların yöntemlerini almak, içtikleri sudan içmek istedim ve kendimle baş başa kaldım. Kendi düşüncelerimi bir kenara bırakıp zikirle meşgul oldum. Hiç bilmediğim bilgiler öğrendim. Buna çok sevindim. 'Süfilere olan, bana da oldu' dedim. Sonra, bu bilgilerin içinde daha önce takip ettiğim fikhî bir güç olduğunu anladım. Tekrar halvete çekildim. Sûfilerin yöntemlerini kullandım. Sonunda daha açık ve yüksek bilgilere ulaştım. Fakat iyice inceleyince, bunlarda da önceki durumun söz konusu olduğunu anladım. Sonra defalarca aynı şeyi tekrarladım, hâl üzere hâl yaşadım. Belirli bir mesafe aldım. Ama sûfilerin düzeyine ulaşamadım. **Anladım ki, yazıları silinmiş bir kağıda yazı yazmak, hiç kullanılmamış bir kağıda yazı yazmak gibi olmuyor**" (c.2, s. 644-645). Bu ifadelerinden anlaşılıyor ki, Gazâlî kendisini sûfilerle kıyaslamakta ve onların mertebesine çıkamadığını düşünerek üzülmemektedir. Ama o, sûfilerin yöntemlerini izleyerek bıkmadan çaba harcamakta ve durumunda meydana gelen evrimleri gördükçe çok mutlu olmaktadır. Bu arada önceki düşüncelerinin izlerinin silinmediğini söyleyerek, iyi bir iç gözlemci olduğunu da ortaya koymaktadır.

Yaşadığı bütün gerilim ve sıkıntılara rağmen, sonunda Gazâlî kendi dinsel yaşayışında zirveye çıkar ve manevî doyuma ulaşır. Onun için artık iş, aile ve şu andaki yaşamıyla ilgili olarak yeniden bir değerlendirme yapma zamanı gelmiştir. Gazâlî yeni bir dünyaya açılışını yeniden gözden geçirir ve verdiği karar doğrultusunda yaşamak üzere memleketine döner. Bundan sonra, Gazâlî benimsediği tasavvufî yaşayışa memleketinde, aile ocağında devam edecektir. Gazâlî (1978) bunu şöyle anlatır: "...Meşgaleler ve çoluk çocuğun daveti, beni memlekete çekti. Bir müddet herkesten fazla arzusz olduğum halde, nihayet döndüm. Orda da kalbi tasviyeye itina göstererek uzlet hayatını tercih ettim. Hadiseler, çoluk çocuğun meseleleri, geçim zaruretleri huzurumu kaçırıyor ve yalnızlığın zevkini bozuyordu. Hâlet-i ruhiyem ancak ara sıra düzeliyordu. Fakat buna rağmen ondan ümidimi kesmiyordum. Mâniler beni ondan alıkoyuyor fakat ben ona tekrar dönüyordum" (s. 74). Görüldüğü gibi, günlük yaşamın zorluklarına rağmen, Gazâlî benimsediği yaşam felsefesini devam ettirmektedir. Gazâlî, tasavvufî yaşayışında bazı aksamaların olduğunu görmekte, ama bu aksamalar onun ümidini kıramamaktadır. Bundan, Gazâlî'nin sarsılmaz bir mücadele azminin yanında, güçlü bir iradeye sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Bu, günlük yaşamın zorluklarının, insanı istediği yaşayış biçiminden uzaklaştıramayacağını göstermektedir. Ama bunun ön koşulu vardır. İnsanın güçlü bir iradeyle istemesi ve ümidini kesmemesi gerekir.

Gazâlî'nin dinsel yaşayışında geçirdiği evrimlere bakılırsa şu aşamalarla karşılaşmak mümkündür: "sorgulama", "arayış", "gerilim", "çatışma", "karar", "yeni dinsel yaşayış biçimi" ve bu yaşayış biçimiyle elde edilen "iç huzuru". Bu aşamalar, sanki bir

ihtida anında yaşanan aşamalarıdır. Nitekim Rambo (1993), ihtidanın aşamalarını bağlam (context), kriz (crisis), arayış (quest), karşılaşma veya aradığını bulma (encounter), emin bir kararlılıkla teslim olma (commitment) ve sonuca ulaşma (consequences) olarak belirler. Gazâlî'nin yaşadığı aşamalarla, Rambo'nun ihtida ile ilgili olarak ileri sürdüğü aşamalar karşılaştırıldığında, Gazâlî'nin neredeyse tam bir ihtida tecrübesinin evrelerinden geçtiği görülmektedir. Ancak burada şu noktaya dikkat çekmekte fayda vardır. Gazâlî'nin geçirdiği bu evrim, önceden sahip olunan dini terk ederek yeni bir dine geçiş değildir. Onun ihtidası, ancak din içi bir ihtida<sup>7</sup> ya da kendi kültürü içindeki bir değişim olarak yorumlanabilir<sup>8</sup>. Bu ihtidanın alt yapısının hazırlanması yaklaşık yirmi yıl sürmüştür<sup>9</sup>. Nitekim Gazâlî taklit yoluyla elde ettiği dinsel bilgileri sorgulamaya ergenliğin son dönemlerinde başlar ve sonuç alınca kadar 38 yaşına ulaşır.

Gazâlî'nin dinsel yaşayışında ortaya çıkan bu değişim, Allport'un *farklılaşma-mış, farklılaşmış* dindarlık modeliyle açıklanabilir. Allport (1950), ana-babadan sorgulanmadan alınan dindarlığı *farklılaşmamış (undifferentiated) dindarlık* olarak nitelendirir. Ona göre böyle dindarlık olgunlaşmamış, ham dindarlıktır. Böyle insanlar sürekli baskı altında tuttukları çatışmalarla beraber yaşarlar. Bu insanlar, dinsel inanç bakımından geleneksel özellikler gösterir ve çoğu zaman ben-merkezli değerlere sahiptirler (s. 65-67). İşte Gazâlî kendi çevresinden çocukluk döneminde sorgulamadan aldığı yukarıdaki özellikleri taşıyan dinsel değerleri yeniden gözden geçirmeye başlar. Bu ben-merkezli geleneksel dindarlık modelini gözden geçirme işi, Gazâlî için çok zor ve uzun süren bir çatışma dönemi olur. Ama Gazâlî, büyük gerilimler yaşamakla beraber aradığını bulur. Ancak sahip olduğu değerleri terk ederek yeni dinsel yaşayışa geçme konusunda kararsızlıklar yaşar. Bu kararsızlıklar onun sağlığını bile etkiler. Sonunda o, her şeye rağmen yeni dinsel yaşayış biçimine geçerek o zamana kadar sürdürdüğü yaşayış biçimini değiştirir. Allport'a dönecek olursak, o, sorgulandıktan sonra ulaşılan dindarlık biçimine *farklılaşmış (differentiated) dindarlık* der. Bu farklılaşmış dindarlık biçiminde, daha önce sahip olunan dindarlık biçimine göre birçok farklılaşma ve devam eden bir yeniden oluşum vardır. Çocukluğun son dönemini veya ergenlik dönemini yaşayan olgunlaşma yolundaki birey, hem çocukluk dönemine ilişkin ben-merkezli düşüncenin basit ürünlerini hem de geleneksel veya ebeveynlerden miras alınan düşünceleri muhtemelen kabul etmez. Bunun sonucu olarak daha önce elde edilen inancı düzeltmeye gereksinim duyar. Birey yavaş yavaş eski inancının eksikliklerini görmeye başlar. Kısaca ifade etmek gerekirse sahip olduğu inancın yeterli olmadığını anlar. Bundan sonra din, bireyin yaşamında, ilgi merkezi, ruhun doğası ve değerlerin

7 İhtida'nın anlamı, çeşitleri ve sebepleri ile ilgili olarak, Peker (2000), s. 199-224; Hökelekli (1993), s. 290-303; Meadow and Kahoe (1984), s. 90-110; Yavuz (1982), s. 92-93; Yapıcı (1997), s. 61-67'ye bakılabilir. Ayrıca ihtida ile ilgili geniş bilgi için ihtidayı çok yönlü olarak inceleyen Lewis R. Rambo'nun (1993) *Understanding Religious Conversion* adlı çalışmasına bakılabilir.

8 Bu tür ihtida, "kendi dininde didarlaşma" olarak da adlandırılmaktadır (Köse 1997, s. 70).

9 W. James'in (1945), "mutsuz ve yanlış yolda olan benliğin doğruyu bulması, mutlu olması ve bütünleşmesidir" diye tanımladığı "ihtida", aniden veya belirli bir süreç sonunda olur (s. 186). Buna göre, Gazâlî'nin bireysel bütünlük ve mutluluğu yakaladığı dinsel evrimi, uzun bir zaman alan ihtida biçiminde gerçekleşir.

düzeni olur. Birey, duaya, güzel işlere, inanca yönelir. Kısacası, bilinenler, kuramsal bilgi olmaktan çıkar ve yaşamın kendisi olur. Bu aşamalardan sonra birey, mistik tecrübeye ulaşır (Allport, 1950, s. 67-69). Bütün bunlar Gazâlî'nin yaşadıklarıdır. Gazâlî, geleneksel yollarla elde ettiği inancını sorgulamaya başladıktan sonra, uzun bir araştırma devresi geçirir ve tasavvufî yaşayışta karar kılar. İşte Allport bu yaşayışa *olgun dinsel yaşayış* der ve ona göre bu yaşayış, karmaşık, hassas ve bireysel zevkin yaşandığı bir yaşayıştır (s. 65).

Diğer taraftan Gazâlî'nin dinsel yaşamı bir bütün olarak değerlendirmeye alındığında, üç aşama dikkat çekmektedir. Bu aşamalar, *taklit*, *tahkik* ve *özümsemiş yaşayış* olarak sıralanabilir. Nitekim yukarıda Gazâlî'den yapılan alıntılara bakıldığında o, ilk yıllarda taklidi bir dinsel yaşayışa sahip olduğunu dile getirmektedir. Çünkü o, sahip olduğu dinsel bilgi ve birikimin tamamını çevreden ve geleneksel yollarla almıştır. Aslında bu her insan için geçerli olan, olağan bir durumdur. İnsanın çocukluk dönemi, taklidin öğrenmede önemli bir yere sahip olduğu bir evredir. Çocuğun dinsel gelişiminde, taklidin hem genel öğrenmede hem de dinsel öğrenme ve uygulamada merkezi bir yerinin olduğunu Yavuz (1983), daha önceki çalışmalara ve kendi alan araştırmasına dayanarak ortaya koyar (s. 146-158). Gazâlî de her insan gibi ilk bilgilerini oluştururken taklidi bir yol izlemiştir.

İkinci aşama *tahkik* evresidir. Bu evre genellikle ergenlik dönemi ve sonrasında ortaya çıkar. Taklit evresinde, çocukluk döneminde taklidi yolla elde edilen değerler, sorgulanır ve akıl süzgecinden geçirilir. İşte Gazâlî tam bu aşamada, derin bir tahkike başlar ve bu derin tahkik dönemi yaklaşık 20 yıl gibi uzun bir sürece yayılır. Bu arada Gazâlî, her insanın sorgulama ve tahkik aşamasına geçemeyeceğini söyleyerek psikolojik bir gerçeği de dile getirir<sup>10</sup>. Gazâlî'nin anlattıklarına bakılırsa, bu süre içerisinde ve özellikle bu sürenin son dönemlerinde, o büyük kararsızlıklar ve buna bağlı olarak gerilimler yaşar.

Gazâlî bu tahkik sonunda, aradığını bulur ve birikimlerini bir bilgi yığını olmaktan çıkarıp bir yaşam biçimi haline getirir. Bunu yaparken onun kullandığı yöntem mutasavvıfların kullandığı yöntemdir ve ulaşılan nokta *özümsemiş yaşanan zevk* noktasıdır. Çünkü o, "iman konusu edindiği şeyin hakikatini doğrudan doğruya yaşamak suretiyle" anlamaktadır (Güngör, 1984, s. 81). Artık Gazâlî, hayattan zevk almaya başlamıştır. Yaşadığı bu zevk ve gönül dünyası onu, mal, mülk, makam, şan, şöret, aile ve çocuk gibi vazgeçilmesi kolay olmayan değerlerden 10 yıl ayrı tutar. Gazâlî sonunda ailesine ve çevresine döner, ama uzlet hayatına devam eder. Zerrinkub (2001), bu dönemde çevrede toplumsal yaşamın çok kötü olduğunu ve Gazâlî'nin bu durumla ilgili olarak devrin yöneticilerine mektuplar yazdığını ifade eder. Dönemin yöneticileri, Gazâlî'yi Medrese'de ders vermek için ikna ederler ve Gazâlî için ikinci bir hocalık dönemi başlar (s. 217-230). Bu dönemde, çevredeki

10 Bu düşünce genel anlamda değerlendirildiğinde eleştirilebilir. Ancak konu dinsel alanda ve özellikle inanç alanında değerlendirildiğinde, Gazâlî'nin bu düşüncesine katılmamak elde değil. Nitekim, insanların dinsel yaşayışları gözlemlendiğinde, bazı insanların somut işlemler döneminde taklit yoluyla ulaştıkları inanç biçimlerini ve dinsel yaşayışlarını olduğu gibi korumaya çalıştıklarını fark etmek çok zor olmayacaktır.

olaylar ve ailevi sorumluluklar Gazâlî'nin yaşadığı zevk halini zaman zaman bozar. Ama onu bu zevkten tamamen mahrum bırakamaz. Sonuçta Gazâlî, inanılan değerleri *tadarak yaşamak* diye ifade edebileceğimiz zevk halini mümkün olduğu kadar devam ettirerek yaşamını sürdürür.

Nitekim Gazâlî (1988), *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din* adlı eserinde, dinî anlayış ve yaşayışı anlatırken sanki kendi yaşadığı evreleri anlatırcasına şöyle bir sınıflama yapmaktadır (36-37): *İman*, iyi niyetle kabuldür. Burada üzerinde durular' taklit yoluyla başkalarından elde edilen inanç ve değerlerdir. *İlim* kıyastır, yani inanılana başka alanlardan deliller getirerek sahip olunan değerleri güçlendirmektir. *Zevk* ise, müşâhededir. Diğer bir ifadeyle değerlerin yaşanmasıdır. Gazâlî bunlara birkaç tane örnek verir, örneklerden biri şöyledir: Sağlıklı insan hastalığın varlığını bilir ve ona inanır. Sağlıklı doktor hastalığın varlığını delilleriyle bilir. Fakat bizzat hasta olan kişi ise hastalığı tatmış demektir. Hasta olmayan kişi hastalığı tatmamıştır. Gazâlî'nin bu açıklamalarından anlaşılmalıdır ki, dinsel değerler, taklit yoluyla edinilebilir, çeşitli araştırmalarla bilinebilir ve bizzat yaşanabilir. Gazâlî bu aşamaları sırayla geçerek taklit ve ilimden sonra zevk aşamasına ulaşır. Bu aşamada, inanılan değerler her şeyin üstünde tutulmaya başlanmış, hayata yön veren onlar olmuş, insanın duygu ve düşünce dünyasını daha çok onlar kaplamış ve dinsel yaşayışta zirveye çıkmıştır.

Gazâlî'nin dinsel anlayış ve dinsel yaşayışla ilgili düşüncelerine paralel bir düşünce İkbâl'de de görülmektedir. İkbâl (1984), dinsel yaşayışı "*iman*", "*fikir*" ve "*marifet*" olmak üzere üç evreye ayırır. İman evresinde, manevi yaşamın gereklerinin "*anlam ve amacı*" tam olarak anlaşılmasıdır, onlar olduğu gibi kabul edilir. İman edilen değerlerin tam olarak anlaşılması, fikir evresini oluşturur. Burada, inanılan değerlerin fikrî kaynaklarına inilir. Üçüncü evrede, imanın metafizikten daha çok inanan bireyle ilgili yönü kendini gösterir. Burada Tanrı ile doğrudan ilişki arzusu iyice belirginleşir ve dinsel yaşam bireysel olarak sindirilerek yaşanır. Birey hür ve bağımsız kişiliğini "*kendini dinin kaide ve kurallarından âzad ederek değil, aksine kendi şuurunun derinlikleri içinde dinin gerçek kaynağını bulmak suretiyle kazanır*" (s. 241-242). Dikkatle bakıldığında, Gazâlî'nin *taklit*, *ilim*, *zevk* aşamalarıyla İkbâl'in *iman*, *fikir*, *marifet* aşamalarının birbirine paralel değerlendirmeler olduğu anlaşılmalıdır.

Sonuç olarak Gazâlî değişimin bütün zorluklarına rağmen dinsel yaşayışında yeni bir oluşuma gider. Ama Gazâlî için bu kolay olmaz. Aslında insanın kendi inandığı değerleri sorgulayarak ve bir çok kazanımı terk ederek alıştığı yaşam biçiminde, böyle büyük aşamalardan geçmesi öyle kolay değildir. Böyle değişimleri, ancak Gazâlî gibi nadir insanlar gerçekleştirebilir. Gazâlî, ergenlik dönemine geldiğinde iki yol ile karşı karşıya gelir. O, ya taklit yoluyla öğrendiği ve alıştığı yaşayış biçimini sürdürecektir ya da bunlardan sıyrılarak yeni bir yaşayış biçimi bulacaktır. Bir çok insanın tercihi, taklit yoluyla öğrenilmiş olanı sürdürmektir. Çünkü alışılmış olanı yapmak kolaydır. Ama alışılmış olanı terk edip yeni bir dünyaya geçmek zordur. Bütün varlığı ile derinden hissedilen ve insanı tümünden kucaklayarak onun varlığının bütün uzanımlarına nüfuz eden bu dinsel değişimi gerçekleştirmek çok

daha zordur. Bir çok insanın böyle bir değişimi düşünmeyi bile göze alamayacağı bir gerçek iken, Gazâlî burada zor olanı seçer ve sorgulayarak araştırmaya başlar. Uzun yıllar süren, sıkıntılı araştırmaların sonunda aradığını bulduğuna inanır ve huzuru yakalar.

Yukarıda, Gazâlî'den yapılan alıntılarda onun hangi aşamalardan geçtiği ve ne gibi güçlük, gerilim ve sıkıntı yaşadığı ortaya koyulmaya çalışıldı. Diğer taraftan Gazâlî'nin bizzat yaşadıklarının kuramsal bilgileri, yine Gazâlî'nin kendi eserlerine dayanılarak verildi. Bunlar yapılırken bir çok bilginin görüşlerinden de yararlandı.

Bu bilgilere dayanılarak oluşturulan tablo 1, dinsel yaşamın evriminde hangi aşamaların olduğunu ortaya koymaktadır.

**Tablo 1: Dinsel Yaşayıştaki Evrimler Tablosu**

Dinsel Yaşayışta Evrimler			
Gazâlî	<b>Taklit</b>	<b>İlim</b>	<b>Zevk</b> (Kabul edilen değerlerin özümseyenerek üst seviyede yaşanması)
İkbal	<b>İman</b> (Kabul edilenin anlam ve amacı belli değil)	<b>Fikir</b> (İman edilen değerlerin temellendirilmesi)	<b>Marifet</b> (Dinsel yaşam bireysel olarak sindirilir)
Allport	<b>Farklılaşmamış</b> (Sorgulanmadan, taklit yoluyla kabul edilen din)		<b>Farklılaşmış</b> (Kuramsal din bilgileri yaşamın kendisi olur)

Bu tablo üzerinde düşünüldüğünde, Gazâlî'nin geçirdiği dinsel evrim, hem kendi kuramsal yaklaşımına hem de İkbal'in kuramsal temellendirmesine uymaktadır. Allport'un dinsel yaşama ilişkin ayrımı, Gazâlî ve İkbal'in ayrımına göre daha genel bir ayrım olmakla beraber anlam bakımından onların ayrımıyla büyük bir benzerlik göstermektedir. Öyleyse, Gazâlî'nin taklit, ilim ve zevk'i; İkbal'in iman, fikir ve marifet'i ve Allport'un farklılaşmamış ve farklılaşmış dindarlık modeli, bizi şu sonuca götürmektedir: Gazâlî'de olduğu gibi, **dinsel yaşayış, taklitte başlar, bilgiyle gelişir ve değişir, marifetle zirveye çıkar**. Ama bazı insanlar taklitte kalırken, bazıları bilgi düzeyine yükselir, bazıları ise dini marifet halinde yaşar.

Her insanın ister istemez geçtiği gibi Gazâlî de taklit aşamasından geçer. Çünkü bu evre, dünyaya gelen her birey için kaçınılmaz bir dönemdir. Ama bazı insanlar, taklit evresinde elde ettiği birikimleri, belirli bir dönem sonra, özellikle ergenlik dönemi ve sonrasında sorgulamaya başlar. Taklit döneminde oluşturulan birikimler, bir elemeye tabi tutulur. Ancak eleme yapabilmek için bir bilgi birikimine sahip olmanın gerekliliği de bilinmektedir. Özellikle gözden geçirilecek alanla ilgili birikim sahibi olmak bir zorunluluktur. Aksi takdirde eleme işlemi, dayanaksız bir terk edişeye dönüşebilir. Bu durum insanı bir boşluk duygusuyla karşı karşıya getirebilir... İşte Gazâlî taklit yoluyla elde ettiği değerler, özellikle dinsel değerlerle ilgili olarak başla-



diği sorgulama işlemine ayakları yere basan bir eleme ile girmek ister. O öncelikli olarak, dinsel alanla ilgili bilgi edinir. Ama başvurduğu ilimler, onun ulaşmak istediği hedef için yeterli değildir. Çünkü onu bilgiye sahip olmak tatmin etmez... Sonuçta o, aradığını tasavvufta bulur. Ama daha önce sahip olduğu yaşam biçiminden bir anda sıyrılıp tasavvufi bir yaşam biçimine geçemez. Bu geçiş aşaması, Gazâlî'nin en zor zamanları olur. Kararsızlığın daha doğrusu karar verememenin verdiği sıkıntıyla büyük bunalmalar geçirir. Ama sonunda, kararını vererek tasavvufi yaşayış biçimini kendine yeni bir yaşayış biçimi olarak seçer. Bundan sonra Gazâlî başkalarından taklit yoluyla öğrendiklerini değil, bildiklerini yaşayan, yaşadıklarından zevk duyan bir kişidir. Neticede onun ruh dünyası yeni açılımlar kazanmıştır. Ö, öncekinden farklı ufuklara, farklı gözlerle bakmaktadır. Bundan çıkarılacak sonuç ise dindar olmanın sadece bazı kuramsal değerlere inanmak ya da onları bilmek olmadığıdır. Dindar olmanın derecesi, bilinen ve inanılan değerlerin insan hayatına yön vermesi ile belirlenir. İşte Gazâlî bu noktaya, yani inandığı değerlerin hayatını belirlediği zirveye çıkmıştır. O inandığı değerleri, yaşayış alanlarının bütün boyutlarında samimiyetle, isteyerek, zevk alarak, doya doya yaşamaktadır. Onun için dinsel yaşam, taklit ve ilim değil "hâl"dir. O bu yolla hayatın anlamını bulmuş, kendi özünü yakalamıştır...

## KAYNAKLAR

- ALLPORT, G. W., (1950),** The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation, London: The Macmillan Company.
- ARASTEH, A. R., & SHIKH, E. A., (2000),** "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol", Sufi Psikolojisi: Bilgelğin Ruhu, Ruhun Bilgeligi (Yayına hazırlayan: Kemal Sayar) içinde, İstanbul: İnsan Yayınları
- ARMANER, N., (1980),** Din Psikolojisine Giriş I, Ankara: Ayyıldız Matbaası A. Ş.
- FORDHAM, F., (1968),** An Introduction to Jung's Psychology, Baltimore-Maryland: Penguin Books.
- GAZALİ, (1978),** Dalâletten Hidâyete, (İnceleme ve notlarla birlikte çeviren Subhi Furat), İstanbul: Şamîl Yayınevi.
- , (1988), Kitabu'l-Erbain fi Usulî'd-Din, Beyrut: Daru'l-Kütübl'l-İlmiyye.
- GÜNGÖR, E., (1984),** İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul: Ötüken Yayınları
- HÖKELEKLİ, H. (1993)** Din Psikolojisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İBNU'L-ARABİ, (1329/ 1911),** el-Futuhatü'l-Mekkiyye, c. 1-4, Mısır.
- İKBAL, M., (1984),** İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (Çeviren: Ahmet Asrar), İstanbul: Bir Yayıncılık.
- JAMES, W. (1945),** The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Toronto.
- KÖSE, A., (1997),** Neden İslamı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma, İstanbul: İsam Yayınları.
- ORMAN, S., (1986),** Gazâlî: Hakikat Araştırması Felsefi Eleştirisi Etkisi, İstanbul: İnsan Yayınları.
- PEKER, H., (2000),** Din Psikolojisi, Samsun.
- RAMBO, L., R. (1993),** Understanding Religious Conversion, New Haven and London: Yale University Press
- TOLSTOY, L. N., (1990),** İtirafnam, (Çeviren: Kemal Aytaç), Ankara: Klasik.

**ÜLKEN, H. Z., (1983), İslam Felsefesi, İstanbul: Ülken Yayınları.**

**YALOM, I., (2001), Varoluşçu Psikoterapi, (Çeviren: Zeliha İyidoğan Babayığılt), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.**

**YAPICI, A., (1997), İslamda Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü, İstanbul: Beyan Yayınları.**

**YAVUZ, K., (1982), "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5:87-108.**

**—————, (1986), "Dini İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7:129-142.**

**ZERRİNKUB, H., (2001), Medreseden Kaçış: İmam Gazâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri, (Çeviren: Hikmet Soylu), İstanbul: Anka Yayınları.**

## Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni

**İskender OYMAK**

### ABSTRACT

*Places of visit that have Religious attribute have carried out important function from past to now in the geography that Turkish society have been lived. This cultural inheritance for illness, needs and the impossibilities that have been faced in the human life usually come to the fore as a values. There are twelve holy places to wish and visit in the trouble outside of the holy rock and cave in Gelibolu. In these places, it is being sacrificed and prayed and some people vow flags and written expression request and glued the stones on the wall. We can tell some aims of the visit of the religious places: to have owner of child, to have chance of marriage, to win a examination. In our research-area that is being accepting holy places, there are the tombs and graves of the tariqat-members besides tombs of martyrs and their graves.*

**Keyword:** Tomb, places of visit, holy places, Graves sacrifice, victim.

Türklerin yaşadığı coğrafyalarda atalar kültü ve yer-su inanışları çerçevesinde gelişen ziyaret fenomeni önem arz eder. Bu çalışmada, kutsalın "atalar kültü", "yer" "su" vb. inanışlar ile bağlantılı olarak gelişen kutsal mekan anlayışını Gelibolu örneğinde inceleyeceğiz. Bu çerçevede kutsal, kutsal mekan ve ziyaret kavramları ile ilgili bilgi verilecektir. İlkel ve ilahi hemen hemen bütün dinlerde kutsal, merkezi bir öneme sahiptir. Kutsal kelimesi Türkçe'de; güçlü dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes; tapılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen mukaddes; bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen... tanrısal olan gibi anlamlara gelir<sup>1</sup>. Kutsallık ise; özü itibarıyla gizemli ve tabiatüstü güç ile olan teması sebebiyle bir kısım eşyaya, bazı insanlara, hayvanlara, yerlere...atfedilen üstünlük anlamında kullanılır<sup>2</sup>.

Gerçekten kutsal mekanlar, mevcut kozmik ortamdan bir yeri ayırma veya özelleşmelerini farklı kılma etkisine sahip bir kutsalın tezahürünü gerektirir<sup>3</sup>. Kutsal olarak

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi

1 Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, Ankara 1988, II, 939

2 Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı" **Dinler Tarihi Araştırmaları- I** (Sempozyum 08-09 Kasım , 1996, ) Ankara 1998, 340

3 Bu konuda Yakub'un başından geçen bir olay örnek verilebilir. Yakub, Harran'a doğru giderken bir yerde gecelemiş ve o yerin taşlarından birini başının altına koyup yatmasından sonra gördüğü rüyada; o yer üzerine bir merdiven dikilmiş olduğunu ve meleklerin Tanrının makamına inip çıktıklarını ve Rabbi görür. Uyandıığında da burasını göklerin kapısı olarak belirtir. Sonrasında da Yakub, başı altına koymuş olduğu taşı alıp onu direk olarak diker ve tepesine zeytin yağı döküp, yerin adını da Beyt-el (Allah'ın evi) koyar

nitelendirilen mekanlarda çoğu zaman Tanrının zuhuru da gerekmez. Bazen bir işaretle, o mekanın kutsallaşmasında yeterli olur<sup>4</sup>. Örneğin; maddi veya manevi sıkıntısı olan bir insanın herhangi bir mekanda tennefüs ettiği hava, içtiği su veya bir ağacın altında bir süre yatarak rahatlama ve sıkıntılarında kurtulması, o mekanın kutsallığına delalet eden işaretlerden bazılarını oluşturur. Söz konusu emareler bununla sınırlı kalmaz. Türkiye’de bir çok yerde su kaynakları, ağaç, taş ve tepe gibi unsurlar çeşitli şekillerde bazı hastalıkların tedavisinde veya çaresizlik durumlarında ümit kapısı olarak ilgi görür<sup>5</sup>. Aynı şekilde veli, şehit, dede vb kişilerin de insanlara, yol gösterdikleri, tedavi ettikleri, sıkıntıları giderdikleri, dilekleri kabul ettikleri ifade edilir. Göklerin kapısı çoğu zaman tanrı ile irtibatlı olan melek ve insanların inip çıktığı yerler olarak tasavvur edilir. Durum böyle olduğuna göre yer yüzünde bulunan tapınaklar, tanrısal alem ile bir iletişim aracı olarak kabul ve ilgi görmeye devam eder. Hatta bazen yaşayan insanlardan ermiş olarak kabul görenler, çevresindeki insanlara işlerinde ve sıkıntılarında manevi rehberlik yaptıklarından, vefatları sonrasında da kendileri ile ilgili anlatılan menkıbelerin motivasyonu ile mezarlarına gidilerek, sıkıntılar için yardım talep edilir.

Kutsal kabul edilen varlıklar çoğu zaman, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçek olarak, dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesnelere içinde açığa çıkarlar. Tezahürlerinden dolayı kültür konusu olan nesnelere artık sadece ne taş ne de ağaçtır, onlar varlıklarında kutsal açığa çıkarılırlar. Bu sebeple tarihte insanlar, kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelere yakınında yaşama isteğini sergilemişler<sup>6</sup>. Günümüzde de kutsala yakın veya kutsal ile beraber yaşama arzusu bir çok insanda mevcuttur. Çünkü kutsalın yoğun olarak hissedildiği yerlerde insanlar için daha çok güven söz konusu olur. Bundan dolayı kutsal mekanın az olduğu yörelerde yaşayan insanlar, yaşadıkları coğrafyanın önemini artırmak ve kendilerinin de kutsala yakın olduklarını göstermek amacıyla, yeni kutsal mekanları vücuda getirmek için büyük çaba içerisine girerler. Gelibolu yöresinde de bu çabaları gözlemek mümkündür. Türbe ve mezarlara sürekli bakım yapılmak suretiyle insanların ilgisinin de arttığını söyleyebiliriz. Bu durumu, Gelibolu da çeşitli zamanlarda gözlemledim. Söz konusu mekanlara olan temayülün bir başka sebebi de, insanlarda mevcut olan arzunun yoğunluğundadır. Doğal olarak insan her ortamda dua eder ancak kutsiyet atfedilen özel mekanlara yönelme çoğu zaman ihtiyacın aciliyeti ve öneminden kaynaklanır.

(**Tekvin, 28/ 10-19**). Daha sonra bu mekanda Yakup, sıkıntılarında kurtulmak için tanrıya adak adayarak, dilek ve istekte bulunur ve bunların gerçekleşmesi halinde burada gördüğü varlığın kendisinin Rabbi, ve oraya diktiği taşın da Allah’ın evi olacağını belirtir (**Tekvin, 20-22**). Tevrat’ın bu ayetlerinde, bir taş ve ona bağlı olarak görülen rüya üzerine, bir mekanın nasıl kutsiyet kazandığı ortaya konulmaktadır.

4 Mircea Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara 1991, 7.

5 Bu konuda geniş bilgi için bkz: Hikmet Tanyu, **Türklerde Taşla İlgili İnançlar**, Ankara 1987, 108-180; Ünver Günay- Harun Güngör- Şaban Kuzgun vd., **Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Kayseri 1996, 78-82; A. Yaşar Ocak, **Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, İstanbul 2000, 115-140; İskender Oymak, **Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret yerleri**, Malatya 2002, 93-126.

6 Eliade, IX-XI.

Anadolu'da kutsal mekanlara gitme davranışı ziyaret kavramı ile ifade edilir. Türkçe'de birini veya bir yeri görmeye gitmek, gezmek anlamına gelen ziyaret kelimesi<sup>7</sup> Arapça'da da aynı anlamı içerir. Arapça'da aynı kökten gelen "zevr" sözcüğü ise hem ziyaret etmek hem de ziyaret eden manalarında kullanılır. Bu ikinci manada "zair" sözü daha yaygındır. Zuvar ve mezar kelimeleri de bir kimseyi görmeye gitme manasını ifade etmekle birlikte, Türkçe'de kabir karşılığında kullanılır. Ziyaret kelimesi terim olarak, ibret almak için kabirleri, sevap kazanmak için de mübarek yerleri, akrabaları ve hastaları görmeyi ifade eder<sup>8</sup>.

Araştırma konumuzu oluşturan ziyaret fenomeni, olağan kabir ziyaretlerinden oldukça farklıdır. Söz konusu olan ziyaret; yatır, türbe, tekke, dede mezarı, ziyaret gibi çeşitli isimler ile anılan ve çoğunlukla veli, evliya, eren, ermiş, şeyh, dede, baba, şehit gibi türlü isim ve sıfatlar verilerek manevi güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen yerlere belli hacet, dilek ve isteklerle yapılan ziyaretler ve bu alanda oluşmuş bulunan inanç ve uygulamaları içerir<sup>9</sup>. İnsanların kutsiyet atfettileri varlıklar çoğu zaman, tanrıyı veya tanrısal güçleri kendilerinde barındıran ve tanrıya yaklaşırın unsurlar olarak düşünülür. Aşağıda, ziyaret yerleri olarak ifade edilen Türbe, mezar ve mekanlar hakkında bilgi vereceğiz

### 1- Hallacı Mansur

Hallacı Mansur türbesi, Gelibolu merkez Yazıcızade mahallesinde, fenere giden yol kavşağında Hamzakoy'a ve Çanakkale Boğazına hakim bir noktada bulunur. Önceleri bakımsız olan türbe, 1971 yılında onarılarak mevcut duruma getirilmiştir (:1). Türbenin bir denizciye ait olduğu ihtimali vardır<sup>10</sup>. Türbenin içinde bulunan iki mezardan biri Hallacı Mansur'a, diğerinin de Halacı Mansur'un eşi veya Lalasına ait olduğuna inanılır. Aslında bu türbenin Hallacı Mansur'a ait olmadığı söylenebilir. Kaynaklarda Hallacı Mansur'un Bağdat'ta öldürüldükten sonra cesedinin yakıldığı belirtilir. Esas türbesi Bağdat'ta olmakla beraber, Musul ve Laliş gibi yerlerde de türbeleri mevcuttur<sup>11</sup>. Ayrıca Hallac'ın Anadolu coğrafyasına geldiği ile ilgili herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Nitekim Evliya Çelebi Seyahatnamesinde ve daha sonra yazılan eserlerde Gelibolu'daki ziyaretgahlar arasında bu türbeden bahsedilmemiştir.

Hallacı Mansur türbesi, kesme taşlardan yapılmış kubbe örtülü, kare mekanlı olup, Osmanlı dönemi mimari özelliklerini taşır. Türbe duvarlarında iki büyük pencere bulunduğu için aydınlıktır. Giriş kapısının sol tarafında 1,5 metre kadar yükseklikte bulunan yer, ziyaretçiler tarafından mum bırakmak için kullanılır. Türbe, geniş bir alana sahip olup bahçesinde bir çok meyvesiz ağaç ve oturmak için banklar mevcuttur. Bahçenin çevresi taş duvar ile çevrilidir.

Hallacı Mansur türbesinin giriş kapısının kenarlarında çeşitli dilekleri ifade eden yazılar bulunur. Bu yazıların üzeri sık sık boyanarak kapatıldığı halde yeni dilek yazı-

7 Türkçe Sözlük, II, 1676.

8 M.Yaşar Kandemir, "Ziyaret" İslam Ansiklopedisi, MEB, İstanbul 1993, XIII, 620.

9 Günay- H. Güngör vd., 10.

10 Bkz: Mehmet İrdesel, Gelibolu ve Yöresi Tarihi, Gelibolu 1994, 100.

11 Louis Massignon, "Hallac" İ.A., M.E.B., İstanbul 1993, VII, 168-169.

ları ile kısa sürede tekrar doldurulduğu türbedar bayan tarafından ifade edildi. Dilek ifade eden yazılardan bazıları: “Allah’ım sen ailemizdeki huzuru sağla, istediğim mesleği edineyim, hayırlısı ile polis olayım” “Allah’ım ben inşallah hakim olurum, bir maaşla buraya gelirim.” “Allah’ım hayırlısı ile bir de kız çocuğumun olmasını dilerim” “Allah’ım ağabeyim ÖSS sınavını kazansın, Fizik mühendisliğini” “Sevdiğimle yollarımız aynı olsun sen bizi ayırma” “Allah’ım bana ve babama hayırlı kısmet ver, bolluk, bereket ve iş nasip eyle Amin 13.08. 2000” “Allah’ım onunla yolumu birleştir” şeklindedir

Yukarıda belirttiğimiz dilek yazılarından anlaşıldığı üzere Hallacı Mansur türbesi çeşitli dilekler için ziyaret edilen önemli bir mekandır. Ziyaret esnasında bu mekanda ziyaretçiler, iki rekat namaz kılar, kırk Yasin okur, giriş kapısının kenarlarına dilek ifade eden yazılar yazarlar, getirdikleri dilek taşlarını yapıştırırlar ve az da olsa mum yakıp bırakırlar. Dilekler arasında çocuk sahibi olma isteği birinci plandadır. Çocuğu olmayan kadınlar, türbedarın yönlendirdiği şekilde, bu türbeden renkli bir tespih alıp evlerine götürürler ve her gün sabah namazından yarım saat önce kalkarak abdest alıp iki rekat namaz kılarlar ve akabinde 21 besmele, 7 fatiha okur, sonra da; “tespihi aldığım zatın yüzü suyu hürmetine Allah’ım senden evlat istiyorum, bana evlat yüzü göster” diye iki ay süreli, hamile kalıncaya kadar duasını sürdürür. Eğer hamile kalırsa o türbeden aldığı tespih ile beraber bir başka renkli tespih de alarak iki tespih getirip bu mekana bırakır. Türbedar kadın<sup>12</sup>, bu iş için siyah tespih kullanılmadığını belirtti.

Ziyaretçiler tarafından bu mekana, kurban olarak küçük baş hayvan adanır ve dilekleri gerçekleştiğinde burada kesip dağıtırlar. Ziyaretin en sık olduğu günler Perşembe ve Cuma’dır. Bu günlerin dışında hafta sonu ziyaretçisi çoktur. Özellikle Hac mevsimi ve Ramazan ayında bu mekanlara çok yoğun ziyaretçi gelir. Bu bölgede bulunan il, ilçe ve köylerden Hacca gidecek kişiler, gitmeden önce mutlaka bu mekanı ve diğer türbeleri ziyaret ederek kurbanlar kesip mevlit okuturlar. Öyle ki bu tarihte ilçedeki ziyaret mekanları adeta bayram yeri konumuna gelir.

Türbenin bakımını üstlenen Gülden Kılıç; 17 yıl öncesinde türbenin bakımsız ve kilitli olduğunu, ancak çeşitli zamanlarda rüyasında bu zatı gördüğünü ve bunun üzerine türbenin hizmetini üstlendiğini söyledi. Türbedar gördüğü rüyayı şöyle anlattı “1984 yılında bir gece rüyamda türbenin bulunduğu mekanda türbeyi ziyarete gelen kişilerin iki koyun kestiklerini gördüm, daha sonra bu etler pişirildi, dağıtıldı, bu sırada daha önce de birkaç kez rüyamda gördüğüm zat bana “gel, gel kızım” diye seslendi. Ben de ertesi gün gidip yetkililerden anahtar alarak türbeyi ve çevresini tertemiz yaptım. Ertesi gün İzmir’den bir ailenin iki kurban ile türbeye geldiğini ve burada kurbanları kesip dağıttıklarına şahit olduğum”.

Türbedar, Hallacı Mansur Türbesini ziyarete gelen kişilerin dileklerinin gerçekleştiği konusunda şöyle bir örnek anlattı: Bir kaç yıl önce İstanbul’dan gelen bir aile, yıllardır çocuklarının olmadığını bu sebeple türbeyi ziyarete geldiklerini söylemişler. Sonrasında türbeyi ziyaret ediyorlar ve buradan bir tespih alıp gidiyorlar. Bu ziyaretlerinden 2 yıl sonra, kadın ve eşi dokuz aylık bebekleri ile türbeyi ziyarete gelmiş,

12 Bu mekanın türbedarı olan Gülden Kılıç, 1955 Gelibolu doğumludur. Okur yazar olan bayan bu görevinin yanı sıra işitme engelliler okulunda çalışmaktadır ve kendisine türbe hizmetinde annesi yardımcı olmaktadır. Mülakat tarihi, Ağustos 2000.

burada kurbanını k&esip, dağıtımışlar ve g&ot&urd&ukleri tespih ile beraber bir renkli-tespih daha t&urbeye bırakıp gitmişler. T&urbedar, bu ailenin daha sonra da sık sık ziyarette geldiklerini anlattı.

Bu t&urbede ziyaret&çilerin yaptıkları bir uygulama da Hallacı Mansur'un mezarına taş yapıştırmadır. Ziyaret&çilerin bu t&urbede dileklerinin kabul olup olmayacağını öğrenmeleri noktasında yaptıkları bir davranış olarak taş yapıştırmaya, T&urk k&ult&ur&undeki taş k&ult&ur&unun izlerini g&osterir. T&urbedar G&ulden Kılı&ç; bir Cuma g&un&u, &u&ç gen&ç kızın t&urbeyi ziyarete geldiklerini, dua ve dilekte bulduklarını ve mezarın &u&st&undeki &ort&un&un baş tarafını kaldırarak ellerinde bulunan birer k&u&çük d&uz ta&şı, Hallac'ın mezar taşına s&ur&d&uklerini ve taşların mıknatıs gibi yapıştığını ve kendisinin de hayret ettiğini s&oyledi. Daha sonraki bir zamanda, bu gen&ç kızlar, t&urbeyi tekrar ziyarete gelmişler ve dileklerinin ger&çekleştiğini ifade etmişler.

Hallacı Mansur i&çin şöyle bir menkıbe de anlatılır: Hallacı Mansur, t&urbenin yan tarafında bulunan askeri birlikten, sık sık uykusuz kalan askerlerin n&obetlerini devralarak onları dinlendirmiş. O gece bir asker yine iki &u&ç gece uykusuz kalmış, bunun &u&zerine o zat, yerinden kalkmış ve uykusuz olan n&obetteki askerın yanına gitmiş, ona "sen yorgunsun git biraz uyu ben senin yerine durayım deyip" onu g&ondermiş, daha sonra komutan kontrol sırasında n&obet&çi askeri o noktada g&oremeyince araştırmış, askerın yatağında uyuduğunu tespit etmiş. Ancak n&obet yerinde duran silahı komutan almak istemiş, fakat asker n&obet yerine gelmeden silahı yerinden kimse kaldıramamış, yani bu zat o asker gelinceye kadar t&ufeği kimseye vermemiş, asker kendisi gelince t&ufeğini alabilmiş. Bu duruma komutan da şahit olmuş. Komutanın bunu &evreye anlatması &u&zerine t&urbenin &onemi daha da artmış.

Yaşlı bir bayan tarafından anlatılan bir başka menkıbede<sup>13</sup>; t&urbenin yan tarafında bulunan birlikte askerlik yapan erlerin, geceleri bu t&urbeden askerlerin ortaya çıktığını g&ord&ukleri ve t&urbenin &evresinde dolaşırken &evredeki ağaçların onlara eğilerek selam verdikleri, daha sonra da askerlerin Bayraklı Baba t&urbesine doğru gidip orada kayboldukları anlatılır.

## 2- Bayraklı Baba

Bayraklı Baba'nın tarihi kişiliği ile ilgili olarak bilgi bulunmamakla beraber bazı menkıbeler bu konuda bize ışık tutmaktadır. Bir menkıbeye g&ore; asıl adı Karaca Bey olan Bayraklı Baba, Osmanlı ordusunda bayraktarlık yapmış, emiş bir zattır. T&urk tarihinde Karaca Bey adını taşıyan komutanlar bulunmaktadır. Ancak bu kişilerin Bayraklı Baba ile bir ilgisinin bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Bayraklı Baba'nın yaşadığı yıllara denk gelen bir Karaca Bey, Yıldırım Beyazıt'ın b&uy&uk oğlu Emir S&uleyman'ın yanında bulunmuş bir komutan, ya da devlet adamıdır. Ama bu zat zevkine ve eğlencesine d&u&ş&u&n&l&uç&u ile tanındığı i&çin bayraklı Babanın &ozellikleri ile bağdaşmamaktadır. Halkın Bayraklı Baba olarak isimlendirdiği Karaca Bey yiğitliği ve d&ur&st&l&uç&u ile tanınmış bir askerdir<sup>14</sup>.

13 Belkiye Akşit, 1926 doğumludur, Gelibolu'da ikamet etmektedir ve okur yazar değildir.

M&ulakat tarihi, Ağustos 2000.

14 İrdesel, 95.

Bir başka menkıbeye göre; Karaca Bey, Osmanlı ordusunda bayraktarlık yapmış ve savaşta şehit düşmüştür. Şöyle ki; bir savaşta Karaca Bey'in elinde sancağı ile beraber çevresi düşman tarafından sarılmış ve pek çok arkadaşı şehit düşmüş. Karaca Bey ya şehit düşecek ya da tutsak olacaktır. Her iki durumda da sancağı düşman eline düşecektir. Karaca Bey, ordusunun namusu sayılan ve kendisine emanet edilen sancağı ölümü pahasına da olsa verecek bir kişi değildir. O anda aklına gelen bir fikir üzerine sancağı hançeri ile küçük küçük parçalara böler ve bunları olağanüstü bir gayretle yutar, sonra da tek çıkar yolun şehitlik olduğunu düşünerek "ya Allah" deyip, düşmanın üstüne saldırır. Doğal olarak tek başına bir şey yapması zordur ve vurularak yere düşer ancak ölmez kısa bir süre sonra durum Türk askerlerinin lehine döner ve Karaca Bey ağır yaralı olarak arkadaşları tarafından kurtarılır ve hayatta kalır. Tekrar arkadaşlarının yanına birliğine dönünce komutanı ve arkadaşları sancağı ne yaptığını sorarlar. O da durumu komutanlarına ve arkadaşlarına anlatır. Ancak herkes kendisine kuşku ile bakar. Bunun üzerine Karacabey kuşku için karnını hançeri ile yararak sancak parçalarını kana bulanmış şekilde dışarı çıkarır ve orada vefat eder. Bu esnada son sözleri "Vatan sağ olsun, benim mezarımda hiçbir zaman Türk bayrağı eksik etmeyin, sonsuza dek mezarımın başında dalgalansın" olur.

Diğer bir rivayette: Bayraklı Baba'nın M. 1410 yılında Osmanlı donanmasında bayraktarlık yaptığı ve bir defasında Bizans donanması ile Marmara da yapılan savaşta üstün başarılar sergilediği ve yaralandığı daha sonra Gelibolu'ya çekilen donanmada şehit olduğu ve gömüldüğü anlatılır<sup>15</sup>.

Bayraklı Baba türbesi, Gelibolu ilçe merkezinde, Fener meydanı girişinde, Astsubay gazinosunun bitişiğinden inen beton basamaklardan oluşan dar bir yolun altındadır. Hamzakoyu ile karşı karşıya düşen bu türbe, küçük bir bahçede yer almaktadır. Bayraklı Baba'nın mezarının yanında ayrıca iki mezar bulunmaktadır. Bu mezarların Bayraklı Baba'nın askerleri olduğu ve onunla birlikte burada şehit düştükleri halk tarafından anlatılır. Mezarların kenarları ve üstü demir çitler ile çevrili ve dört tarafı adeta binlerce Türk bayrağı ile süslenmiş durumdadır. Bayraklı Baba'ya adanan bayraklar her boydan bez ve kağıt türdendir. Gerçekten bayraklar, uygulandırı bir manzara sergilemektedir. Çetin Çetinel isminde bir vatandaş tarafından 04. 05. 1997 tarihinde mezarlar ve çevreleri mermerden yaptırılmıştır. Ayrıca türbenin dışında da bir mezar bulunur.

Ziyaretçisi çok olan bu türbe, çeşitli bölgelerden gelen dilek sahipleri tarafından haftanın her günü yoğun olarak ziyaret edilir. Yatır, adak sahiplerinin ilgisini çektiği için, Gelibolu Postanesi mektup ile dilek sunmak isteyenlere de hizmet yolunu açmıştır. Dilek sahiplerinin mektupla gönderdikleri ve Bayraklı Baba'ya adadığı bayraklar postane görevlileri tarafından götürülüp gönderenin dileği olarak türbeye asıldığı gibi Gelibolu P.T.T.'sinin belirlediği hesap numarasına belli bir para yatıran vatandaşlar adına da adaklar, görevliler tarafından gerçekleştirilir. Ancak isteği gerçekleştiren kişilerin, mutlaka yatırı ziyarete geldiği türbe görevlisi tarafından belirtilir<sup>16</sup>.

15 İrdesel, 95-97.

16 Munise Battal, 1930 Gelibolu doğumludur. Okur yazar değildir. Bayan, yıllardan beri bu türbenin türbedarlığını yaptığını, şimdi yaşlandığı için türbeye gerektiği bakımı yapamadığından 35 yaşlarındaki oğlundan yardım gördüğünü, hatta gelemediği zaman oğlunun



Ziyarete gelen kişi öncelikle getirdiği veya orada türbeye bakan kişiden satın aldığı değişik boydan Türk bayrağını adak olarak demir korkulukların bir tarafına sıkıştırır veya iğne ile tutturur. Ziyaretçiler mezarların kenarlarında mutlaka namaz kılarlar ve akabinde de mezarın yanında dolabın içinde bulunan Türkçe veya Arapça yasin okuyarak dilek ve isteklerini dile getirirler. Türbedar kadın, gelen ziyaretçilerden abdestli olmayanların abdest almalarını ve sonrasında “döndüm kıbleye, uydum Ku’ran’a dedikten sonra dileğini tutarak namaza durmasını ve iki rekât namaz kılmasını” söylüyor. Daha sonra da Yasin okumalarının iyi olacağını belirtiyor. Dilek sahipleri, her türlü istekleri için bu türbeye gelmekle beraber, ziyaretçilerin çoğunluğunu, kismetinin açılmasını isteyen gençler ve çocuğu olmayan kadınlar oluşturur. Zaten ziyaretçilerin türbenin çevresindeki demir parmaklıklara astıkları kağıt parçaları veya bez parçalarından yapılmış bebek ve beşiklerden bunu görmek mümkündür. Yine dilek ifade eden yazıları burada görmek mümkün, ancak yazı yazılacak yer az olduğu için bazıları dileklerini kağıtlara yazarak parmaklıkların arasına sıkıştırırlar. Mezarın üzerine havlu veya çeşitli renklerde örtü getirip örten kişiler de vardır. Dilekleri gerçekleşen kimseler mutlaka gelip bayrak asarlar. Zaman zaman bu türbede küçük baş havanların kurban edildiğini, özellikle hac mevsimi ve Ramazan ayında kurban fiilinin yaygın olduğunu türbedar Munise battal ifade etti.

### 3- Yazıcızade Mehmet Efendi

Yazıcıoğlu Mehmet Efendi türbesi, Gelibolu'nun en önemli yatırıdır. Bu zat, Ahmedi Bican ile kardeş olduğu için Yazıcızade kardeşler olarak da ifade edilirler. Mehmed Efendinin türbesi, Hamzakoy'a giden Keşan caddesi üzerinde yolun sol tarafındadır. Burası eski bir mezarlık ve dergahtır. Türbe, bu zatın kendi adıyla anılan mahallede ve yine adıyla isimlendirilen eski bir mezarlık olan mevkiide bulunan caminin güney kısmındadır. Türbenin bulunduğu mekana caminin dışından geçiş vardır ve türbenin içi sergili değildir. Çünkü türbenin üstü tamamen açık olup çevre duvarları üç metre kadar yükseklikte ve demir parmaklıklı pencereleri bulunmaktadır. Mezar kitabesinde “Bismillahir-Rahmanir-Rahim Fa'lem ennehu La ilahe illallah” yazılıdır. Mehmedi Bican'ın türbesinin Sultan Abdülmecit tarafından onarıldığı kapısında bulunan “Ziver gelip bir ehli dil söylendi bu tarihi tam yaptı Yazıcızadenin türbesini şahı cihan...” yazıdan anlaşılır. Türbe üzerinde bulunan ifadelerden burasının mescit olmadığı ve türbeye dahil edildiği, daha sonra mescit haline getirildiği anlaşılmaktadır<sup>17</sup>.

Türbenin yanında bulunan cami aslında Yazıcızade Mehmet efendinin dergahı olup önce mescide, çok sonraları da camiye dönüştürülmüştür<sup>18</sup>. Zaten caminin konumu da bunu gösterir. Caminin ana kapısı doğu istikametindedir ve cami için mihrap sonradan yapılmış ve batı yönünde bir kapı ilave edilmiştir. Cami ve 1987 de tamamlanan minarenin konumu kible istikametinde değildir. Ancak Cami görevlisinin de ifadesine göre 1995 yılında bu hata fark edilmiş, caminin içindeki mihrabın

burayı açtığını ve hizmeti yürüttüğünü ifade etti. Mülakat tarihi, Ağustos 2000. Gerçekten bu türbe bir işletme gibi gelir getirmektedir. Ziyaretçilerin bıraktığı paraların dışında bayrak satışı da orada yapılmaktadır.

17 Çelebioğlu, **Muhammediye**, I, 40-42; İrdesel, 89.

18 Çelebioğlu, **Muhammediye**, I, 41-42.

yönü düzeltilmiştir. Hatta türbede yatan zat olan Mehmet Efendi'nin mezarının konumu da kibleye uygun değil, yaklaşık 45 derece kibleye ters konumdadır.

Yazıcızade kardeşler olarak halk arasında şöhret bulan Ahmedî Bican ve Mehmedî Bican'ın doğum yeri kesin olarak bilinmemekle beraber, XV. Yüzyılda yaşamış (öl:H. 857/1451) alim ve mutasavvıf kişiler oldukları ifade edilir. Mehmedî Bican'ın Ankara'dan gelip Gelibolu'ya yerleştiği yönünde bir görüş var ise de, Gelibolu'dan Ankara'ya gittiği ve oradan tekrar buraya gelip yerleştiği görüşü daha ağırlıklıdır. Ayrıca Mehmed Efendinin Malkara da doğduğu, bilahare babası ile Gelibolu'ya gelip yerleştiği ve buradan İran ve Maverâünnehr'e gidip Haydar Hafî ve Zeynel Arap gibi zatlardan, daha sonra da manevî feyzi, Hacı Bayram Veli'den aldığı belirtilir. Gelibolu'ya nereden geldiği bilinmeyen Yazıcı kardeşler ve babaları Yazıcı Salih Efendi burada vefat etmişlerdir. Yazıcızade kardeşler, Gelibolu'da bir çok eser kaleme almışlar. Babaları Salih efendi, oğullarının yetişmesiyle bizzat ilgilenmiş ve onların ilk hocası olmuştur. İki kardeşin ilme duydukları ilgi de, babalarının büyük etkisi olmuştur. Mehmet efendinin çok iyi Arapça ve Farsça bilmesi onun iyi bir eğitim aldığını gösterir<sup>19</sup>. Ayrıca Gelibolu merkezde mezarı bulunan Zeynel Arap'ın da iki kardeşin yetişmesinde etkili olduğu ve onlara hocalık yaptığı kendileri tarafından ifade edilir<sup>20</sup>.

Yine bir rivayette Yazıcızade kardeşlerin Hacı Bayram Veli'ye intisap ettikleri ve ondan feyiz aldıkları belirtilir. Buna göre: Hacı Bayram Veli, Edirne de bulunan II. Sultan Murat Han'ın ziyaretine giderken ve ziyaretten dönüşte şöhretlerini duyduğu Yazıcıoğlu kardeşleri Gelibolu'da ziyaret eder, onlarla tanışır. Yazıcıoğlu kardeşler Hacı Bayram Veliye hayran kalıp beğenirler. O da onları Ankara'ya davet eder. Yazıcıoğlu kardeşler de Ankara'ya giderek Hacı Bayram Veli Hazretlerinin müridi olurlar. Nitekim Mehmedî Bican, "Muhammediye" adlı eserinde şeyhinden "Cihanın kutbu mahî Hacı Bayram, Cihanın şeyhi Şahî Hacı Bayram" diye övgü ile bahseder<sup>21</sup>.

Bu türbeye günümüzde her türlü dilek için gelen ziyaretçiler olmakla beraber, özellikle çocuğu olmayan kadınlar, kısmetinin açılmasını isteyen kişiler, çocuğu askere gidenler çocuklarının sağ salım dönmesi arzusuyla ziyarete gelip dilek, dua ve adakta bulunurlar. İlçede yağmur duası çoğunlukla bu ziyaretgah da yapılır. Ayrıca Hacılar, yolculuğa çıkmadan önce bu mekanı ziyarete gelirler. Çanakkale'ye bağlı Lapseki ilçesi ve Çardak beldesinde oturan kimselerin, Hac dönüşlerinde bu caminin avlusunda kurban kestikleri ve mevlit okuttukları belirtilir. Bu mekana Edirne, Tekirdağ, Balıkesir, Çanakkale ve bağlı ilçelerden çokça ziyaretçi gelir. Aslında Gelibolu'nun geçiş yolu üzerinde olması bu kutsal mekanların önemini artırmaktadır.

Yazıcızade Mehmet Efendi türbesinin yanında camiye dönüştürülen mescidin ana giriş sol tarafında, duvarın kenarında derin bir su kuyusu bulunur. Kuyunun ağız mermeri andıran bir taş ile çevrilidir ve tunç bir kapak ile örtülüdür. Ziyaretçiler bu

19 Ramazan Eren, **Ahmed Cahidi Efendi**, İstanbul 1984, 48; İrdesel, 88; Amil Çelebioğlu, **Muhammediye**, İstanbul 1996, I, 17-120; Muhammediye'ye Müslümanların verdiği önem için bkz: Hatice Kelpetin Arpağuş, **Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları**, İstanbul 2001, 24-28.

20 Amil Çelebioğlu, **Muhammediye**, İstanbul 1996, II, 603, beyit: 8974; A. Çelebioğlu, **Muhammediye**, I, 19; İrdesel, 88.

21 Geniş bilgi için bkz: Çelebioğlu, **Muhammediye**, I, 21-23; Evliya Çelebi, **Seyahatname**, (nşr: Mümin Çevik) Ankara 1984, V-VI, 222.

kuyunun kapağını kaldırıp yukarıdan kuyunun içine doğru belli bir süre bakarak dilek tutarlar. Kuyunun 50 metre derinlikte olduğu, bunun 25 metresinde su olduğu ifade edildi. Bu kuyuyu, yöre halkı niyet kuyusu olarak isimlendirmektedir. Dileği olup da bu kuyuya gelenlerden, kalbi temiz olan ve dileği gerçekleşecek kişilerin hiçbir korkuya kapılmadan bir süre dileklerini tutarak bu suya bakabildikleri, kalbi temiz olmayan ve dileği geçikleşmeyeceklerin ise bir süre bu suya bakmasıyla, suyun adeta yukarıya doğru kabardığı ve onu ürküttüğü anlatılır<sup>22</sup>. Bu suya bakan kişi için, kuyu çok derin olduğundan, su yukarıdan yansıyan ışık ile adeta bir nokta olarak görünmektedir. İnsan bir süre baktığında, hipnoz olacak şekilde o noktanın kendisinin üzerine doğru büyüyerek geldiğini hissediyor. Yani burada gerçekleşen şey sadece psikolojik bir durumdur. Ben bu durumu bizzat müşahade ettim. Türbenin yakınında ikamet eden Zeki Keskin; eskiden bu kuyunun makarası ve kovasının bulunduğunu, dilek sahiplerinden özellikle çocuğu olmayan kadınlara bu suyun içirilmesi ile dileklerinin gerçekleştiğine inandıklarını anlattı. Ayrıca yöre halkı arasında, doğum sonrasında sütü olmayan kadınlara bu su'dan içirildiği taktirde sütünün bollaştığı yönünde bir inancın yaygın olduğunu ifade etti. Yine dilek için kuyuya eskiden para atıldığını, bu sebeple sık sık kuyuyu temizlemek zorunda kaldıklarını, ancak son zamanlarda bu uygulamanın azaldığını belirtti.

Yazıcızade Mehmet Efendi ile ilgili bazı menkıbeler anlatılır. Bunlardan bir tanesi hiç balık yemedim hikayesidir. Menkıbede; Yazıcızade Kitab-ı Muhammediye'yi tamamladığında, zamanın şeyhülislamına onaylatmak üzere bir kurye ile İstanbul'a gönderir. Kuryeye, yola çıkmadan önce mühürlü bir kağıt verir. Ve der ki, "bu kağıdı koynuna sok, kitabı verdiğinde eğer Şeyhülislam, ben ya da kitap hakkında söz edecek olursa hemen bu kağıdı ona ver". Kurye Şeyhülislama varınca, Şeyhülislam: "Gelibolu bir sahil şehridir. Balığa çok itibar eder. Çok balık yiyen kişinin aklı noksan olur" der. Bunun üzerine kurye hemen koynundaki kağıdı şeyhülislama verir. Şeyhülislam kağıdı alır ve mührünü açıp kağıdı okur. İçinde "vallahı balık yemedim" diye yazdığını görür. Şeyhülislam, Yazıcızade'nin onun aklından geçecekleri bilmesi karşısında şaşırır, keramet sahibi olduğuna inanır ve kitabını saygı ile onaylar<sup>23</sup>.

#### 4- Ahmedî Bican

Yazıcızade Salih Efendini küçük oğlu olan Ahmedî Bican XV. Yüzyılın ilk yarısında Malkara'dan Gelibolu'ya ailesi ile gelip yerleştiği, burada yaşadığı ve 1455 veya 1465 yılında vefat ettiği belirtilir. Ancak Mehmedî Bican hakkında bilgi verirken belirttiğimiz gibi, Yazıcızade kardeşlerin buraya nereden geldiğini tartışmalıdır. Yazıcızade kardeşlerin, Hacı Bayram'ın müridi olarak züht içinde yaşadıkları ve Ahmet zayıf olduğu için Bican lakabının kendisi için kullanıldığı belirtilir<sup>24</sup>. Ancak Evliya Çelebi, Katip Selahattin oğlu Şeyh Ahmet Bican olarak ifade etmekte ve Mehmedî

22 Zeki Keskin, 1936 Gelibolu doğumludur. Okur yazardır. Kendisi, çocukluğundan beri türbeye çok yakın mesafede ikamet etmektedir. Mülakat tarihi, Ağustos 2000.

23 İrdesel, 90; Eren, 51-52.

24 Amil Çelebioğlu, Kemal Eraslan, "Yazıcı-Oğlu" **İslam Ansiklopedisi, M. E. B.**, İstanbul 1993, XII, 363-364; "Ahmed Bican" **İ.A., M.E.B.**, İstanbul 1993, I, 181-182; Ahmed Bican'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz: Amil Çelebioğlu, "Ahmed Bican" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1989, II, 49-51.

Bican'ın yanında mezarının olması ile beraber Sofya'da da bir mezarlıkta bu zata ait bir başka mezarın varlığından bahseder<sup>25</sup>. Ahmed Bican Gelibolu'da bir çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerinden Envaru'l Aşikin'i Gelibolu'da tamamladığı ifade edilir<sup>26</sup>.

Bu zatın mezarı; Yazıcızade mezarlığı içinde, fener meydanına giden yol ile Keşan caddesi arasında, abisinin mezarına 100 metre kadar mesafede Keşan caddesinin sağ tarafında yol kenarında bulunur. Mezarın üstünde eskiden büyük bir yapı varken daha sonra yıktırılmış, halihazırda çevresi demirlerle çevrili olup üstü kafes şeklinde demir parmaklıklar ile örülüdür. Mezarın yakınında Yazıcızade çeşmesi ve mezarın hemen yanında bu zata ait olduğu belirtilen, çevresi yeşile boyalı bir su kuyusu bulunur. Ziyaretçiler tarafından dilek maksadıyla kullanılan kuyunun suyu da şifa maksadıyla kullanılır. Bu kuyu, Ahmedî Bican'ın kuyusu olarak isimlendirilir. Yaşlı bir kişi, eskiden sık sık bu kuyuyu temizlediklerinde dilek maksadıyla kuyuya atılan çokça demir para çıkardıklarını anlattı. Yine bazen mezarın kenarında ve üstünde bebek, beşik, ev şekilleri, dilek ifade eden yazılı kağıtları toplayıp attığını anlattı<sup>27</sup>. Saim Uçar, bu mekanın ikinci dünya savaşı yıllarına kadar tamamen evliya mezarlığı olduğunu, o dönemde (1942 yılında) yol ve çevre düzenlemesi amacıyla mezarların çoğunun buradan şehit mezarlığına nakledildiğini, bir kısmının ise Ahmedî Bican'ın mezarının yanındaki mekana gömüldüğünü belirtti. Hatta bu mezarların kaldırılması aşamasında uzun süre dozerlerin çalıştırılmadığını, birkaç kez arza yaptığı ve çalışanların korktukları ancak sonuçta bu mezarların yerinin değiştirildiği ve buna vesile olan yöneticinin bir süre sonra İzmir'e gittiği ve orada felç olup öldüğünü ifade etti.

Bu ziyaretgah genellikle, çocukları olmayan bayanlar, kısmetlerinin açılmasını isteyen genç kızlar ve ev sahibi olmak isteyen kişiler tarafından ziyaret edilir. Ziyaretçiler tarafından ziyaret esnasında mum yakılmakta ve çaput bağlanmaktadır. Ayrıca dileklerin yazılı olduğu kağıtlar veya bez gibi şeylerden yapılan bebekler mezarın kenarına bırakılmaktadır. Mezarın yanına takunya ve süpürge bırakılmakta ve ayak kısmında bulunan taş kaseye su konulmaktadır. Özellikle Ramazan ayı boyunca ve Hac mevsiminde bu mekanın ziyaretçisi oldukça fazladır. Diğer günlerde de ziyaretçi eksik olmaz.

### 5- Şerbetçi Baba

Şerbetçi Babanın tarihi kişiliği bilinmemekle beraber kendisi; Kalender Baba gibi Gelibolu'nun fethi sırasında Gazi Süleyman paşanın yanında savaşmış bir derviş olarak bilinir. Tarihte dervişlerin ordu ile beraber savaşlara katılması hem moral ve hem de uğur sayıldığından sık sık görülen bir durumdur. Şerbetçi Baba türbesi eski Yazıcızade mezarlığının içinde ve Yazıcızade Mehmet Efendinin türbe ve camisinin batı kısmında aynı mekan içinde yer alır. Türbe; kare mekanlı olmakla beraber kubbe çokgen olup Osmanlı dönemi mimari özelliklerini taşır. Ancak Türbenin hemen yakınında evi ve ayakkabı tamir dükkanı bulunan Zeki keskin, birkaç yıl öncesine kadar bu türbede sanduka bulunmadığını söyledi. Zaten mevcut sandukanın yakın zamanda yapıldığı belli olmaktadır. Hatta Alman harbinin son yıllarında türbenin

25 Evliya Çelebi, V-VI, 222.

26 Geniş bilgi için bkz: Çelebioğlu, **Muhammediye**, I, 25-27.

27 Saim Uçar, 1932 Gelibolu doğumlu, okur-yazardır. Bu şahıs, Ahmedî Bican'ın mezarının bakımını ile ilgilenmektedir. Mezarların nakledildiği dönemde 11 yaşında bir çocuk olarak gelişmelere şahit olduğunu ifade etti. Mülakat tarihi, Ağustos 2000.

yakınında hapisane olduğunu ve bu yapının da hapisane olarak azılı mahkumlar için kullanıldığına şahit olduğunu ifade etti. Türbenin bekçisi ve kitabesi yoktur. Türbenin içinde büyük bir mezar bulunmakta ve üzeri halı ve seccade örtülüdür. Yerler de halı kaplı olup ziyaretçiler tarafından çokça tespih ve yazma bırakılmıştır. Halk arasında anlatılan menkıbeye göre; Şerbetçi Baba, bu dergahında gelen geçen insanlara küpünden sürekli şerbet dağıtmakla meşgul olmuş ve şerbeti hiç bitmemiştir.

Bu ziyaret mekanına çocuğu olmayan kadınlar daha çok gelirler. Ayrıca iş, imtihan kazanma, sevdiğine kavuşma arzusunda olan kişiler ziyaret ederler. Türbenin kuzey-doğu kesimindeki pencerenin alt tarafında betona gömülü büyük bir küp bulunmaktadır. Halk arasında bu küp, Şerbetçi Babanın şerbet dağıttığı küpü olarak ifade edilir. Bu küpe dilek maksadıyla para atılır. Ziyaretçiler tarafından türbenin duvarlarına dilek maksadıyla taş yapıştırılır ve yazı yazılır. Ayrıca ziyaretçiler bu türbede İki rekât namaz kılarlar, seccade, yazma gibi nesnelere de bırakırlar. Mum izleri az da olsa mevcuttur. Dileği gerçekleşen bazı ziyaretçiler bu mekanda kurban kesip çevreye dağıtırlar.

### 6. Zeynel Arap

Zeynel Arap türbesi, Gelibolu ilçe merkezinde, Fransız mezarlığının biraz ilerisinde, Boğaziçi sitesinin arkasında bir apartmanın giriş kapısının yanındadır. Türbe sadece mezardan ibaret olup üstü demir bir kafes ile örtülü ve ön tarafı yaklaşık 2 metre yükseklikte bir duvarla kaplıdır ve yanında büyük bir ağaç bulunmaktadır. Osmanlıca kitabe; "kutbul arifin Yazıcızade Efendi hazretlerinin türbesi H: 1319" yazılı iken, 1980 tarihinde yazılan Türkçe kısmında ölüm tarihi H: 1150 (M: 1730) belirtilmektedir. Zeynel Arap, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilen bir din adamı olarak bilinir. Kendisi Gelibolu'da yaşamış ve Yazıcızade kardeşlere hocalık yapmıştır. Bunu Yazıcızade Mehmet Efendi, Zeynel Arap'ın kendilerine hocalık yaptığını Muhammediye adlı eserinde "Hem üstümdü Zeynel Araptı

kim içi dışı ilim ile edepti." diye yazmaktadır<sup>28</sup> :

Mezar. kitabesinde de Yazıcızade kardeşlerin hocası olarak belirtilir.

Zeynel Arap ermiş ve alim bir kişi olarak bilinir ve mezarı halk tarafından her çeşit sıkıntı ve dilek için ziyaret edilir. Ziyaret esnasında dua edilerek dilek tutulur, Yasin, hatim ve koç kurbanı adakları yapılır.

### 7- Emir Ali Baba

Emir Ali Baba türbesi, Hamzakoyu'nda Yazlık evler arasında ve yol kenarında bulunur. Türbe kare şeklinde olup kesme taşlardan yapılmış eski ve tek katlı bir yapıdır. Türbenin ön tarafında yola bakan kısmında demir parmaklıklı ve yere kadar uzanan bir pencere bulunmaktadır. Bu pencerenin üzerindeki kitabede H.758 tarihi ve eski yazı ile "Kaptanı Derya Ali Baba türbesi" diye yazılıdır. Kitabe dikdörtgen şeklinde olup, iki kenarında birer hilal ve ortasında bir daire içinde çapraz iki çıpa şekli mevcuttur. Kitabedeki bilgilere göre, burada yatan zatın bir denizci olduğu belirtilmekte ise de, Evliya Çelebi bu zattan "Alemdar Ali Baba" diye bahseder<sup>29</sup> . Bu

28 Çelebioğlu, Muhammediye, II, 603, beyit: 8974.

29 Evliya Çelebi, V-VI, 222.

türbeye çeşitli dilek ve sıkıntılardan kurtulmak için baş vurulur. Cuma günü ve Pazar günleri ziyaretçisi çoktur. Ziyaret esnasında dua okunur, duvarlara yazılar yazılır ve az da olsa mum bırakılır.

### 8- Kalender Baba

Kalender Baba mezarı, Gelibolu merkezinde santral caddesinden subay lojmanlarına çıkışta sağ tarafta köşede yüksekçe bir yerde etrafı demir parmaklıklar ile çevrilmiş durumdadır. Mezar bakımlıdır; mezarın yanında büyük bir su küpü vardır. Ayrıca bir su kabı daha dolu bir şekilde bulunmaktadır. Bunların yanı sıra süpürge ve takunya da mevcuttur. Mezarda Türk bayrağı sürekli asılıdır. Kalender Baba, Gelibolu'nun fethi sırasında Gazi Süleyman Paşa'ya yardımcı bulunmuş ve bir çok faydalar sağlamıştır. Sonraları da halk tarafından derviş olarak kabul edilmiştir. Mezarın kitabesinde bu zâtın ölüm tarihi olarak H. 787 yer almaktadır. Ancak tarihi kişilikleri ile ilgili kaynaklarda bilgi olmadığı için mezar taşındaki tarih de bir anlam ifade etmemektedir. Ziyaretçiler maddi ve manevi sıkıntıları için bu mezarı ziyaret ederler. Bu mezara adak olarak bayrak, süpürge gibi şeyler yanısıra pet şişeler ile su çokça bırakılır.

### 9- Piri Baba

Piri Baba mezarı Gelibolu ilçe merkezinde Gazi Süleyman Paşa camisinin kible yönünde yolun karşı tarafında, küçük ve üçgen şeklinde bir bahçenin içindedir. Mezar belli olmamakla beraber bir anıt kitabe taşı yer alır. Kitabe taşı yukarıya doğru daralan bir sütun şeklindedir. Sütunun ön cephesinin üst tarafında Piri Baba, alt tarafında ise "Ey Türk, bu yiğitleri selamla. Gelibolu'nun fethinde bulunan ve canını devleti uğruna feda eden Piri Baba H. 787 (M. 1385)," diğer yüzünde ise "Gelibolu'yu kurtaran, canlarını veren Türk yiğitleri burada yatıyor. H 783 (M. 1381)" diye yazılıdır. Kitabenin ön ve arka yüzündeki tarihler çelişmektedir. Gelibolu'nun fethinde şehit olan askerlerin anısına bu anıtın dikildiği düşünülmekte ise de kitabenin yeni yazı ile yazılması bunun sonradan ilave edildiğini gösterir. Daha önceki kitabenin şöyle olduğu belirtilir<sup>30</sup>. "Bu şehitler eyledi fi sebilillah gaza

Desti küffardan Geliboluyu eylediler reha

Din için canlarını feda kıldı oldu bunlar şehit

Bunları defn eylediler bu mahalle

Çün Hacı Halil Ağa vaaz eyledi.

Bilmeyen bilsin bunları, bunlara etsin dua

Bu nişanın vaazına budur diğer tarih olur

Bin yüz seksen dokuzda var oldu bina." H. 1189 (M. 1775).

Eski kitabedeki tarih ile yeni kitabedeki tarih çok farklıdır. Halkın önem verdiği bir mezar ziyareti olup maddi ve manevi sıkıntılar için ziyaret edilir, dua ve dileklerde bulunulur. Ziyaret esnasında mezara bir şey bırakılmaz ancak mezar taşı ve çevresi sık sık boyanır. Aslında Gelibolu'nun diğer ziyaretgahları da adak olarak, vatandaşlar tarafından zaman zaman koyu yeşile boyanır.

### 10- Alaattin Kalfa

Gelibolu ilçe merkezi Alaattin mahallesinde, şehir mezarlığı (Alaattin Kalfa mezarlığı) içinde bulunan bir ziyarettir. Bu zata istinaden ismi mahalle ve mezarlığa

30 İrdesel, 109.

verilmiştir. Evliya Çelebi, "Şeyh Alaattin Ziyareti" olarak ifade ettiği bu mezar ziyaretini, gönül ehlinin ziyaretgahı olarak da belirtir<sup>31</sup>. Mezarın baş tarafında bir ağaç bulunur. Bu mezar, ziyaretçiler tarafından temiz tutulur. Geçmişte çok yoğun ziyaretçisi olan bu mekanın günümüzde de ziyaretçisi çoktur. Bu mekan her türlü dileğin yanında özellikle çocuğu olmayan kadınların ziyaretgahıdır. Ziyaretçiler, çaput ve kağıttan küçük salıncıklar yaparak içine de bezlere sarılı bebekler koyarak mezarın yanındaki ağaca asıp dilekte bulunurlar.

### 11- Cahidi Sultan

Cahidi Sultan'ın türbesi Eceabat ilçesi Kilitbayır köyünde boğaza hakim bir tepenin üzerinde ve kendisinin ismini taşıyan caminin bitişiğinde yer alır. Bu türbe Gelibolu yarımadasında bulunduğu ve önemli bir ziyaretgah olduğu için burada bilgi vermeyi uygun gördük. Cahidi Sultan aslen Edirneli olup, gerçek adı Ahmet'tir. Doğum tarihi bilinmemekle beraber ölüm tarihi 1660 olarak belirtilir. Ancak 1658'de Kilitbayır'ı gezen Evliya Çelebinin bu zattan bahsetmemesi, bu tarihten önce vefat ettiğini gösterir. Kendisi tasavvuf ehlinden olduğu için kurduğu tarikat Cahidi ismi ile anılmıştır. Kendisine ait Divan'ın yanısıra Kitabü'n-Nasiha isiminde başka bir eseri bulunmaktadır<sup>32</sup>. Cahidi Sultanın aslen Edirneli olduğu ancak ne zaman ve ne sebeple Çanakkale'ye geldiği bilinmemekle beraber burada evlendiği belirtilir. Türbenin içinde eşi Kerime Hatunun, dış güney yönünde ise oğlunun mezarı bulunur.

Halı hazırda Cahidi Sultan türbesi, Çanakkale il merkezi dahil yöre halkının her türlü maddi ve manevi sıkıntılarında dolayı baş vurdukları bir mekandır. Ziyaretçisi hiç eksik olmaz. Ziyaret amaçları olarak; İşe girme, sınav kazanma, çocuk sahibi olma, aile huzurunu sağlama, bedensel rahatsızlıklardan kurtulma gibi dilekleri sıralayabiliriz. Ziyaretçiler, türbeye adak olarak en çok yasin okuma adağında ve kurban adağında bulunurlar. Ayrıca tespih, süpürge, yazma, mezar örtüsü ve namazlık gibi eşyaları da türbeye bırakırlar. Türbenin içinde mum izine rastlayamadık ancak dışarıda mum izi az da olsa görülmektedir. Cami görevlisi, günün her saatinde gelen ziyaretçilere yardımcı olmaktadır. Özellikle görevli, Yasin veya mevlit adakları olan ziyaretçilerin isteği üzerine para karşılığında okumaktadır. Türbe ve çevresi bakımlıdır. Kesilen kurbanlar çoğunlukla pişirilmeden dağıtılır. Yağmur duası da bu mekanda yapılır.

Bu zat ile ilgili bir çok keramet anlatılır. Menkıbelerden birinde; bu zatın Çanakkale'ye geçmek için tekneye yetişemediği bir gün, deniz üzerinden yürüyerek Çanakkale'ye geçtiği ve bu kerametini çok sık gösterdiği belirtilir.

### 12- Kaşıkçı Baba

Kilitbayır Köyünün içinde yolun hemen sağında etrafı taşlarla çevrili üstü açık bir mezar ziyaretidir. Kaşıkçı Dede'nin tarihi kişiliği bilinmemektedir. Ancak yöre halkı emniş bir kişi olarak ifade etmektedir. Bu mezar ziyaretinin önemli amacı konuşma zorluğu çeken çocukların konuşmasını sağlamaktır. Bunun için de ziyaretçiler, ziyaret esnasında mezarın üzerinde bulunan kaşıklardan birini çocuğun ağzına sürerler. Hatta bazıları konuşma sıkıntısı çeken çocuklara bu kaşıklarla yemek yedirmek suretiyle bu

31: Evliya Çelebi, V-VI, 222.

32: Eren, 8-9.

sıkıntılarında kurtulduklarına inanır ve bunun için evlerine kaşık götürürler. Buraya gelen ziyaretçiler, peşin adak olarak bir kaşık getirip mezarın toprağına saplıyor ve oradaki başka bir kaşığı kullanmak üzere alıyor. Mezarın üzerinde yüze yakın plastik, metal, tahta vb. olmak üzere kaşık görmek mümkündür. Ayrıca, Eceabat'ta Talibi İrşadi, Veli Baba, Kuzgun Baba, Arap Dede, Kılıçcızade, Gözcü Baba, Sakalı Baba gibi daha bir çok ziyaret yeri bulunmaktadır.

### 13- Çilehane (Kutsal Mağara)

Çilehaneler, bazen meskun bölgelerden biraz uzak, bazen kayalara oyulmuş olaraktan su kenarlarında veya dağlarda veyahut da bir mescidin veya bir tekkenin altında adeta mezarları hatırlatan hücrelerden ibarettir. Burada hakkında bilgi vereceğimiz Yazıcızade Mehmet Efendinin Çilehanesi, Gelibolu ilçe merkezinde fener altı denilen mevkide dik ve büyükçe bir kayalığın altında bulunan küçük bir mağara oyuğundan ibarettir. Çilehanenin ön tarafında 200 m<sup>2</sup> lik etrafı duvar çevrili bahçe bulunmaktadır. Çilehane iki bölümden oluşmakla beraber toplam alanı 6 m<sup>2</sup> civarındadır. İlk bölme çok küçük olup sergili değildir. Ancak ikinci bölüm biraz daha büyük olup seccade serilidir ve küçük bir penceresi vardır. Çilehane zaman zaman onarılıp boyanmaktadır. Burada iki ibrik ve tespihler bulunmaktadır. Bahçede ise su kuyusu bulunmaktadır. Eskiden olduğu gibi günümüzde de Gelibolu halkından ve dışardan gelen ziyaretçiler çilehanenin bahçesinde oturur, getirdikleri yiyecekleri hem yerler hem de dağıtırlar. Buraya Çilehane denilmesinin sebebi, Yazıcızade kardeşlerin burada zaman zaman inzivaya çekildiği yer olması sebebiyledir. Bazı kaynaklarda burası, Yazıcızade Mehmet Efendinin makamı olarak da ifade edilir.<sup>33</sup> Halkın ifadesine göre Yazıcızade Mehmet Efendi, meşhur eseri Kitab-ı Muhammediye'yi burada inzivada iken yedi yılda tamamlamıştır. Nitekim Mehmedi Bican, Muhammediye adlı eserinde, burada inzivaya çekildiğini "Meğer günlerden bir gün emr-i takdir oturmuştum Gelibolu'da sırı..." beyitleri ile ifade etmiştir<sup>34</sup>.

Çilehane'yi ziyarete gelen kişiler duvarlara dilek ifade eden yazılar yazarlar ve para bırakırlar. Çilehanenin ilk bölümünde duvarın dibinde ve küçük bir oyukta çokça metal para bulunmaktadır. Bazı ziyaretçiler duvarlardaki aralıklara para sıkıştırırlar veya yapıştırırlar. Dilek sahiplerinin yoğun olarak yaptıkları uygulamalar: Duvarlara dilek ifade eden yazılar yazmak, taş ve metal para yapıştırmaktır. Bu mekanın ikinci bölümüne geçişte bulunan kapının üstü ve çevresi taş yapıştırmak için özellikle kullanılır. Bazı ziyaretçiler tespih, süpürge, seccade ve ibrik bırakırlar. Çilehane'nin bulunduğu mekanda yer alan kuyunun suyu, ziyaretçiler tarafından her derde deva olarak görülür ve şifa maksadıyla kullanılır.

### 14- Kutsal Kaya

Gelibolu ilçe merkezinde Çilehanenin bulunduğu mekanın karşısından deniz sahilinde yapı kalıntısı görünümünde olan büyükçe bir kayadan ibaret olan ziyaretçi. Kaya, yaklaşık 4 m<sup>2</sup> civarında bir alana sahiptir. Bu taşın, denizin içinde kalmış bir mescit kalıntısı olduğu da anlatılmaktadır. Kaya, kıyıda beş metre kadar suyun içindedir ve etrafı suyla çevrilidir. Geliboluda yaşayan Saim Uçar; daha önce kayalığın

33 Evliya Çelebi, V-VI, 222.

34 Çelebioğlu, **Muhamediye II**, 4, Beyit: 32-34, 2051, 2665.



üzerinde duvar kalıntısı gibi bir yükselti ve ortasında bir delik olduğunu ve hıdrellez gününde, dilek sahiplerinin dileklerini ifade eden yazıları bu kayanın üzerinden ve o delikten denize atıklarını söyledi. Diğer zamanlarda da çocuğu olmayan kadınlar ve hastaların şifa amacıyla bu delikten geçtiklerini anlattı. Ancak birkaç yıl önce ilçede görevli bir yetkilinin emriyle taşın üzerindeki delikli kısmın tamamen tahrip edildiğini ve buna kendisinin de şahit olduğunu belirtti. Günümüzde taşın kenarlarındaki duvar izleri bellidir ve özellikle hıdrellez günü sabahtan itibaren gün boyunca (6 Mayıs) gençler kayık ile taş'a yaklaşıp üzerine çıkarak, dilek yazılı kağıtları buradan dilek tutarak suya atmaktadırlar. Hıdrellez günü sabahtan itibaren deniz sahilinin bu kesiminde dilek tutmak için çok kalabalık birikmekte ve gece yarısına kadar da buradan dilekler yazılıp denize atılmaktadır. Taşın üzerine çıkma imkanı bulamayan dilek sahipleri kıyıda, taşın bulunduğu hizadan deniz sularına dileklerini ifade eden kağıtları atarlar.

Bu kutsal mekanların dışında Gelibolu merkezde Fransız mezarlığının hemen altında Saruca Paşa türbesi, Yine merkez Hamzakoy'da Sinan Paşa türbesi Bolayır kasabasında Gazi Süleyman Paşa türbesi Osmanlı mimarisi ile yapılmış kubbe örtülü önemli türbelerdir. Ancak bu türbeler kutsal mekan anlayışı çerçevesinde pek ziyaret edilmemektedir. Yine Mezar ziyaretleri olarak ilçe merkezinde Fransız mezarlığının olduğu sırada, yolun sağ kaldırımında, etrafı taşlarla belirlenmiş Öksüz Baba mezarı, Namazgaha varmadan yolun kenarında etrafı duvarla çevrilmiş Kalafat Mehmet Paşa'nın mezarı bulunmakta ve burada mum izleri de görülmektedir. Ayrıca Karainbeyli köyünde bir tepenin üzerinde Ece Bey'in mezarı bulunmaktadır. Bütün bu mekanların dışında Gelibolu yanmadası Kabatepe şehitliğinde her yıl Ağustos ayının ilk haftası Pazar günü İl ve ilçe belediyelerinin organizasyonu ile, binlerce insan bir araya gelir. Burada yöre halkının organizasyonu ile kesilen kurbanların etlerinden etli pilav pişirilip dağıtılır, mevlit ve duâlar okunarak Çanak kale şehitleri anılır.

### DEĞERLENDİRME

Gelibolu yöresinde bulunan ziyaret mekanları tarihi ve yapısal açıdan incelendiğinde bir kısmının üstünde türbe vardır ki bunların tamamı Osmanlı mimarisine uygun olarak yapılmış üstü kubbe ile örtülmüş yapılarıdır. (Şerbetçi Baba, Hallacı Mansur, Cahidi Sultan, Emir Ali Baba...) Diğer bir kısmı ise mimari özellik taşımayıp, çevrenin şartlarına göre inşa edilmiş mezar yapılarıdır (Ahmedi Bican Zeynel Arab, Kalender Baba, Piri Baba, Alaattin Kalfa). Ancak Yazıcızade Mehmed Efendinin türbesi tarihi bir yapı olmasına rağmen üstü açıktır. Bayraklı Baba türbesinin etrafı demir parmaklıklar ile kafes şeklinde yapılmış ve çevresi açık olmasına rağmen demirlere asılan bayraklarla türbe tamamen örtülmüş durumdadır. Bu türbe-lerden Bayraklı Baba'da üç mezar, Cahidi Sultan ve Hallacı Mansur türbesinde ikişer mezar, diğerlerinde ise birer mezar bulunmaktadır. Mezar ve türbe olarak tespit ettiğimiz yatırların tamamı erkektir, ancak bazılarının yanında eşinin mezarı olduğu belirtilir.

Gelibolu'da dilek amacıyla ziyaret edilen mezar ve türbelerde yatan zatların bir kısmının tarihi şahsiyetleri bilinmektedir. Ahmedi Bican, Mehmedi Bican, Hallacı Mansur, Cahidi Sultan, Emir Ali Baba...). Diğer bir kısmı ile ilgili bilgiler rivayetlere dayanır. Tarihi veya menkıbevi şahsiyetleri hakkında bilgi sahibi olduğumuz yatırların bir kısmı Hicaz menşeli ( Zeynel Arab, Hallacı Mansur), bir kısmı da asker olup Gelibo-

lu'nun fethine katılmış ve şehit düşmüşlerdir. Bu yatırların bir kısmının veli oldukları ve tasavvuf ehli olduğu inancı hakimdir.

### Ziyaret Amaçları

Sebepleri açısından ziyaret fenomeni başlıca iki noktada yoğunlaşır:

*Manevi maksatla ziyaret:* Kutsal yerleri ziyaret edenlerin bir kısmı maddi amaçlı olmayıp, sadece orada dua etmek, Allah'a yalvararak manevi bir haz ve feyiz alma amacını taşır. Bu ziyaretçiler, sadece üç ihlas bir fatiha okuyup sevabını orada yatan zatın ruhuna bağışlar, ziyaret yerinden ve yatırdan hiçbir şey talep etmeyip taleplerini sadece Allah'tan beklerler.

*Maddi menfaat temini için kutsal yerleri ziyaret:* Ziyarette bulunanlar aslında ziyaret yerinden direkt olarak maddi bir şey istememektedirler. Esas istekleri Allah'tandır. Ancak ziyaret ettikleri yeri adeta isteğin kabulü için bir vasıta olarak kullanırlar. Fakat bazı durumlarda ziyaret mahalli veya yatır, birinci plana dahi çıkarak her şeyi, onun sağlayabileceği gibi bir durum ortaya çıkar. İşte bu noktada çaput, bez bağlama, dilek taşları yapıştırma, mum yakma, kurban kesme, su içme ve benzeri bir takım uygulamalar ortaya çıkar. Bu tür ziyaretlere daha çok kadınların ilgi gösterdiği gerçeği toplumumuzun sosyal yapısından kaynaklanır. Çünkü toplumda aile fertlerinin sıkıntılarını, kadın daha çok problem edinmekte ve çözüm yolları için çare aramaktadır. Söz konusu ziyaret amaçlarını şöyle sıralayabiliriz:

1- Hastalıklardan şifa bulmak: Pek çok kişi kutsal yerleri bir takım hastalıklardan kurtulmak amacıyla ziyaret eder. Genel olarak bütün hastalıklardan kurtulma çareleri için bu mekanlara baş vurulur.

2- Çocuk sahibi olmak veya çocuğu yaşamayanların çocuğunun yaşaması için ziyaret ettikleri yerler: Çocuk sahibi olmak isteyen kadınların birinci derecede baş vurdukları şey, türbe vb. ziyaret yerlerine gitmektir. Eğer bu ziyaretlerden gerekli yardımı sağlayamazsa halk sağaltmacılığına baş vuruyorlar<sup>35</sup>.

3- Yağmur duası yapmak için: Kutsal mekan anlayışı çerçevesinde ziyaret edilen yerlerin çoğunluğunda yağmur duası yapılır.

4- Dileğinin gerçekleşmesi talebi ile adakta bulunmak için: Gelibolu yöresinde bulunan ziyaret yerlerinin büyük bir kısmında çeşitli adaklar adanır.

5- Evde kalmış kızların kısmetinin açılması için: Bunun için de araştırma alanımızda bazı yatırlar ziyaret edilir.

6- Trafik kazaları ve benzeri kazalardan emin olmak için: Bazı kimseler bir yolculuğa çıkmadan önce türbeleri ve tekkeleri ziyaret ederek kaza ve beladan uzak kalmak ve sağ selim evlerine geri dönebilmek için dua ederler.

7- Yatırın tavsiyesini almak için: Bazı kimseler yatırın tavsiyesini almak için türbe de yatarlar. Yatır, rüyalarına girdiği insanlara tavsiyelerde bulunur.

8- Ev, araba, servet sahip olmak ve iş bulmak maksadıyla ziyaret yapılır.

10- Öğrencilerin sınavlarında başarılı olması için.

11- Aile huzurunu sağlamak için.

35 Çocuk sahibi olmak maksadıyla uygulanan halk sağaltmacılığı için bkz: S. Veyis Örnek, **Geleneksel Kültürümüzde Çocuk**, Ankara 1979, s.28-41.

Yukarıda geniş bir şekilde ifade ettiğimiz ziyaret yerleri çeşitli sebeplerle insanların dikkatlerini cezp ettikleri gibi, bazı durumlarda da insanların bu mekanlardaki davranış ve ilişkilerine bazı ölçüler ve yasaklar koymaktadırlar. Bu ilişkilerdeki sınırlama ve yasaklara riayet etmeyen ve saygısızlık yapanlar çeşitli cezalara maruz kalırlar. Araştırma alanımızda Ahmedî Bican'ın türbesi ve oradaki şehitlik 1961'de yıkılmaya çalışılırken önce iş makineleri arıza yapmış daha sonra ısrar edilerek yıktırılmıştır. Bunun üzerine yıktıran kişi çarpılmış ve felç olmuştur.

### **Ziyaret Usul ve Adabı**

Araştırma alanımızdaki türbe, mezar vb. ziyaretlerin bir kısmında genel usul ve adap kuralları geçerlidir. Buna göre ziyaretçi, kendisine çeki düzen verir, bayanlar başlarına örtü alırlar, dualar okuyarak o mekana teslimiyetçi bir psikoloji ile yaklaşır ve önce dışarıda, türbedeki zatın ruhu için fatiha okur sonra türbeye girip saygı gösterir, dilek ve istekler sıralanır ve bazan da bu istekler yazıya dökülür. Bazen de mum yakmak, dilek taşı yapıştırmak şeklinde kendinin gösterir. Ziyaretçiler, bu mekana getirdikleri yiyecekleri dağıtırlar ve kendileri de yerler. Kurban ile beraber gelen ziyaretçiler, bu mekanlarda bazı pratikleri yaptıktan sonra hemen kurbanı keserler ve yemek hazırlayıp ikramda bulunurlar. Mezarın üzerine örtü veya seccade bırakmak da yaygındır. Bırakılan örtülerde hakim renk yeşildir. Burada gerek Hz. Peygamberin gerekse Dört Halifenin, bu rengi çok kullanmalarının önemli rol oynadığı kanaatindeyiz.

### **Ziyaret Fenomeni ve Kerametler**

Kerametler, ziyaret fenomenini ön plana çıkarır ve insanlar arasında yaygınlaşmasında önemli rol oynar. Kerametlerin yayılmasında türbe çevresinde ikamet eden insanların ve türbedarların payı büyüktür. Tabii ki çevrede anlatılan menkıbeler, bu haleti ruhiyeye sahip kişiler için psikolojik yönden ana güdüleyici olabilir. Türbedarlar çoğu zaman ziyaretçileri inandırma çabası içerisine girerler. Burada ziyaret fenomeninin ortaya çıkışı ve gelişiminin, çevrenin sosyo-kültürel yapısı ile yakından ilgili olduğunu söyleyebiliriz. İnsanları ziyaret mahallerine çeken şey, üstün gücü kendisinde barındırdığına inanılan bu yerlerin ihtiyaçlara cevap vereceği düşüncesidir. Bunun için de öncelikle kerametlerden oluşan geniş bir halk rivayeti oluşur. Orada meydana gelmiş pek çok efsanevi olay, dilden dile dolaşarak o yer hakkında halk arasında kutsal fikrinin oluşması sağlanır. Üstün gücü olduğu kabul edilen bu yerler hakkında sonraları yeni yeni rivayetler ortaya çıkar. Bunlara ilave olarak o ziyaret yerlerine gelen kişilerin aldığı sonuçlar; yani hastaların iyileşmesi, çocuğu olmayanların çocuk sahibi olması, evlenememişlerin kısmetinin açılması, yağmur yağması gibi gelişmeler, ziyaret mahallerine cazibe kazandırmaktadır. Başlangıçta az görülen ziyaretler zamanla, keramet ve yardım görme motiflerinin yaygınlığı oranında artış gösterir. Tabii ziyaretlerin artışı ile beraber kerametlerin sayısında anlatılma oranında da doğal bir artış söz konusu olur. Bu kerametler, Gelibolu yöresindeki ziyaretler için daha çok şu noktalarda yoğunlaşır.

Bazı yatırlar rüyaya girerek gelecekte haber verirler (Hallacı Mansur, Bayraklı Baba). Bazı yatırlar da meydana gelen savaşlara katılırlar. Yöre halkı, burada bulunan bazı yatırların savaşlarda mücadeleye katıldıklarına inanırlar. Özellikle Bayraklı

Baba ve Hallacı Mansur gibi bazı yatırların Kıbrıs savaşına katıldıkları ve savaş süresince türbelerinin kapılarının açılmasına müsaade etmedikleri anlatılır. Bir başka konu da hastaları iyileştirme motifidir. Halk, Gelibolu yöresinde ki ziyaret mekanlarının tamamına maddi ve psikolojik rahatsızlıkları için baş vurur.

Bir çok yatır sağlığında çok az bir yiyecek ile bir orduyu doyurma kerameti göstermiştir. Şerbetçi Baba burada, küpündeki şerbeti sürekli gelen geçen halka dağıtmaktadır. Hatta buradan geçen ordulara da yemek ve şerbet ikramında bulunmuş az olan yemek ve şerbeti ile herkesi doyurmuştur.

Mezarların üzerinde bulunan yapılar, şehir imar planları çerçevesinde zaman zaman yıkılmak istenir. Ancak yatır keramet göstererek yapısını korur ve böylece kimse o yapıya dokunamaz. Yıkıma gelenler çarpılır, araçları bozulur. (Ahmedi Bican, Zeynel Arap, Alaattin Kalfa, Emir Ali Baba, Kalender Baba, ...)

Bazı yatırlar özellikle geceleri çevredeki insanlara görünürler. (Bayraklı Baba, Hallacı Mansur, Ahmedi Bican). Hatta Bayraklı Babanın askerleri ile gece tepede devriye gezdiği anlatılır. Yine Hallacı Mansur'un yorgun olan askerlere yardım ettiği ve onların yerine nöbet tuttuğu ve ağaçların yere kadar eğilerek kendisine selam verdikleri anlatılır. Ağaçların secde etme motifi Kur'anı Kerimde "... ağaç da secde eder" şeklinde yer alır<sup>36</sup>. Mevlana ile ilgili bir menkıbede de hangi ağaca rastlasa, kendisini selamladığı anlatılmaktadır<sup>37</sup>. Bazan kendileri görünmez fakat kapılarının açılıp kapanma sesleri, musluklardan akan suların sınıltıları duyulur. Namaz kılma olayına bağlı olarak, bazı türbelere ibrik ve su konulmakta, havlu asılmakta, bunlarla yatırların abdest alıp namaz kılacaklarına inanılmaktadır (Çilehane, Mehmed-i Bican, Hallacı Mansur). Tarikat mensubu ziyaretçiler, yatırın sandukasının üzerine özel olarak yeşil ve mavi seccade örtterek, ahrette şeyhi ile beraber olacaklarına inanırlar. Bu tür ziyaretlerde manevi menfaat ön plandadır.

Sonuç olarak Ziyaret yerlerinin, Türk toplumunun yaşadığı her coğrafya da önemli bir fonksiyon icra ettiğini söyleyebiliriz. Kültür tarihi açısından önemli malzeme olarak karşımıza çıkan kutsal değerler, insanların sıkıntı ve ümitsizlik durumlarında derman ve ümit kapısı olarak vazgeçilmez öneme sahiptir. Ayrıca bu tür kültürel değerler, o coğrafyanın vatan olma özelliğini tescil eder. Gerçekten Gelibolu stratejik açıdan önemli bir noktada olması hasebiyle tarihte bir çok kez mücadelelere sahne olmuştur. Türk milleti Anadolu'nun her yerinde olduğu gibi bu coğrafyada da asil ve onurlu mücadele vermiştir. Bu sebeple araştırma alanımızda mevcut olan ziyaret yerlerinin çoğunluğunu şehit türbe veya mezarları oluşturmaktadır. Bizim insanımız da yıllardan beri bu vatanın her karışına kanını akıtarak vatan olmasını sağlayan ecdadına karşı son derece saygılı davranarak, onların hatırasını yaşatmak için gayretlerini sürdürmektedir. Yöre insanı tarafından bu zatların manevi makamları olan mezarlarına ilgi ve bakım yapılır ve hemen her yıl bu şehit mezarları koyu yeşile boyanır. Yine mezar ve türbelerin çoğunda Türk bayrağı sürekli dalgalanır.

36 Rahman Suresi: 6.

37 Ahmet Eflaki, **Ariflerin Menkıbeleri, I**, (nşr: Tahsin Yazıcı), İstanbul 1995, 526

# Sovyetler Döneminde Bir İslâm Felsefecisi Olarak M.M. Hayrullaev ve Felsefi Görüşleri

**İsmail Taş\***

## ABSTRACT

### IN THE PERIOD OF SOVIET UNION KHAYRULLAEV AS A ISLAMIC PHILOSOPHER

*This article concentrates on the period Soviet union studies of islamic philosophical thought. Under Soviet rule, Philosophical discourse in general came to be dominated by the official Marksist- Leninist ideology. In addition to this period, this article discusses thoughts of Khayrullaev about islamic philosophy.*

**Keywords:** Neoplatonism, Periphaticism, Renaissance, Farabi, Feodalism, Religion, Materialism

## MUZAFFER MUHİDDİNOVİÇ HAYRULLAEVİN HAYATI VE ESERLERİ

M. M. Hayrullaev 17 Ekim 1931 yılında Fergana bölgesindeki Kokant şehrinde, bir işçi ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Hayrullaev'in çocukluğu ikinci dünya savaşı yıllarına rastlamıştır. Savaş esnasında babasını kaybetmiş yakın akrabalarının elinde büyümüştür. Hayrullaev 1944 senesinde ilk öğretimi bitirdikten sonra Andican Öğretmenlik Enstitüsüne başlamıştır. 1947 senesinde bu üniversitenin Tarih-Filoloji fakültesini bitirerek Semerkant'taki Özbek Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi'ne ikinci sınıftan başlamıştır. Daha sonra Taşkent'e göç eden Hayrullaev, Lenin Orta Asya Devlet Üniversitesi Mantık ve Psikoloji Fakültesine yatay geçiş yapmıştır. 1951 senesinde fakülteyi başarıyla bitiren Hayrullaev, Özbek Sovyet Cumhuriyeti Fenler Akademisi'nde araştırma görevlisi olmuştur.

Hayrullaev'in yüksek lisans dönemi, Moskova, Semerkant ve Taşkent'te geçmiştir. 1955 senesinde Hayrullaev, "Mantık Kanunlarının Objektifliği Hakkında Diyalektik Materyalizm" adlı yüksek lisans tezini tamamlamıştır.

1955-1956 yıllarında Taşkent Devlet Üniversitesi ve Semerkant Devlet Üniversitelerinde öğretim üyeliği, 1956- 1961 yıllarında Özbekistan Fenler Akademisi Tarih Enstitüsü İlmî Araştırmalar Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur.

1958 yılında, Özbekistan Fenler Akademisi Felsefe ve Hukuk Enstitüsü rektör yardımcılığı, 1961 yılında ise rektörlük görevine atanmıştır. 1966 yılında Hayrullaev, "Mirovozenie Farabi i Yego Znaçenie v İstorii Filosofii" adlı doktora tezini tamamlamıştır.

\* **Yrd. Doç. Dr.** S.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi A.B.D. Öğretim Üyesi

miştir. 1968 yılında Özbekistan Fenler Akademisinde öğretim üyeliği, 1970-1975 yılları arasında Kültür ve Medeniyet Bölüm Başkanlığı ve aynı yıllarda Büyük Sovyet Meclisinde millet vekilliği görevlerinde bulunmuştur.

Hayrullaev, 1980-1987 yıllarında Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü rektörü olarak görev yapmıştır ve 1993'ten günümüze kadar da Şarkiyat Enstitüsü rektörlük görevini sürdürmektedir.<sup>1</sup>

### **M. M. Hayrullaev'in Bilimsel Çalışmaları**

Hayrullaev, Sovyet döneminde, Farabi'yi bütün yönleriyle ele alan ilk kişi olarak kabul edilebilir. Hayrullaev, bunun dışında İslam düşüncesinin hemen her sahasında yazı yazmıştır. Kitap, makale, ansiklopedi maddeleri vs. dahil olmak üzere 554 adet yayını vardır. Bunlardan bir kısmı yurt dışı yayınları ve sempozyumlarda sunmuş olduğu tebliğlerden oluşmaktadır. Bunun yanında mezun etmiş olduğu sayısız doktora ve yüksek lisans öğrencileri vardır.

Hayrullaev'in, "Farabi i Yego Filosofskie Traktatı", Miravozranie Farabi i Yego Znaçenie v İstoriı", "Kulturmoe Nasledie İstoriya Filosofskoy Mıslı", "Farabi", "Kultura i Nasledie" gibi eserleri onun İslam Felsefesine olan ilgisini göstermektedir. Hayrullaev, İslam Felsefesinin çeşitli sahalarında telif eserler vermekle birlikte, Farabi'nin bir çok risalelerini Özbekçe ve Rusça'ya tercüme ederek SSCB. Döneminde İslam Felsefesinin tanınması ve geçmiş İslam kültürünün aktarılması açısından oldukça önemli bir görevi de yerine getirmiştir.

Genel İslam Felsefesi problemleri dışında Hayrullaev, Orta Asya Türk Düşüncesi ve Orta Asya Türk Kültürü üzerinde de durmuştur. "Maneviyat Yıldızları" adlı bir derlemede yayınlanmış olan "Markaziy Osiyada IX-XX. Asrlar Boşida Madaniyat Rivaji", "IX-XII. Asrlarda Horasanda Madani Yuksaliş", "Abu Ali İbn Sina", "XV. Arın İkinci Yarmıda Madani Yuksaliş", "Türkistanda XVI. Asr va XIX. Asrın Yarmıda Madaniyat Hayat", Madani Carayan" ve "Ahmed Doniş" gibi makaleler ve özellikle onun "Orta Osiyada Rönesans" ve "Uyganış Davri va Şark Mutefakkiri" adlı eserleri, Orta Asya Türk İslam Düşüncesi bakımından söz etmeye değer eserlerdir.

Hayrullaev'in oldukça önemli olan birkaç esrinin bibliyografyasını tanıtmak bakımından şu şekilde sıralayabiliriz:

Forobi va Oning Falsafi Risalalari, Toşkent, UzFan, 1963.

Orta Osiya Halklarining Falsafi Merasi, Toşkent, 1965.

Forobi Ruhi Protseslar va Talim Tarbiya Toğrisida, Toşkent, 1967.

Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, Toşkent, 1971.

Abu Nasr Al Farabi, Moskva, 1982.

Al Harazmi i Yego Tvorçeskoe Nasledie, Moskva, 1983.

Musa al Khorasmi-outstanding scientist of the middle ages, Bombay, Soviet Miit-  
ra, 1983.

Forobi, Toşkent, 1991.

Orta Osiyada Uyganış Davri Madaniyati, Toşkent, 1994.<sup>2</sup>

Hayatı ve ilmi çalışmaları hakkında bilgi vermiş olduğumuz Hayrullaev'in İslam Felsefesi hakkındaki görüşlerini ele almadan önce, dönemin bir takım özellikleri ve

1 Bkz. Muzaffer Muhiddinoviç Hayrullaev, Taşkent, 1991.

2 Bkz. Muzaffer Muhiddinoviç Hayrullaev, Taşkent, 1991.

bu dönemde kullanılan metot ve hakim olan ideolojik dünya görüşü üzerine söyleyeceğimiz birkaç söz, konumuzun anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple SSCB. döneminin düşünce özgürlüğü ve ideolojik genel görüntüsünü detaylandırmadan vermeye çalışacağız.

### **SSCB. DÖNEMİNDE İDEOLOJİK BAKIŞ AÇISI VE METOD**

M. M. Hayrullaev'in İslam Felsefesi ve bir kısım problemleri hakkındaki düşüncelerini ele almadan önce, SSCB. döneminde yapılan çalışmaların metodu üzerinde durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Böyle bir girişin, dönemin ideolojik zeminini anlamada ve bir kısım çalışmaların hangi endişelerle ele alındığını gösterme hususunda katkı sağlayacağı ümidini taşıyoruz. Aşağıda vereceğimiz alıntılar iki bakımdan önem arz etmektedir. Bunlardan birincisi, dönemin siyasal ideolojik yapısını göz önüne alarak bir araştırmayı temellendirmek, ikincisi ise, tartışılan problemin ideolojik bağlamını ortaya koymaktır.

Bilindiği gibi, SSCB. döneminde her hangi bir konuyu ele almak, öğrenmek, tetkik etmek veya her hangi bir ders kitabı yazmak Marksist–diyalektik metodoloji çerçevesinde ancak mümkün olabilemekteydi. 1973-74 yılında, Timuriler dönemi ve Yesevi'nin Orta Asya medeniyet tarihindeki büyük rolü hakkındaki yayınlar siyasi organlar tarafından karalanmıştır.<sup>3</sup> Bu nedenle farklı metodoloji ve bakış açılarının denenmesi neredeyse imkansız gibiydi.

Nitekim, bu durum sistemin dağılmasından hemen sonra, gün yüzüne çıkacak ve daha objektif bir şekilde değerlendirilme imkanına kavuşacaktır. Sovyetler dağıldıktan sonra Hayrullaev dönemi şu şekilde değerlendirmektedir: "... Tarihi değişmeler memlekette, bu cümleden Özbekistan'da kurulan sosyalizm temelinin netice itibarıyla boş olduğunu ispat etti. Bununla birlikte sosyalizmi oluşturma döneminde yapılan bütün alanlardaki somut hataları da gün yüzüne çıkardı. Bu eksiklikler ve hataları toplumsal hayatın belli bir sahasına indirgemek ya da küçük bir alanla sınırlandırmak kesinlikle doğru değildir. Bu eksiklikler ve hatalar hem nazari hem de pratik sahalara aittir. Bir taraftan, düşüncemizdeki akidecilik, siyasetteki diktatörlük, buyruk ve vazifelendirme düşkünlüğü; ikinci taraftan, düşünce, siyaset ve pratiğin bir birinden kopması, hayatımızdaki hataların artmasında ve dünyanın içtimai-iktisadi birikiminden uzaklaşmamızda olumsuz rol oynadı.

Stalin döneminde yerleştirilen bürokratik totaliter yönetim sistemi tarafından düşüncenin kovuşturılmaya maruz bırakıldığı, manevi teşebbüsün boğulduğu, günümüzde herkese malumdur. Totaliter sosyalizmin kurulmasına yönelik "şeklen milli ve mahiyeten sosyalist medeniyet" düşüncesinin uydurma olduğu açıkça ortaya çıktı. Bu cereyan, çağdaş medeni olayları, medeniyet tarihimizi ve medeni mirasımızı öğrenmede darlık getirmiştir. Proleter medeniyetini yaratmak ve onun diğer medeniyetlerden üstün olduğunu ispat etmek, bir vazife olmuştur. Bu sistemde, manevi miras sadece bir yönden açıklanmış, dünyada meydana gelen bir çok bilimsel yenilikler sosyalizm sistemine uymadığı için aydınlatılmamış, çoğu zaman da yanlış olarak değerlendirilmiştir.<sup>4</sup>

3 M. M. Hayrullaev, Orta Asiyada IX-XII. Asırlarda Madani Tarakkiyat (Uygunuş Davri Madaniyati), Toşkent Fanlar Akademiası Naşriyatı, 1994, s. 4.

4 M. M. Hayrullaev, Orta Asiyada IX-XII. Asırlarda Madani Tarakkiyat, ss 3-4.

Söz konusu dayatmacı yaklaşım, genel anlamda şark, özel anlamda da İslam tarihi ve düşüncesi için oldukça katı idi. Mesela, 1987 de neşredilen bir ders kitabında Asya ve Afrika tarihini araştırırken kullanılması gereken metot "...Marksist metodoloji ve tarihi formasyonu, Leninist değerler..."<sup>2</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla şark tarihinin sosyal, siyasi, iktisadi ve kendine has özellikleri göz ardı edilerek meseleler Marksizmin "sınıf çatışması" sürecine indirgenmiştir.

Özelde ise, İslam tarihi ve düşüncesinin söz konusu indirgemeci yaklaşımla ele alınması nedeniyle, Müslüman memleketleri tarihi, onların toplumsal-manevi hayatı görmezlikten gelinmiştir. Oryantalizmin önemli bir bölümünü oluşturan İslamiyatçılık, Sovyet Partokratik sisteminin baskısı altında İslam'a karşı tavır almayı "ilmi" cihetten temellendirmeyi görev edinmiştir. İslam dininin evrensel insani değerleri, insanlığa katkıları ve toplumsal entegrasyon rolü hesaba katılmamıştır.<sup>5</sup> Çünkü diyalektik materyalist metodolojinin öngördüğü şemada her bir halkın, her bir memleketin kendi terakkiyatı süresince iptidai topluluktan köleliğe, kölelikten feodalizme, feodalizmden kapitalizme, kapitalizmden de komünizme geçmesi gerekmektedir. Bu şekildeki bakış açısıyla Doğu toplumlarında ortaya çıkan mürekkep tarihi olaylar ve siyasi cereyanlar bir kalıba sokularak objektif kriterlerden uzaklaşmış, olgu ve olaylardan sübjektif hülasalar çıkarılmaya çalışılmıştır.<sup>6</sup> Böyle bir yöntem Cabiri'nin ifadesiyle kısır döngüden ibarettir. Çünkü bu kimseler diyalektik yöntemi bir "Uygulama yaratabilmek" için almaz, tersine bu yöntemi "uygulanmış bir yöntem" olarak ele alır.<sup>7</sup>

Bundan başka, yapılan araştırmalardaki indirgemeci yaklaşım neticesinde, dış dünyada yapılan araştırmalar eksik ve yetersiz görülmüştür. Buna karşın Marksist-Leninist yaklaşımlar Sovyet araştırmacılar için vazgeçilmez bir silah olarak algılanmıştır.<sup>8</sup>

Elbette söz konusu indirgemeci yaklaşımın, dönemin siyasal ve ideolojik beklentileri açısından üstlenmiş olduğu bir hedef de söz konusu idi. Bu hedef İslam filozoflarının çalışmalarındaki materyalist eğilimi ortaya koymak idi. Bu durum Komünist partisinin Sovyet Akademilerine yüklemiş olduğu bir vazife olduğu kadar, Sovyetler içerisinde mevcut olan etnik tabakaların kendi kültürlerini araştırma arzuları açısından da değerlendirilmelidir. Nitekim yapılan araştırmalarda, yerel kültüre yapılan vurgunun, herhangi bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemesi için gayet tutarlı bir şekilde temellendirildiğini görmekteyiz. Bunu çalışma konusu yapmış olduğumuz Hayrullev'in "Uyganiş Davri va Şark Mutafakkiri" adlı eserindeki ifadeleri ile örneklendirebiliriz: "...Yeni sosyalist medeniyeti yaratmada, medeni mirastan doğru bir şekilde faydalanabilme konusundaki Marksist-Leninist öğretisi, halkımızın geçmişteki ilim-fen, içtimai-felsefi fikirlerini, sanat ve edebiyat sahasındaki birikimlerini öğrenmeyi ve medeni ve manevi gelenekleri eleştirel bir şekilde süzgeçten geçirmeyi teorik bir esas haline getirmiştir. K. Marks, F. Engels ve aynı şekilde Lenin, sosyalist medeniyetin

5 Bkz: Mansurcon Nişanov, "Şark Tarihini Öğrenişning Bazı Bir Konseptual Printsipolari Hakida Fikr-Mulahazalar", Şarkşinoslik, Taşkent.2000, ss. 153-162

6 Bkz: Mansurcon Nişanov, a.g.m. s.154

7 Muhammed Abid el-Cabiri, Felsefi Mirasımız ve Biz (Çev. Said Aykut), Kitabevi Y. İstanbul.2000, s.18

8 Bkz: A. Şaripov, Velikıy Mislitel Beruni, Taşkent. 1972, s. 5 ; İ. M. Muminov, Mirza Bedilning Falsafi Karaşları, Taşkent. 1958, ss. 9-11.



gelişmesinde, medeni mirastan faydalanmanın teorik yönüne oldukça önem vermişlerdir. Sosyalist Ekim devriminden hem önce hem de sonra, yeni sosyalist sistemin vücuda getirilişi ve sosyalist devletin kuruluşunun pratiğe geçtiği bir durumda, Lenin bu meseleye büyük önem vermiştir. Lenin, geçmişte meydana gelen manevi kültürden sosyalizm için faydalanma meselelerini nazari cihetten ele aldı ve devletin ilk günlerinden itibaren onu pratiğe dönüştürmeye çalıştı. Medeni mirasla Marksizm arasında ilişki kurmak, sosyalizmin kurulması için ondan doğru bir şekilde faydalanmayı gerektirmektedir ve bu hususta iki korkunun önünü almaktadır:

1. Geçmiş medeniyetle kurulan nihilist bir ilgi, yeni sosyalist medeniyeti oluşturmadaki medeni geleneklerin rolünü inkar etmektir. Nihilizm, marksizmin ruhuna, objektif gelişme tandansına ve komünist cemiyet kurma görevine tamamen zıttır. Lenin, Sovyet Devleti'nin ilk yıllarında oluşan bu şekildeki nihilist fikirlere karşı kesin bir tavır almıştır.

2. Medeni miras numunelerine tenkitsiz yaklaşmak, zamandan ve tarihsel taleplerden uzak bir şekilde göklere çıkarmak bir övünmedir. Bu da Marksist düşüncenin ruhuna tamamen ters olup, burjuva ideolojisi için bir hizmettir....” Hayrullaev'in bu ifadeleri, yapacağı çalışmada, metot bakımından Marksist-Leninist ideolojinin yanında olduğu, amaç olarak da, komünist partisinin menfaatlerine destek verdiği anlamına gelmekteydi.<sup>9</sup> Bu şekildeki ifadeler Sovyetler Birliği döneminde yapılan hemen bir çok eserlerde rastlamak mümkündür. Bu tür ifadeler dönemin ideolojik rengini göstermek bakımından oldukça önemlidir.

## **M.M.. HAYRULLAEV'İN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ**

### **İslam Düşüncesinin Teşekkülü ve Felsefenin Doğuşu**

M. M. Hayrullaev'e göre, İslam düşüncesi esas itibarıyla çeşitli muhalif düşüncelerle ve İslam akidelerini savunma ihtiyacından doğan Kelam ile başlamıştır. Kelam ilmi, dini bid'atçılardan muhafaza etmeyi hedeflemektedir. Kelam, ulum al İslam içine girip, belirli bir vakitten sonra Müslüman ideoloji sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Salt felsefi düşüncenin müteşebbisleri olarak tanınan, hissi tecrübe ve geleneksel ilimle birlikte aklı ve akli bilgiyi öne alan ve onu göklere çıkartan mutezile alimlerinden sonra kelam, saf idealist ve metafiziksel görüşlerle beslenen, aşırı subjektif indeterminist düşünceye yaslanan bir öğreti haline gelerek, Müslüman şark memleketleri tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Bu haliyle Kelam, tabii, ilmi ve progresiv felsefi düşüncenin en şiddetli düşmanı haline gelerek hükümrان Müslüman ideolojisini teşkil etmiştir.<sup>10</sup> Ortadoksal İslam'ın büyük alimlerinden kabul edilen Eş'ari, Kelam öğretilerine idealist temelde yorumlanan atomculuğu sokmuştur. Mükellimlerin öğretilerine göre dünya, Allah tarafından yaratılan parça atomlardan ibarettir. Atomlar boşlukta Allah'ın iradesiyle hareket etmektedir. Onların hareketlerinin istenen vakitte durdurulması ya da değiştirilmesi mümkündür. Hayrullaev'e göre böyle bir düşünce, dünyada Allah'ın iradesinin hükümrان olması, irade ettiği şeylerin tamamının istediği anda pratiğe geçirebileceği anlamına gelmekte, dolayısıyla tabiatta ve içtimai hayattaki zorunlu sebebiyet ve çeşitli kanunların varlığını inkar anlamına gelmekteydi. Bu aynı zamanda insan özgürlüğünü yok saymak de-

9 Bkz: M M. Hayrullaev, Forobi, Taşkent. 1963, s. 33; Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, s. 4.

10 Bkz: M. M. Hayrullaev, Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, Toşkent 1975, ss 93-95.

mektir.<sup>11</sup> Görüldüğü gibi Hayrullaev, Kelamcıların determinizme karşı çıkmalarını “doğa kanunlarının inkarı” şeklinde değerlendirmektedir. Halbuki Kelamcılar sebep sonuç ilişkisini kabul etmektedirler ancak, determinizmin zorunluluğuna karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre doğa kanunlarında zorunluluk yoktur. Bu kabul bir takım kanunların inkarı anlamına gelmemektedir. Bu hususu determinizme olabildiğince karşı çıkan Gazali’de açık bir şekilde görmekteyiz. Gazali’ye göre burada önemli olan nokta, doğal hadiselerde “kanun” şeklinde algılanan sebep-sonuç ilişkisinin ihtimalliliğidir.<sup>12</sup>

Görüldüğü gibi, Hayrullaev, Kelamcıların sebep sonuç ilişkisi hakkındaki görüşlerini etraflıca ve isabetli bir şekilde değerlendirememiştir. Hatta ona göre böyle bir düşünce, feodal sömürünün güçlenmesine ve ruhanilerin pozisyonlarının müstahkemleşmesine hizmet etmiştir.<sup>13</sup>

Hayrullaev’e göre, elbette İslam dünyasında ortadoksal İslam anlayışı dışında kalan farklı mezhepler ve akımlar da yok değildi. Bilhassa İslam dünyasında hilafet merkezine karşı oluşan antifeodal hareketler, İslam’a kadar mevcut olan çeşitli dini, felsefi öğretilerin ortaya çıkışına olanak vermiştir. Manihaizm, Mazdekizm inançları ve Hint, Grek düşüncelerinin girişi bu şekilde mümkün olabilmiştir. Bu dönemde İslam dünyasında, Hint, Fars Yunan, Arap ve Orta Asya halkları medeniyetinin karşılıklı tesiriyle Mutezile ve Sufizm gibi çeşitli felsefi akımlar meydana gelmiş ve onlar arasında bir takım mücadeleler ortaya çıkmıştır. Hayrullaev’e göre bu düşünce akımları iki büyük yöneliş etrafında toplanmıştır. Bunlardan birincisi, hükümler İslam ideolojisi, dini akideler ve Kur’an prensiplerini teşvik etmeyi ve onu sağlamlaştırmayı hedefleyen taraftır. İkincisi ise, bunlara muhalif olan, bilimsel ve rasyonel bilgiyi esas alan progresiv felsefi yöneliş idi. Bu yöneliş Arap Hilafetinin yapısına dahil olan halkların önceki ananeleri ve genel olarak eski Yunan felsefesi, özel olarak da, Aristo felsefesi ile oluşan tesir neticesinde meydana gelmiş olup, Aristo düşüncesini teşvik etme, onu etraflıca öğrenme ve geliştirmede kendi ifadesini bulmuştur. Bu oluşum, bu devrin ileri düşünürleri için Müslüman ortadoksal öğretilerine ve dini akidelerine karşı mücadelede temel düşünce olarak görev yapmıştır. Bu dönemde Yunan felsefesini araştırmak için malum Yunan felsefe eserleri tercüme edilmeye başlanmıştır. Netice itibarıyla Aristo talimatını esas alan ve İslam akidelerine şüphe ile bakan özgür düşünceli filozoflar yetişmiştir. Abdullah ibn al Mukaffa, (724-760), İbn Ravendi (872-920) ve Kindi (800-879) gibi filozoflar özgür düşüncüyü temsil eden filozoflardandır.<sup>14</sup>

Hayrullaev, yukarıda zikretmiş olduğumuz iki farklı eğilimin, bilimlerin tarihsel terakkileri bakımından iki farklı döneme tekabül ettiği düşüncesindedir. Al Ulum al Kadime denen filoloji, Akaid, Fıkıh, Tarih vb. ilimler Emeviler, al Ulum al Hadise denen astronomi, Matematik, Tıp, Felsefe vb. ilimler de Abbasiler dönemiyle bağlantılıdır.<sup>15</sup>

11 Doğa kanunlarında determinizmin zorunlu olup olmaması felsefi anlamda bir tartışma konusudur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, determinizmin zorunlu olmadığını söylemek, doğa kanunlarını inkar anlamına gelmemektedir. Kaldı ki, determinizmin sosyal hayattaki geçerliliği sorgulanmaya daha elverişlidir. Çünkü toplum ve insanın kendi varlığında bazı yönlerden determinizmin gittikçe zayıfladığını görmekteyiz. Bu bakımdan determinizmin zorunlu olmadığını söylemek, Hayrullaev’in dediği gibi insan özgürlüğünü sınırlandırmak anlamına gelmekten daha çok, insan açısından özgürlüğe kapı aralamak olarak da yorumlanabilir. Bkz. E. Boutroux, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, (çev. Hilmi Ziya Ülken), MEB. Y. İst. 1998.

12 Bkz: Gazali, Tahafut el Felasife, (çev. Bekir Karlığa) Çağrı Y. İst. 1981, ss. 162-163

13 Harullaev, a.g.e., ss. 93-95 ; İ. Muminov, Mirza Bedilning Falsafi Karaşlari, Toşkent 1958, s. 8

14 Hayrullaev, Forobi, Toşkent 1963, ss. 41-44

Bu dönemde (VIII-IX.yy.) matematiksel ve tabii bilimlerin farklı sahalarıyla birlikte, onların tesiriyle felsefe de gittikçe gelişti ve dinin tesirinden kurtularak kendi bağımsız problemlerini ele almaya başladı. Nitekim Hayrullaev'e göre, Matematik, Geometri, Kimya, Tıp ve İslam Felsefesinde elde edilen başarıların temelinde tabiat ve objektif real olguların araştırılması yatmaktadır.<sup>16</sup>

Hayrullaev, doğa bilimleri ve felsefenin dini ilimlerden ayrışmasını, dine karşı bir tavır olarak değerlendirmekte ve bunu şu şekilde ifade etmektedir: "İlk dönem alimlerinde devrin bütün ilimleri mevcut idi. Onlar bütün sahalardan haberdar olup, ansiklopedist bir özelliğe sahip idiler. Özel bir sahada müteahhas olsalar da, filolog, feylesof ve hatta din bilgini olsalar da, bu şekildeki alimler " hakim " denen unvana layık idiler. Bununla birlikte bu dönemde feylesof terimi de kullanılmakta idi. Ancak bu terim, bu namı alan alimin, Müslüman ortadoksal anlayıştan uzak olduğunu ve çoğunlukla eski Yunan felsefesi ile olan meşguliyetini gösteriyordu. Gazali'nin İslam filozoflarına karşı takınımış olduğu tavrıdan da bunu çıkarmak mümkündür."<sup>17</sup>

### **Hayrullaev'e Göre İslam Felsefesinin Karakteristiği**

Bilindiği gibi, İslam felsefesi, İslam dünyasının farklı kültürlerle tanışmasından sonra oluşmaya başlamıştır. Felsefi anlamda farklı kültürlerle kurulan münasebet bil-hassa tercüme vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu tercüme, siyasetnameler, Matematik, Astronomi, Tıp, bir kısım didaktik eserler ve felsefe risalelerini içine almaktaydı.<sup>18</sup>

Hayrullaev'e göre Felsefe sahasında yapılan tercüme İslam dünyasında felsefi düşüncenin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bunun özellikle üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü bu husus bazı çevrelerce yanlış değerlendirilmekte ve İslam Felsefesi'nin hiç bir orijinalliyi olmadığı doğrultusunda kanaatler belirtilmektedir. Örneğin İslam dünyasındaki Felsefe'nin uzlaştırımcı özelliğe sahip olması, bazı Burjuva Şarkşinasları'nı orijinal bir Felsefe'nin olmadığı sonucuna götürmüştür. Halbuki Aristoculuğu, Platon ve Neoplatonculuğun öğretileriyle uzlaştırma çabaları, filozofların sübjektif temayülleriyle değil, onlara kadar gelen Grek Felsefe mirasının karakteriyle ilgilidir. Hayrullaev bu durumu şu şekilde izah eder: " Miladi yılların başlarında en yaygın felsefi akım, Neoplatonizm idi. Bu akım, Roma ve Bizans İmparatorluğu döneminde beş asırdan daha uzun bir zaman hüküm sürdü. Bu durum Arap Hilafet dönemine kadar devam etti. Neoplatoncular, Aristo'yu kendilerine göre tekrar ele almışlardı. Bu nedenle miladi 5. 6. asırlarda, Aristo'yu ancak Neoplatoncular'ın yorumlarıyla öğrenmek mümkün idi. Neoplatoncular Aristo'nun eserleri üzerine bir çok eserler yazmışlardır. Yazılan bu eserler oldukça şöhret kazandı. Bu nedenle bir çok Neoplatonik eserlerin Aristo'nun eseri olarak görülmesi garip değildir. Hatta bu eserler sadece Neoplatoncuların yorumlarıyla gelmemiştir. Bunlar Platon, Phythogoras, Plotin vb. filozofların öğretileriyle karışarak gelmiştir. Sonuç itibarıyla bu öğretilerin hangisinin kime ait olduğunu bilmek zorlaşmıştır. Çünkü çeşitli felsefi akımlardan ibaret, karma karışık felsefi bir akım oluşmuştu. Mesela, şark düşünürlerince Aristo'ya nispet edilen "Theolo-

15 Hayrullaev, Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri s. 102

16 Bkz: Hayrullaev, Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, s. 78-82

17 Hayrullaev, Farabi, s. 42. Ayrıca bkz. E. Bertels, İstoriya Persidsko-Tacikskoy Literaturı, izdatelstvo vostochnoy literaturı 1960, s. 111

18 Tercüme edilen eserler için bkz. Hayrullaev, Abu Nasr al Farabi, Moskva 1982, ss. 16-20; Hayrullaev, Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, ss. 78-79.

gia"nın daha sonra Plotin'in "Ennaadlar" adlı eserinin bazı bölümleri olduğu, "Sebepler Hakkında Kitap" adlı eserin ise 5. asırda yaşayan orta çağ düşünürü Petr Iver'in kalemine ait olduğu anlaşılmıştır. Uzunca bir zaman müellifi bilinmeyen Proclus'un "Theologia Elementleri" eserinin kaynağı olan bu kitap (VIII-IX.) Yüz yılda Arapça'ya tercüme edildi ve Aristo'ya nispet edildi. Bu sebeple bu dönemde hakiki Aristo değil, belki sahte Aristo hüküm sürmüştür.

Bu durum sadece Aristo ile sınırlı kalmayıp Empedokles, Pythagoras, Platon vb. filozoflar için de söz konusudur. Ancak zamanla Aristo'nun fikirleri yabancı düşüncelerden ayıklanmaya başlanmıştır. Bununla birlikte onun namı, sembolik bir anlam kazanmıştır. Bu nedenle şark Aristoculuk düşüncesi, Aristo'nun kendi felsefi sistemi ya da talimatı değil, belki doğa felsefesiyle sıkı sıkıya bağlı olan rasyonalizmi ve orta çağ ideolojisine has olan çeşitli mistik-teolojik tasavvurların kabuğuyla güçlü bir şekilde ifade edilen materyalist tandansını da ifade etmektedir.<sup>19</sup>

Hayrullaev'e göre kadim Yunan tabii-ilmî felsefi mirası, Şark Rönesans medeniyetinin en önemli kaynaklarından birisi olarak hizmet etmiştir. Hipokrat, Pythagoras, Batlamyus, Öklid, Galen, Sokrat, Platon ve Aristo gibi, Kadim Grek filozoflarının talimatları orta çağda medeni uyanış ve özgür düşüncenin gelişmesi için bir azık olmuştur. Ancak Şark mütefekkirleri onların talimatlarını körü körüne kabul etmemişlerdir. Onlar, antik talimatlardan kendi ihtiyaçlarını da göz önüne alarak faydalanmaya çalışmışlardır.<sup>20</sup> Diğer bir ifade ile Yunan felsefesi ile meşgul olan filozoflar sadece nakilcilikle yetinmemişlerdir. Felsefi problemleri anlayıp özümsemekle birlikte, katkıda bulunmayı da hedeflemişlerdir. Hatta bunu yaparken kendi dönemlerinin ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurmışlardır. Nitekim Yunan Felsefesinde ulaşılan bir takım neticelerin İslam dünyasında farklı bağlamlarda kullanıldığını da burada ifade etmek gerekir.

Hayrullaev bu durumu özellikle vurgulamaktadır. Çünkü o, bu dönemde yapılan felsefe çalışmalarının motamot bir tekrar olmadığı gibi, bilinçli olarak bir takım farklı düşüncelerin Grek felsefesine sokulduğu kanaatinde. O bu hususu şöyle ifade etmektedir: "...Bu dönemde (Yunan felsefi eserlerini) şerheden kimseler, şerhettiği kimsenin öğretilerini açıklamaktadır. Burada şarihin kendi isteğine göre bir takım tertiplerde bulunması ve farklı düşünceler eklemesi ya da, bazı bölümleri çıkarması veya başka eserlerden, farklı düşüncelerden istifade etmesi mümkündür. Bu nedenle şerhedilen esere yorumcunun da düşünceleri aksetmiştir." Buradan hareketle Hayrullaev, yapılan şerhlerin iki amacının olabileceğini söyler.

1. Öğretim: Okuyucuları eski Grek Tabii, ilmi ve felsefi düşünce eserleriyle tanıştırmak,

2. Metot: Onlar kendi düşüncelerini ifade etmek için şerhleri en iyi bir vasıta olarak gördüler. Grek düşünürlerinin adı ve itibarlarından faydalanıp, eserin konusuna itibar ederek, kendi sistemlerini ve düşüncelerini açıkladılar. Bir esere, mesela Aristo'nun eserlerine birden çok müellifin başvurması, kısmen bununla da izah edilmektedir.

Bundan başka Hayrullaev, şerh geleneğinin bilgi aktarma doğasına da dikkat çekerek, dönemin felsefi görüşlerinin tespiti için şerh geleneğinin önemli bir yönüne

19 Hayrullaev, Uyanış Davri ve Şark Mutafakkiri, ss. 117-118 ; Hayrullaev, Abu Nasr al Farabi, ss. 31-34.

20 Hayrullaev, Uyanış Davri ve Şark Mutafakkiri, s. 113.

dikkat çekmektedir. Bilindiği gibi, Aristo'nun farklı eserlerine Kindi, Farabi, İbn Rüşd vb. filozoflar şerhler yazmışlardır. Bu şekilde bir metne tekrar tekrar müracaat etmek, sadece pedagojik mülahazalar ve Grek felsefesi sahasındaki bilgi kabiliyetini sınyayıp görme arzusuyla meydana gelmemiş olsa gerektir. Hatta bir kısım şerhler katlanarak, bazı hallerde malum eserden müstakillik kazanırdı. Bu şerhler, orta çağ şartlarında yaratıcı düşüncenin ifadesi ve de ilmi münazara yapmanın kendine has ve oldukça da yaygın bir şekli olduğuna delalet etmektedir.<sup>21</sup>

Görüldüğü gibi Hayrullaev'e göre şerh geleneği sadece bilgi aktarma değil, aynı zamanda bilgi üretmek için de önemli bir metottur.

Hayrullaev bu hususta Farabi ve onun eserlerini örnek olarak ele almaktadır. Ona göre Farabi'nin Aristo'ya yazmış olduğu şerhler, Aristocu düşüncelerin geniş bir şekilde yaygınlaşmasına imkan vermekle kalmaz, aynı zamanda Farabi'nin kendi içtimai-felsefi düşüncelerini öğrenmek için de oldukça malzeme vermektedir. Bu şerhler, Farabi'nin hem Aristo, hem de onun felsefe problemleriyle olan münasebetini göstermektedir. Farabi'nin şerhleri sadece Grek tabii-ilmi ve felsefi düşüncelerinin yayılmasında değil, Aristo'nun mirasını geniş bir şekilde araştırma ve öğrenmede, onun düşüncelerini teşvik etmede, Aristoculuğu Platon'un görüşlerinden ve Neoplatonik unsurlardan yavaş yavaş ayıklatıp geliştirmede de oldukça önemli bir rol oynamıştır.<sup>22</sup>

Bu bakımdan Hayrullaev Farabi'nin bir kısım batılı şarkiyatçılar tarafından hakıyla değerlendirilemediğinden dolayı, onun sadece Aristo'nun yorumcusu olarak kabul edildiğinden bahsetmektedir. Ona göre burjuva araştırmacıları, göz önündeki şerhleri taklitçi olarak görmekteyler. Onun bir çok orijinal felsefi risaleler yaratıp aktüel problemleri ele aldığını ve çözümlendiğini göz ardı etmektedirler. Halbuki şerhler onun zengin felsefe mirasının sadece bir bölümüdür. Farabi'nin Grek filozoflarının eserlerine şerhler yazması, onun felsefe merakı ve ilmi faaliyetinin birinci mertebesini oluşturmaktadır. Bu mertebe, Farabi'ye iyi bir mektep hizmeti görerek, orta çağ içtimai-felsefi düşüncesinin aktüel problemleri üzerine müstakil tetkikler yapmak için zemin hazırlamıştır. Bundan sonraki devir Farabi'nin eserlerinin ikinci dönemidir ki, yaratıcı, bağımsız ve araştırma kabiliyetinin çiçeklendiği bir döneme tekabül eder.<sup>23</sup>

Hayrullaev, "Uzlaştırıcı felsefe" bakımından da Farabi'nin yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre Farabi'nin bilhassa "Kitab Ağraz Falsafa al Aflatun ve Aristutelis" adlı esri batılı bir kısım araştırmacı tarafından yanlış değerlendirilmektedir. Onlara göre burada Farabi, birbirine zıt olan iki talimatı yani Aristo ve Eflatun'un düşüncelerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu tamamen yanlış bir değerlendirmedir. Yukarıdaki yargının aksine bu eser, Farabi'nin Grek felsefesi üzerindeki derinliğini göstermektedir. Bu eser sadece Grek felsefesini öğrenmek için değil, belki genel olarak felsefenin metodu, kategorileri ve mazmununu öğrenmek için de güzel bir eserdir. Söz konusu risalenin hacmi, filozofun diğer risalelerine göre oldukça büyüktür. Bu eserin Farabi'nin ikinci dönem eserlerine ait olduğunu tahmin etmek mümkündür. Burada Farabi, Aristo ve Platon'un eserlerine yazdığı şerhlerini, bir dize Grek filozoflarının adını, Platon ve Aristo'nun malum olan neredeyse bütün eserlerini dile

21 Bkz. Hayrullaev, Uyganış Davri, s. 147.

22 Bkz. Hayrulleev, Uyganış Davri, s. 147 ; Hayrullaev, Forobi, Toşkent, 1963, ss. 109-116.

23 Bkz. Hayrullaev, Uyganış Davri, s. 149 ; Hayrullaev, Forobi, s.113.

getirmiştir. Bu durum Farabi'nin Grek felsefe birikimini derin bir şekilde bildiğini göstermektedir.

Eserin başında Farabi, Platon ve Aristo'nun fikirlerini genel olarak değerlendirmekte ve daha sonra da onların görüşlerini karşılaştırmakta ve tahlil etmektedir. Bu şüphesiz Platon'un da Aristo'nun da eserlerini iyi bilmeyi gerektirmektedir. Farabi bu eserinde, Aristo ve Platon'un görüşlerindeki zıttıyeti ustalıklı sezmiştir. O, Aristo'nun düşüncesinin tabii-ilmî, doğa felsefesi karakterlerini ve Platon'un görüşlerinin de, teolojik karakterini göstermiştir. Mesela o, Aristo'nun fikrine göre alemin kadim olduğunu, Platon'a göre ise alemin zaman içinde yaratıldığını söyler. Bu durum, Tanrı-Evren münasebeti vb. konulara gelindiğinde ise, Plotin'e ait olan "Thelogia" devreye sokulur. Farabi'nin söz konusu eserde çoğu burjuva müelliflerinin kabul ettiği gibi, Platon ve Aristo'nun birbirine zıt olan fikirlerini uzlaştırma arzusu hiç de sezilmemektedir. Bu nedenle probleme farklı bir şekilde yaklaşmak kaçınılmazdır. Bir başka ifade ile dönemin Platon ve Aristo hakkındaki bilgi birikimini göz önünde tutarak değerlendirmek gerekmektedir. Farabi risalesinde, Platon ve Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmamakta, belki, onların felsefesinin temel problemlerini açıklamaya, onların amaçlarını belirtmeye çalışmaktadır. Buna şunları da eklemek mümkündür: Farabi, Platon ve Aristo'nun görüşlerini felsefenin yaratıcı sistemleri olarak kabul etmektedir. Onlarda bütün felsefi kategoriler tertip edilmekte, Felsefenin özüne has düşünceler belirlenmektedir. Bu fikri o, bir çok defa vurgulamaktadır. Farabi'ye göre bu iki filozof felsefeyi kurdular, onun temel kaidelerini belirlediler. Farabi bu risalede, felsefi hakikati belirtmede bu iki filozofun metodundaki farkı defalarca vurgulamıştır. Ancak Farabi Aristo'nun tabii-ilmî metoduna meyletmıştır. Bunu Farabi'nin ikinci muallim olarak şöhret kazanması da göstermektedir.<sup>24</sup>

### **Hayrullaev'e Göre Neoplatonizmin İslam Felsefesinde Görüntüsü (Neoplatonizmin Maddeci Yorumu)**

Hayrullaev İslam Felsefesini derin bir şekilde etkileyen Neoplatonizm'in, temelde idealist bir felsefeye dayandığının farkında olmasına rağmen, bu felsefi akımın materyalist dünya görüşüne uygun bir yorumunu denemektedir. Halbuki bilhassa Farabi ve İbni Sina'nın Sudur Nazariyesi'nde gerek kozmolojik ve gerekse bilgi nazariyesi bakımından oldukça idealist bir felsefi anlayışı yansıtan Sudur Nazariyesi, Hayrullaev tarafından oldukça mahir bir şekilde materyalist bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır.

Ancak Hayrullaev, Neoplatonizm'in aslında idealist ve derin bir mistik öğretisi olduğunun farkındadır. Bu sebeple sudur nazariyesinde mevcut olan idealist ve mistik öğeler, Hayrullayev tarafından ya ıskalanmış, ya da bu konularda İslam filozoflarının orta çağda mevcut olan idealist felsefenin tesirinden kurtulamadıkları ve onların etkisinde kaldıkları şeklinde yorumlanmıştır. Diğer bir ifade ile Hayrullaev, Sudur nazariyesindeki Panteist dünya görüşünde (Hayrullaev İlk sebep'ten yani Tanrı'dan Akıllar aracılığıyla evrenin taşması olayını Panteizmle ifade etmektedir.) iki zıt felsefi akımın görmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, tabiatı araştırma ve buradan hareketle materyalizme ulaşan akım, ikincisi ise sübjektivizme ulaşan Spritualizm'dir.<sup>25</sup>

24 Bkz. Hayrullaev, Uygunış Davri, ss. 156-159 ; Hayrullaev, Forobi, ss. 50-51.

25 Hayrullaev, Uygunış Davri va Madaniyati, s. 122.

Hayrullaev'e göre, Neoplatonizm yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, aslında idealist bir öğretilerdir. Fakat Neoplatonizm orta çağ şartlarında, Aristo'nun Doğa Felsefesi unsurlarının güçlenmesi nedeniyle Panteistik düşüncelerin önemli bir kaynağı olmuştur. Bu nedenle Hayrullaev orta çağda gelişen Doğa Felsefesinin temelini Neoplatonizm'in içinde barındırdığı Panteist evren anlayışını koymaktadır. Çünkü ona göre, miladın başlarında idealist düşünce temelinde meydana gelen Neoplatonizm'in sudur nazariyesi (emonation) orta çağda tabiatı öğrenmeye olan arzunun güçlenmesi ve Tabiatçılığın kısmen gelişmesiyle farklı bir anlam kazanmıştır. Sudur Nazariyesi vasıtasıyla Tanrı'yı madde ile birleştirme düşüncesi, farklı bir şekilde yorumlanmaya başlanmıştır. Bu ise, dünyevi bilimlerin ve materyalist düşüncenin gelişmesine imkan vermiştir. İlahi dinlerdeki aşkın, dilediğini istediği zaman yapan, ve dilediğini istediği zaman değiştiren Tanrı fikri, Sudur Nazariyesiyle sınırlandırılmıştır. Sudur Nazariyesiyle ifade edilen Panteist evren anlayışında Tanrı ve Alem bir bütün olarak uzlaştırılmıştır. Real dünya, Tabiat ve Madde oldukça önem kazanmıştır. Tanrı doğal nesnelere zorunlu olarak ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle Tanrı'ya nispet edilen erdemlerin tamamı Tabiat'ın sıfatları olarak kabul edilmiştir. Neticede Tanrı'nın iyiliğine karşı "kötülük" olarak yorumlanan madde ve tabiat iyilik kaynağına dönüşmüştür.<sup>26</sup>

Hayrullaev farklı bir eserinde, Farabi'nin Sudur Nazariyesi hakkında bilgi verirken yukarıda ifade ettiğimiz Tanrı-Alem münasebeti hakkında söylediklerini göz ardı ederek Farabi'nin Tanrı ve Alem arasını uzaklaştırdığını şu şekilde ifade eder: "Farabi'nin felsefi sisteminde bütün varlık, Yüce Varlık'tan , Tanrı'dan sudur etmiştir. Bu onun kendi döneminin hükümlerini dini-mistik ideolojisinden bağımsız olmadığını göstermektedir. Farabi'nin idealizminde, Yüce Varlık'ın kendi kendini bilme sürecinde, ondan bir dize akıllar sudur etmiştir. Daha sonra da maddi gök ve yer cisimleri meydana gelmiştir. Burada Farabi, Yüce Kudret ile maddi cisimler arasına bazı aşamalar koyarak Tanrı'yı real olgular ve maddi süreçlerden uzaklaştırmıştır. Bu tabiat olgularını kendi kanunlarıyla araştırma imkanını yaratmıştır. Bu şekildeki düşünce Farabi'ye bir taraftan Kur'ana riayet etme, diğer taraftan da tabii süreçler ve madde hakkındaki fikirlerini öne sürme imkanı vermiştir.

Farabi'nin düşüncesinde İlk Sebep, dünyanın gündelik işlerinin dışındadır. O, tabiat işleri ve maddi süreçlerle ilgilenmemektedir. Gazali'nin de sızlandığı gibi, Allah üniversalları bilir fakat, cüz'ileri bilmez. Farabi'nin telkin ettiği Tanrı, sonuçta mevhumdur. Onun mekanı, zamanı hiçbir şekilde hususiyeti de yoktur. O, kütleye de maddeye de sahip değildir. O cevherden de bağımsızdır.<sup>27</sup>

Hayrullaev, Farabi ile ilgili olan bu ifadelerden başka, Farabi'nin Tanrı'nın zorunlu varlık olduğuna dair ifadelerini, mevcut dini ideolojinin tekrarı olarak değerlendirebilir. Hayrullaev'e göre, Farabi'nin İhsa al Ulum adlı eserinde ifade edilen İlk Sebep ve onun varlığının ispatını eleştirerek şöyle demektedir: "Risalede Farabi, tabiat hadiselerini, maddi şeylerin hususiyetlerini bir bir ifade ettikten sonra şöyle demektedir: Şimdi ise şeyleri yaratanın , bu şeylerin dışında olduğunu, varlığı ortaya çıkarmanın ondan farklı olduğunu, bu var edenin de Tanrı olduğunu ispat etmek kaldı. Lakin açık deliller ve inandırıcı harikaların varlığı sebebiyle biz bunu ispatlamaya çalışma-

26 Hayrullaev, age. , ss. 120-121.

27 M. M. Hayrullaev, Forobi, ss. 55-56

yacağız.” (ihşa el ulum) Hayrullaev’e göre bütün meselelerde ilmi temel alan, mantıklı ve delilli olmasıyla şöhret bulan ve kendi öğretisinde hakikati sezgi ve akla dayalı olarak bilmenin imkanını ifade eden Farabi, Tanrı problemine geldiğinde kendisini sınırlandırmaktadır. Çünkü Allah’ın varlığını ispatlayıcı ilmi delilden yoksundur. Dolayısıyla dini literatürdeki düşünceleri kısaca tekrar etmekle yetinmek zorunda kalmıştır.<sup>28</sup>

### **Hayrullaev’de Doğu Rönesansı Düşüncesi**

Bilindiği gibi, Rönesans adı verilen dönem batı düşünce tarihi içerisinde belirli bir süreci ifade etmek için kullanılmaktadır ve “yeniden doğuş” anlamına gelmektedir. Rönesans, orta çağ ve yeni çağ arasında bir köprü durumunda olup, belirli bir zihniyeti, kendine özgün karakteristiği olan felsefi bir düşünceyi ve dünya görüşünü ifade eder. Ancak Rönesans’ın tamamen batı düşünce tarihi merkeze alınarak ifade edilen bir olgu olduğunu da unutmamak gerekir.

Batı düşünce tarihi itibarıyla Rönesans’tan ne anlaşılmalıdır ve ne zaman başlamıştır? Bu sorunun cevabını kesin bir şekilde vermek kolay değildir. Hatta bu anlamda Rönesans terimi biraz daha muğlaklaşmakta, Avrupa muhitin de bile bu konuda bir çok tartışmalar yapılmaktadır. Çünkü Rönesans’tan kastedilen şey, hayat, düşünce, gelenek bilgi, sanat vs. farklı kültürel formlardaki yeniden canlanma süreçlerinin morfolojik yapıları ise, Rönesans’ın anlamı biraz daha muğlaklaşmakta, belirli bir dönemin tarihsel çizgilerini tespit etmek o kadar güçleşmektedir.<sup>29</sup>

Bu güçlük orta çağla yeni çağın sınırlarını ayırt etmede özellikle var; çünkü Rönesans’ta Avrupa kültürü her alanında temelden değişmiş olmasına rağmen “eski”nin bitip “yeni”nin başladığı zaman noktasını bulmak pek güçtür. Bu anlamda nereye baksak başka başka koşullarla karşılaştığımızı görürüz. Orta çağ ile yeni çağ kategorilerini ayrı ayrı ülkelere uygulamayı denesek, bir birinden farklı sonuçlara ulaşırız. Örneğin belli bir yılda İtalya’nın Rönesans’ta epey bir yol almasına karşılık Fransa, Almanya ya da İngiltere’de henüz ilk kıvılcıkları buluruz. Değişik kültür alanlarında da durum böyle: Sanat ve bilimde yeni anlayış ve görüşler hızla gelişirken ekonomik-politik yapıda belki de henüz ilk belirtiler görünmektedir. Üstelik “eski” ile “yeni”yi belirleyen kategorileri de bulmak bir sorun; bu kategorileri şöyle ya da böyle seçtiğimize göre zaman sınırı da değişir. Rönesans’ın başlamasını zaman bakımından sınırlamada bu gibi güçlüklerle karşılaşırız, ama Rönesans’ı hazırlayan gelişmenin gözle görülür bir hale geldiği bir döneme inmek mümkündür. Bu da XIV. yüzyıl olarak kabul edilebilir. Bu yüzyılda orta çağ hayatında büyük bir değişikliğin başladığı bir gerçektir. Nitekim XIV. yüzyılda bin yıla yakın bir zaman içinde Hristiyan Avrupa’nın büyük bir kısmını birlik içinde toplamış olan evrensel orta çağ devleti artık çeşitli ulusal devletlere bölünmeye başlamıştır. Orta sınıfın uyanan girişim ruhu ekonomide yeni gelişmelere yol açmıştır. Bunlarda Kilisenin maddi gücünü sarsmış, sosyal yapıdaki kaymalar da feodalizmin dayanaklarını ortadan kaldırmıştır. Şehirli orta sınıfın yeni hayat görüşü, yaşamının yeni biçimi, artık Kiliseden yavaş yavaş kopmaya başlayan yeni bir eğilime yol açmıştır. İşte bunlar ve bu gibi gelişmeler, çeşitli kültür alanlarının kendilerini orta çağ yapı-

28 M. M. Hayrullaev, age. S. 57.

29 Bkz. Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, E. J. Brill, Leiden. New York. Köln, 1992. s. xxiii.



sından sıyrılmalarına neden olmuş, böylece de Batı ve Orta Avrupa kültürünün iç ve dış yapısını temelinden değiştirmişlerdir. Kültürün bütünündeki bu değişimler elbetteki felsefedeki yansımaları bulmuştur.<sup>30</sup>

İnsan özgürlüğü ve aydınlanması için savaşım veren çağdaş felsefe ve diğer düşünceler bu dönemde kendilerine yer bulmuşlardır. Kilise'nin insan anlığı üzerindeki otoritesi yavaş yavaş zayıflamış ve bireyler kendi akli bağımsızlıklarını ortaya koymaya başlamışlardır. Akıl, felsefe alanında otoritenin yerine geçmiş ve inanç otorite tarafından dayatılan değil, özgür sorgulama ile kazanılan bir düşünce haline gelmiştir. Bu dönemde doğal bilim kendine yavaş yavaş yer açmaya başlamıştır. Aynı bağımsız ruh kendini din alanında da gösterecektir.<sup>31</sup>

Yukarıda genel karakteristiğini vermiş olduğumuz Rönesans'ı Hayrullaev bir zihniyet problemi olarak görmekte ve bu açıdan tam manasıyla birbiriyle örtüşmese de, Batı düşüncesinin dışında da Rönesans'tan bahsedilebileceğini ifade etmektedir ve bunu "Doğu Rönesans'ı" diye adlandırmaktadır. Hayrullaev'in kullanmış olduğu malzemelere baktığımızda ise onun "Doğu Rönesans"ından kastettiği şeyin "İslam Medeniyeti" veya "İslam Rönesansı" olduğunu anlamaktayız. Ancak Hayrullaev'in bu şekildeki bir adlandırmayı bilinçli olarak kullandığı kanaatindeyiz. Bizce "doğu" kavramının kullanılması, büyük bir ihtimalle dönemin baskıcı ideolojik çekinceleriyle ilgili olmalıdır.

Hayrullaev'in böyle bir problemi hangi sebeplerden dolayı konu edindiğini ve neden doğu Rönesans'ı şeklinde adlandırmayı tercih ettiğini kendi ifadelerinden anlamamız mümkündür. Bizce Hayrullaev'i doğu Rönesans'ını yazmaya iten bir takım sebepler vardır ve bu sebeplerin başında da, Sovyetler dönemindeki farklı kültürel geçmiş ve etnik guruplara sahip halkların kendi geçmiş dönemleriyle ilgili çalışmaların gün yüzüne çıkarma gayretleridir.

Nitekim Hayrullaev bu hususta 1922'den 1960'lara kadar Rönesans hakkında yazılanlardan bahsederek, özellikle SSCB. İçerisindeki etnik gurupların, kendi tarihilerindeki bir kısım dönemlerle Rönesans arasındaki bazı benzerlikleri ele aldıklarını belirtmektedir. Kendisi de bu ölçülere uygun verilerin Orta Asya ve Orta Doğu medeniyetinde mevcut olduğunu vurgular.<sup>32</sup> Belliki, diğer farklı etnik unsurların bu yöndeki çabaları, onu çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu Orta Asya ya da, İslam medeniyetini ortaya koymaya itmiş olmalıdır. Nitekim Hayrullaev, SSCB'nin dağılmasından sonra kaleme almış olduğu bir eserini "Orta Asya'da Rönesans" şeklinde adlandırmıştır. Ancak SSCB. Döneminde "Doğu Rönesansı" adını kullanmış ve böyle bir kullanımında gerekçesini ortaya koymuştur.

Hayrullaev'e göre, İslam dünyasındaki Rönesans'ı "Müslüman Rönesansı" ya da "Arap Rönesansı" diye adlandırmak doğru değildir. Hayrullaev, A. Mez'in daha önce bu doğrultuda yazmış olduğu "Müslüman Rönesansı"<sup>33</sup> adlı eserini bazı yönler-

30 Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Y. İst. 1996, ss. 182-183.

31 Frank Thilly, (Çev. İbrahim Şener), Sistem Y. İst. 1995, C. I, ss. 277-278.

32 Bkz. Hayrullaev, Uyganiş Davri, ss. 11-12

33 Hayrullaev'n işaret ettiği Adam Mez'in eseri Türkçeye "Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti" şeklinde tercüme edilmiştir. Eser, Hayrullaev'in de ifade ettiği gibi, malzemelerin aktarılması bakımından oldukça başarılıdır. Yazar, yoruma fazla girmemekle birlikte 10. yüzyıl hakkında oldukça fazla tarihi, siyasi ve antropolojik malzemeler de aktarmıştır. Eser, 10. yüzyıl problemlerini oluşturmak bakımından oldukça önemlidir. Bkz. Adam Mez, Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı (Çev. Salih Şaban), İnsan Y. İst. 2000.

den takdir etmekle birlikte, onu oldukça eksik bulmaktadır. Ona göre, A. Mez'in çalışmasında, medeniyet ve medeni hayatın çeşitli sahalarındaki başarılar, zengin, geçerli malzemelerle tek tek verilip gösterilse de, bu başarıların nedenleri, mahiyeti, maksadı ve esasları üzerinde fikir yürütülmemiştir. Sadece meselelerin dış görüntüsü üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla Mez'in kaleme almış olduğu eser, sadece malzemeler bakımından başarılı olup, bu malzemelerin inşası, problematik bağlantıların kurulması ve yorumlanması açısından yetersizdir. Hayrullaev'e göre söz konusu eserdeki diğer bir eksiklik, medeni yükselişin Müslüman din kabuğu altında verilmiş olmasıdır.<sup>34</sup>

Görüldüğü gibi Hayrullaev, söz konusu dönemin, İslam ya da Müslüman Rönesans'ı şeklinde nitelendirilmesinin doğru olmayacağı kanaatinde. Ancak böyle bir nitelendirmenin neden doğru olmadığı hususunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Halbuki Hayrullaev, neden "Arap Rönesans'ı" denemeyeceği hakkında daha gerçekçi ve dada makul gerekçeler ileri sürmektedir. O, bu husustaki gerekçelerini şu şekilde ifade etmektedir: "... Çoğunlukla Burjuva Şarkınasları'nın eserlerinde IX-XII. yüzyıllar arasındaki medeni yükseliş, "Arap Rönesans'ı" adıyla ifade ediliyor. Bu hakikate aykındır ve tarihi gerçeklere dayanmamaktadır. Araştırmalar şunu göstermektedir ki, bu dönemdeki başarılar Arap hilafetinin hakimiyeti altında olan bütün halkların ortak başarıları olarak gerçekleşmiştir. Avrupa Rönesans'ındaki Latince gibi, Arapça da bu dönemde bilim dili olup, bilimsel eserlerin çoğu bu dilde yazılmıştır. Bu ise ilmi eserlerin yakın ve orta şark memleketlerinde geniş bir şekilde yayılmasını ve şöhrat kazanmasını sağlamıştır. İلمي eserlerin Arap dilinde oluşu, yüzeysel olarak değerlendirilerek, onun yaratıcılarının da Araplar olduğu şeklinde yanlış bir neticeye götürmüştür. "Arap Rönesans'ı" adlandırılması, işte böyle yanlış bir yaklaşımın ürünüdür. Çünkü "Arap Rönesans'ı", sadece IX-XII. yüzyıllardaki Mısır, Suriye ve Mağrip gibi Arap memleketlerinde ortaya çıkan medeni gelişmeler olarak yorumlamayı gerektirir.<sup>35</sup>

Bu ifadelerden şunu anlamaktayız ki, Hayrullaev'e göre gerçekte, bir "Arap Rönesans"ından bahsetmek mümkündür. Ancak bunun sınırlarını iyi tespit etmek gerekmektedir. Yanlış olan şudur: Arap Rönesans'ı adı altında bütün İslam dünyasında gerçekleştirilen medeni başarıların, sadece İslam dünyasının belirli bir gurubunu oluşturan Araplara hasredilmesidir. Bu şekildeki yanlış yaklaşımlar günümüz Arap dünyasında hala devam etmektedir. Böyle bir endişeden dolayı Hayrullaev, Rönesans'ı iki döneme ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, IX-XII. yüzyıllarda gerçekleştirilen ve bir çok halkların ortak olduğu "Doğu Rönesans'ı", ikincisi de Orta Asya'da gerçekleştirilen "Orta Asya Rönesansı"dır.

Hayrullaev'in sözünü etmiş olduğu ilk Rönesans, Harazmi, Farabi, İbni Sina, Biruni, Rudaki, Firdevsi ve Mahmut Kaşkari'nin yaşadığı dönem olan IX-XII. Doğu Rönesansı'dır. İkinci dönem Rönesans'ı ise, Uluğ Bey, Kaşi, Ali Kuşçu, Cami, Nevai ve Behzad vs. bilginlerin eserler verdiği XIV-XV. yüzyıllardır ki, Moğol istilasının meydana getirmiş olduğu kesininin ortadan kaldırılması ve yeniden yükselişin Orta Asya'da Timuriler'le temsil edildiği bir döneme tekabül etmektedir. Nitekim Hayrullaev'in ifadesine göre bu dönemler 1969 UNESCO sempozyumunda Rönesans dönemi olarak kabul edilmiştir.<sup>36</sup>

34 Bkz. Hayrullaev, Uyganiş Davri, s. 13.

35 Harullaev, age. S. 13.

36 Hayrullaev, Uyganiş Davri, s. 46; Giniş bilgi için bkz. Hayrullaev, Urta Osiyada Uyganiş Davri Madaniyati, Toşkent, 1994.

Rönesans kavramı Batı dünyasıyla ilgili bir kavram olduğu için Hayrullaev ilk önce Batı Rönesans'ının genel karakteri üzerinde durarak, tespit etmiş olduğu belirleyici noktaların Doğu dünyasındaki karşılıklarını irdelemeye çalışmıştır. Her ne kadar bir birinden farklılığı olan iki medeniyetten söz etse de ölçütleri bu konuda Batı Medeniyeti ölçütleridir. Dahası toplumsal tabakalaşma, örgütlenme ve üretim ilişkileri bakımından tarihsel okumaları ve değerlendirmeleri bazen malzeme gereksinimini göz ardı edecek kadar uç noktadadır.

Ona göre, özellikle şunu vurgulamak gerekir ki, Avrupa Rönesans'ı kendi iktisadi esasları yönünden feodal üretim usulünün yavaş yavaş inkişaza uğramasıyla ortaya çıkan burjuva üretim usulünün doğmasıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle Avrupa'daki Rönesans dönemi, Burjuva içtimai-iktisadi sisteminin oluşma arafesidir. Hayrullaev, F. Engels'ten yapmış olduğu bir alıntıyla Rönesans dönemi üretim özelliklerini şu şekilde ifade eder: "Cemiyet hayatında kentleşmenin gelişmesi, yani kentin üretimdeki önemli rolü; şehir içi ve şehirler arası ticaretin güçlenmesi, ticaret bağlantılarının ivme kazanması, Avrupa ve kıta dışı merkezlerle ticaretin artması, el sanatlarının gelişmesi ve feodalizmden giderek özgürleşmesi neticesinde çeşitli üretim örgütlenmelerinin kuvvetlenerek, yeni burjuva üretim münasebetleriyle işçi sınıfının şekillenmesi vb. durumlar, Rönesans'la ortaya çıkan hususiyetlerdir.<sup>37</sup>

Hayrullaev'e göre, Rönesans'la birlikte ortaya çıkan yeni üretim biçimi, siyasi bakımdan da yeni oluşumları beraberinde getirmiştir. Zira bu dönemde siyasi yapılanma, Kilise ve Papa tesirinde mevcut olan Pirenslikler'den İspanya, Fransa, İngiltere vb. gibi büyük bağımsız devletlere dönüşmüştür. Onların Papa ve Kiliselerin tahakkümünden kurtulmaları, dünyevi hakimiyetlerini artırmıştır.<sup>38</sup>

Batı dünyası için durum böyleyken Hayrullaev'e göre Doğu'daki durum, iktisadi ve siyasi bakımdan kendine has özelliklere sahiptir. Doğu'da, hususene İran, Kafkaslar ve Orta Asya gibi bölgelerde, M.S. IV-V. yüzyıllardan itibaren uzun bir süreden sonra kölelik parçalanıp feodal münasebetler gelişmeye başlamıştır. VI-VII. Yüzyıllarda, kölelik sistemine dayalı devletler yerine küçük feodal devletler meydana gelmiştir. Fakat toplumsal ve iktisadi yaşamdaki çözümler ve düşüşler neticesinde adı geçen bölgeler Arap istilasına maruz kalmışlardır.<sup>39</sup> Kısa zamanda Yakın ve Orta Doğu'nun bir çoğu istila edilip, Tibet'ten İspanya'ya kadar olan alanı içine alan büyük Arap Hilafet'i ortaya çıktı. İktisadi, siyasi, dil, örf- adet ve medeniyetleri bakımından farklı olan memleketlerin zorla Halifelik'e katılışı, bu memleketlerin halklarının yararına olmadı. İstila edilen memleketlerin zenginliklerinden Arap Hilafeti oldukça yararlandı. Bunun neticesinde Hilafet merkezinde el sanatları, iç ve dış ticaret kara ve deniz yollarıyla geliştirildi, toplum hayatında kentleşme arttı ve üretimde önemli bir rol üstlendi. Hilafet çevresinde durum böyleyken, merkezden uzak bölgelerde kalan İran, Orta Asya ve Kafkaslar da merkezdeki bu gelişmelerden geri kalmadılar. Hatta

37 Hayrullaev, Uyganış Davri s. 19

38 Hayrullaev, age. s. 19

39 Hayrullaev, Hilafet dönemindeki fetihleri istila olarak değerlendirmektedir. Ona göre, 8. yüzyıla gelindiğinde, Orta Asya Araplar tarafından işgal edildi. Bu dönemde, Arapların baskıcı siyasetiyle birlikte eski dinlere, kültürel unsurlara, bilginlere karşı şiddet uygulanmıştır. Hatta yerel dillerle yazılmış olan eserler yok edilip, onları himaye edenler cezalandırılmıştır. Bu bakımdan Hayrullaev'e göre, Orta Asya'nın İslamlaşması kolay olmamıştır, zor kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Bkz. "Orta Osiyada Madani Yükseliş", Büyük Simalar Allomalar, C.I, ss. 6-7; Hayrullaev, Forobi, s. 38.

bu bölgelerdeki kültürel, bilimsel birikimler ve yetişmiş kimseler, merkezin gelişmesinde de birinci dereceden rol oynadılar. Örneğin Harun Reşit'in ölümünden sonra tahta oturan Me'mun, halife olana kadar Orta Asya ve Horasan valisi idi. Babasının ölümünden sonra halife olarak Bağdat'a geldi. Burada ilim merkezleri oluşturdu. Bu merkezlerde Orta Asya'dan getirmiş olduğu bilgileri görevlendirdi. Musa Harazmi, Ahmet Fergani, Mervezi, Marvarudi ve Cevheri gibi bilginler bu cümledendir.<sup>40</sup> Hatta dönemin en önemli rasathanelerinin yöneticisi konumunda olan bilginler Orta Asya ve Horasanlı idiler.<sup>41</sup> Bütün bunlar Orta Asya'da geleneksel bir birikimin ilk zamanlardan itibaren mevcut olduğunu göstermektedir.<sup>42</sup>

Hayrullaev'e göre bu şekildedeki maddi ve manevi medeniyet kaşınımı neticesinde Feodal üretim ilişkileri gelişti. VIII-IX. Yüz yıllarda Arap Feodalizmine karşı direnmeler ve mücadeleler başladı. Bu durum bağımsız milli feodal devletlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. X. ve XI. yüz yılların devamında İran, Şimali Afrika, Azerbaycan, Orta Asya'da Samaniler, Gazneliler, Karahanlılar ve Harezmîler gibi büyük feodal devletler oluşmuştur. Bu bağımsız devletlerin doğması feodal üretimin durmasıyla değil, yerel yükselişlerle sonuçlanmıştır. Zira söz konusu devletler, Hilafet merkezinde başlayan gelişmeleri devam ettirmişlerdir.<sup>43</sup>

Görüldüğü gibi Hayrullaev, Doğu Rönesans'ının siyasi dinamiklerini ana gövdeyi oluşturan hilafet merkezinden kopan bağımsız feodal devletlerin ortaya çıkmasında görmektedir. Ancak Doğu Rönesans'ını oluşturan feodal yönetim tarzının Batı'da olduğu gibi burjuva sınıfını üretmediğine, dolayısıyla bu bakımdan farklılık gösterdiğine de işaret etmektedir. Bu durumun Doğu'da Rönesans olmadığı düşüncesini doğurmaması gerekmektedir, çünkü ona göre Rönesans'ın farklı bölgelerde farklı yerel özelliklerle ortaya çıkması mümkündür. Örneğin Orta ve Yakın Doğu memleketlerinde Avrupa Rönesans'ında olduğu gibi, Doğu Rönesans'ının kendi tarihi ve antik dönemlerine yaslandığını görmekteyiz. Orta ve Yakın Doğu Rönesans Medeniyetinin kaynaklarına bakıldığında, Batı Rönesans'ı ile benzerlikler görmekle birlikte, farklılıklar ve kendine haslıklar da yakalamak mümkündür. Doğu Rönesans'ında da antik Yunan Medeniyetinin katkısını görmekteyiz. Ancak bununla birlikte eski İran, Hindistan ve Orta Asya Medeniyetinin önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz.

Hayrullaev'e göre, Rönesans devrinin esas maksat ve muhtevasının antik medeniyeti yeniden kurmak olarak yorumlanması doğru değildir. Doğrusu, antik medeniyeti tekrar kurmak değil, belki uyanişın temel vasıtası olarak görmek gerekir. Gerçekten Rönesans devri antik medeniyetten oldukça faydalanmıştır. Bu dönemde antik medeniyet esas alınarak, medeniyet ve bilimsel sahalarda büyük başarılar kazanılmıştır. Orta çağ akideciliğini kırmak, onunla mücadele etmek ve yeni dönem dünya medeniyetini inşa etme hususunda antik dönemin rolünü kabul etmek gerekir. Batı'da da Doğu'da da Rönesans'ın temelleri bu şekilde atılmıştır. Ancak şunu ifade et-

40 Bkz. Hayrullaev, "Orta Osiyoda Madani Yuksaliş", Büyük Simolar Allomalar, C.I, ss., 6-7.; Hayrullaev, "Markaziy Osiyoda IX-XX. Asr Boşida Madaniyat Rivaji Tarihidan", Maneviyat Yulduzlari, Toşkent, 1999, ss., 5-35.

41 Bkz. T. F. D. Ahmedov, "Ahmad Fargani", Büyük Simolar Allomalar, C.I, ss. 16-21; T. F. D. Ahmedov, "Musa al Harazmi", age. ss., 9-16.

42 Hayrullaev, Forobi, s. 38.

43 Hayrullaev, Uyganış Davri, ss. 20-21; Hayrullaev, "Markaziy Osiyoda IX-XX. Asr Boşida Madaniyat Rivaji Tarihidan" age. ss. 7-8.

mek gerekir ki, Rönesans'ın gerçekleşmesi için antik tarihe sahip olma veya kölelik sisteminden geçmek gibi zorunlu şartlar söz konusu değildir. Kendi antik tarihine sahip olmayan ve kölelik sistemini başından geçirmeyen halklar da, orta çağ şartlarında eski komşu halklar ve onların medeniyet birikimleriyle vasıtasız olarak alaka kurarak Rönesans'ı gerçekleştirmiş olabilirler. Bu durumu köklü bir medeniyete sahip olan İtalya ve Yunan ile orta çağdan itibaren güçlü bir şekilde ilişki kuran Almanya, Fransa, İngiltere ve Doğu Avrupa ülkelerinde görmek mümkündür.<sup>44</sup>

Kaldı ki, antik kaynaklardan faydalanma açısından da Doğu ve Batı dünyasında farklılıklar vardır. Doğu dünyasında Yunan destan, dram ve trajedilerine hiç değinilmezken, aynı antik birikimlerin Avrupa Rönesans'ına hayat verdiğini ve onların taklit edildiğini görmekteyiz. Halbuki Orta ve Yakın Şark Rönesans'ı bu noktalarda kendi geçmiş geleneğine dayanmıştır. Örneğin, Felsefe'de Aristo, Batlamyus, Galen vb. filozofların eserleri çeviriler aracılığıyla özümserirken, Edebiyat sahasında bu dönemde orta çağın emsalsiz ürünleri olan "Elif-Leyla" ve Eski İran ve Orta Asya efsanelerine dayanan "Şehname", Orta ve Yakın Şark halklarının folkloruna dayalı "Yusuf ve Züleyha", "Vamık ve Üzre", "Hay bin Yakzan", "Mantık et Tayr" gibi felsefi ve sembolik hikayeler oluşturuldu, Nizami, Hüsrev Dehlevi gibi şair ve mütefekkirler kendi "Hamse"lerini meydana getirdiler. İşte bu durum şunu göstermektedir ki, Batı ve Doğu da esasen kendi mirasına veya yakın ve umumi tarihe sahip olan halkların mirasına dayanmaktadır.<sup>45</sup>

Kadim kaynaklardan faydalanma hakkında Doğu ve Batı dünyasındaki farklılaşma sadece edebi ürünlerde değil, kadim Yunan mirasının kullanıldığı problematikte de mevcuttur. Doğu Rönesans'ında Aristo Tabii Bilimlerin gelişmesinde, Eflatun'un fikirleri dini mistik öğretileri kuvvetlendirmede kullanılırken, maddeci bir evren dünya görüşünü ortaya koyan Atomculuk nazariyesinden idealist çıkarımlar yapılırken, Batı dünyasında aynı yüzyıllarda teolojik yaklaşımlar ve amaçlarla Aristo'daki bilimsel zihniyeti ortaya koyan canlılık yok edilerek kutsal varlıkların ebedileştirilmesi için kullanılmıştır.<sup>46</sup>

Hayrullaev'in Doğu Rönesans'ı hakkında üzerinde hassasiyetle durduğu diğer bir husus da hümanizm ve akılcılık meselesidir. Ona göre Rasyonalizm genel olarak Hümanist yönelişin gneseolojik ilkesini teşkil ederken, orta çağ panteist talimatı, rasyonalizm ve Hümanizmin felsefi esasını ve ontolojik prensibini oluşturmaktadır.

Dünyevi ilimleri araştırma ve sanatla meşgul olma zarureti üzerinde duran on birinci yüzyılın didaktik eseri olan "Kabusname" gibi eserlerde akla oldukça vurgu yapılmakta, ilim öğrenme, bilgiyi yüceltme, Tıp, Geometri, Astronomi, Müzik ve Şiir sanatının fazileti ve faydası üzerinde ayrı ayrı durulmaktadır. Kabusname'deki şu ifadeler bunun en güzel örneğidir:

"Eğer aklın varsa ilim öğren, çünkü hünersiz akıl elbisesiz ten, çehresi yok adamdır derler. Ki bilim aklın simasıdır."

"Ululuk akıl ve bilim iledir."

"İlmin niteliği üç çeşittir: Bir kesble ilgili ilim, ilimle ilgili kesb, hayır ve dalalete değen kesb... Bütün kesbin arasında ilme talib ol, ihtiyatkar, kanaatli ol, ilmi dost beyhude hayatı düşman tut!"

44 Hayrullaev, Uyganış Davri, ss. 24-25.

45 Hayrullaev, age., ss. 26-27.

46 Hayrullaev, aeg., ss. 27-28.

Hayrullaev'e göre manevi hayattaki bu rasyonel yöneliş, özellikle Felsefe'de temel olarak görülmüştür. Akılcılık hakkındaki bu temel yaklaşımı Firdevsi ve Rudaki'de de görmek mümkündür. Örneğin Samaniler devrinin önemli merkezlerinden birisi olan Buhara'da yetişen şairlerden birisi olan Rudaki (9-10.yy.) ilim ve akla şu şekilde vurgu yapmaktadır:

"Akıllı kişiler her bir dilde  
Her hangi bir zamanda, her hangi cinste  
Bilimleri toplayıp hürmet ettiler  
Başlara nakşedip, yazıp gittiler  
Adamlar kalbinin چراغی bilim  
Baladan saklayış faydalı bilim"

Şiirde de görüldüğü gibi, Hayrulleev'e göre bu dönemde Orta Asya'da özellikle Buhara, Semerkant, Merv ve Belh şehirlerinde yetişen edip ve şairler, insan aklını ve bilimi ululayarak, insanı ilim sahibi olmaya ve tabiatın sırlarını araştırmaya çağırılmışlardır.<sup>47</sup>

Hayrullaev'e göre bilim ve akılcılığın dışında Rönesans'ın önemli göstergelerinden bir başkası da, dine karşı takınılan tavidir. Ona göre IX-XII. yüzyıl Doğu Rönesans'ında Tabii Bilimler, seküler Edebiyat ve çeşitli alanlardaki medeni gelişmeler, Ortadoksal Sünni İslam'ı temsil eden hükümran ideolojiye karşı gelişerek gittikçe önemli rol oynamaya başlamıştır. Bu devirde resmi İslam, mevcut feodal sistemin en genel sentezi ve en umumi tasdikçisi olarak ortaya çıkması hasebiyle, orta çağ Avrupa'sındaki Hıristiyan Kiliselerinin işlevini icra etmiştir. Bu sebeple halifelğe ve mevcut sisteme karşı tavır, resmi dinle olan mücadeleyi de göstermekte idi. Dolayısıyla bunlara karşı geliştirilen tavırlar, bid'at ve hurafeler olarak nitelendirilmiştir. Halbuki, bid'at ve hurafe olarak kabul edilen bu karşı yorumlar, daha sonraki felsefe öğretilerinin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur.<sup>48</sup>

Hayrullaev, bu şekilde ortadoksal anlayış dışında geliştirilen bütün dini ve felsefi ekollerin tamamını dine karşı tavır ve özgürlük hareketleri olarak görerek, İsmaililik, Şiiilik ve Karmatilik vb. akımları din maskesi altında özgürlük mücadelecileri olarak değerlendirir.

Bu düşünceye göre IX-XII.yüzyılda dine karşı tavır olarak geliştirilen özgürlük mücadelesi ile Avrupa Rönesans'ındaki dine karşı tavır benzerlik göstermektedir. Ancak Hayrullaev, düşüncenin evrilmesi bakımından Doğu dünyasında dinin lehine bir dönüşün olduğundan bahsetmektedir. Demek ki; Hayrullaev'e göre Avrupa ve Doğu Rönesans'ı evirilme ve sonuca gitme bakımından farklıdır. Avrupa Rönesans'ı, feodal sistemden burjuvaziye doğru evirilerek seküler medeniyetin zaferiyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle dini- mistik dünya görüşünün yerine seküler ve maddeci dünya görüşü geçmiştir.

Orta çağ Doğu Rönesans devrinde de bilim Edebiyat ve Felsefe sahasında önemli başarılar elde edilmesine rağmen, daha sonra özgür düşünce, maddeci yönelimler, tabii ve bilimsel öğretiler içtimai-iktisadi şartların uygun olmaması ve gelişmenin durması nedeniyle burjuvazi münasebetler geliştirilememiş, tersine evvelki büyük feodal monarşiler yerine, küçük feodal hanlıklar meydana gelmiştir. Nizalar ve çatış-

47 Hayrullaev, Uyganış Davri, ss. 88-89.

48 Hayrullaev, aeg., ss. 28-29, 62

malar bir birini kovalayarak Tabiatşinaslık ve maddeci düşünceden dini akidecilğe dönüş yapılmıştır. Bu durum XIX. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte Doğu Rönesans'ının en önemli yönü, Batı Rönesans'ını hazırlaması ve ona katkıda bulunmasıdır.<sup>49</sup>

Hayrullaev, Doğu Rönesans'ını siyasi, dini ve sosyolojik açıdan tahlil ederken dini düşüncüyü Rönesans'ın sönmesinde en önemli etken olarak görmektedir. Halbuki kendi ifadesiyle II. Rönesans dönemi olarak kabul edilen XIV-XV. yüzyıllardaki Orta Asya medeniyetinin oluşmasında, dini düşüncenin olumlu etkisinden bahsederek özellikle bu hususta Nakşilik'e ve onun dünyevi yönüne dikkat çekmektedir.<sup>50</sup> Bu durum Hayrullaev'in daha önceki düşünceleriyle çelişiyor görünse de, Tasavvufi hareketleri ortadoksal anlayışın dışında değerlendirirsek bu çelişki ortadan kalkmaktadır. Gerçi Hayrullaev'in bu düşüncesini, dini "olumsa" şeklinde yorumlamamız da mümkündür. Çünkü Hayrullaev'in yukardaki düşünceleri, Sovyetler birliğinden sonraki döneme tesadüf etmektedir. Nitekim onun daha sonraki yazılarında, genel olarak aynı Marksist metodoloji kullanılmasına rağmen, dini düşünce açısından olumlu kanaatler taşıdığını anlayabiliyoruz. Örneğin Sovyetlerin dağılmasından sonraki bir yazısında din hakkındaki kanaatlerini şu şekilde ifade etmektedir: "Bağımsızlıktan sonra siyaset ve maneviyattaki mühim değişikliklerden birisi dinle, özellikle de İslam'la olan ilişkinin değişmesidir. İslam, halkımızın maneviyatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edildi. Bu ise Tarihimizi, özellikle de medeniyet Tarihimizi oluşturmada önemli değişiklikler getirdi."<sup>51</sup> Bir başka yazısında Hayrullaev İslam Hakkındaki düşüncelerini, şöyle ifade etmektedir: "İslam, uzun tarihe sahip olan ananevi mirasa sahiptir. Bugünkü ananelerimizin ayrılmaz bir kısmıdır... Bununla birlikte İslam'dan çeşitli maksatlar yolunda faydalanma ve çeşitli kaoslar çıkarma gayretleri olan ekstremizmi karalamak zorunludur."<sup>52</sup>

Yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi, Hayrullaev'in Sovyetlerden sonraki düşüncelerinde, daha önceki dine karşı hakarete varacak kadar aşırı fikirlerinin yumuşadığını görmekteyiz. Ancak bizim görebildiğimiz kadarıyla Sovyetlerden sonraki yazılarında, Sovyetlerden önce tartıştığı problemleri aynı metodoloji ile fakat daha yumuşak ve dine karşı daha saygın bir üslup ile ele almaktadır. Bu da bize, bir bireyin düşüncelerindeki değişimin kolay olmadığını göstermektedir.

49 Bkz. Hayrullaev, age. ss. 31-34.

50 Bkz. Hayrullaev, *Urta Osiyada IX-XII. Asrlarda Madani Tarakkiyat (Uyganış Davri Madaniyati)*, Toşkent, 1994.; Hayrullaev, "Markazi Osiyoda IX-XX. Asr Başida Madaniyat Rivajı Tarihidan", *Manaviyat Yulduzları*, Toşkent, 1999, ss. 5-35.

51 Hayrullaev, "İslam İlimleri va Meşhur Allomalar", *Şarkşinaslık*, sayı 10, ss. 3-9.

52 Hayrullaev, "Mukaddime", *İslam Tarih va Manaviyat*, Toşkent 2000, s. 9.





## Kırgızistan'da Dinî Günler ve Bayramlar

**Kemal POLAT\***

### ABSTRACT

*This study is depends on an emprical method and it is substained by Kyrgyz's literal sources. In this study, We investigated to traditions and public beliefs concerning to religious days, nighthts, and feasts in Kyrgyz society.*

*There are three eves and different beliefs about ancestor souls on these days in Kyrgyz society. In Ramadan which believed in as month salvation from sins, there is a tradition "Caramazan". Night recognized and celebrated as "Kandil night" is only "Kadir night". Because of the beliefs in ancestor's souls, Ramadan feast is called "feast of deads"; also Kurban feast is called "feast of alives" in terms of social character.*

**Keywords:** *feast of deads, feast of alives, religious days, Kyrgyz society, tradition, public beliefs, ancestor souls.*

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlığını ilan eden ve Birleşmiş Milletler Teşkilatı'na üye olan devletlerden biri de Kırgızistan'dır.

Kırgızistan'ın doğusunda Doğu Türkistan, Çin, güneybatısında Özbekistan, kuzeybatı ve kuzeyinde Kazakistan yer alır. Güney sınırını ise Tacikistan ve Pamir Dağları çevreler<sup>1</sup>.

Bu gün çoğunluğu Kırgızistan'da yaşayan Kırgızlar, tarihi verilere göre en eski Türk toplumlarından biri olmanın yanında, geleneksel toplum yapısının hâkim olduğu, göçebe bir hayat tarzına sahip, muhafazakâr bir karakter sergileyen, gelenek ve inançlarına sıkı sıkıya bağlılığı ile bilinen bir toplumdur. Bu özelliklerinden dolayı onların günlük hayatında ecdâtlarından kalan birçok gelenek ve görenek tüm canlılığı ile halâ yaşamaktadır<sup>2</sup>. Kırgızların, geçmişleriyle olan bağlarını kopartmadan devam ettirme özellikleri ve söz konusu gelenekleri onların millî varlıklarını korumalarında ve bağımsızlıklarına kavuşmalarında büyük rol oynamıştır.

Kırgızlar, kaynakların verdiği bilgilere göre diğer Türk toplumluluklarına nazaran daha geç Müslüman olmuşlardır. Onların İslâm'ı kabul etmeleri uzun yıllar almıştır. Bunda Kırgızların göçebe bir toplum olmaları ve dağlık bölgelerde yaşamış olmalarının etkisi büyüktür. Bütün bunlara rağmen günümüzde Kırgızlar'ın tamamı Müslüman'dır

\* **Arş. Gör. Dr.** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı/Erzurum. E-mail: kpolat@atauni.edu.tr

1 Geniş bilgi için bkz., R. Rahmeti Arat, "Kırgızistan" Maddesi, **MEB İslam Ansiklopedisi**, c. VI, İstanbul, 1977, s. 735-741; Ramazan Özey, **Dünya Platformunda Türk Dünyası**, İstanbul, 1999, s. 190-191

2 Kırgızların günlük hayatındaki gelenek ve inanışları hakkında geniş bilgi için bkz. Kemal Polat, "Kırgız Türklerinin Günlük Hayatında Gelenekler ve Halk İnanışları", **Türkler**, c.19, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s. 551-560

ve geçmişte onlar bu manevî değerlerini çok ağır bedeller karşılığında korumuşlardır<sup>3</sup>. Kırgızların koruyarak günümüze kadar getirdikleri manevî değerlerinden bazıları da onların dinî günleri ve bayramlarıdır. Bilindiği gibi her konuya ekonomik açıdan bakan Sovyet yönetimi, orucun ortaya çıkışında ekonomik sebeplerin olduğunu ileri sürmüştü; kurbanı ise, ilk dönemlerde tabiat karşısında yenik düşen ve güçsüz kalan insanın, onun merhametini kazanmak için başvurduğu bir çare olarak yorumlamış, bunlarla mücadele ederek aleyhinde yayınlar yapmış ve dinî bayramları da ideolojiyi tehlikeye düşüreceği endişesiyle yasaklamıştır<sup>4</sup>. Dolayısıyla dinî hayatın önemli bir bölümünü teşkil eden dinî günler ve bayramlarla ilgili yaşayan gelenek ve inanışların tespit edilmesi, Kırgızların günümüzdeki dinî durumları hakkında bir kanaate varma açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışma, empririk bir araştırmanın ürünüdür. Ancak Kırgızların yazılı kaynaklarından yararlanma yoluna da gidilmiştir. Yani sadece katımlı gözlem, mülakat ve izlenimlerimize dayalı bir araştırma olmayıp, yazılı kaynak ve belgelerle de desteklenen bir çalışmadır.

Bu çalışmada Kırgızların arefe günleri, ramazan günleri, kandil geceleri ve dinî bayramları ile ilgili günümüzde yaşayan gelenek ve inanışları ele alınacaktır. Konu işlenirken bu hususlarla ilgili dinî bilgiler vermekten ziyade, tamamen Kırgızların yöresel inancı ve âdetlerine yer verilmeye çalışılacaktır.

### Arefe Günleri

Arefe, haccın en önemli farzı olan "vakfe"nin yapıldığı yerin (Arafat) diğer adıdır. Vakfe, kurban bayramının bir gün öncesi olan zilhicce ayının dokuzuncu günü burada yapıldığından bu güne *yemu arefe* (arefe günü) veya Türkçe'de kısaca arefe denmiştir. Kurban bayramından bir gün öncesine mahsus olan "arefe" tabiri, Türkçe'de ramazan bayramından bir gün öncesi için de kullanılmaktadır. Bunun gibi belli gün ve bayramlardan bir gün öncesine veya önemli bir olay ya da olayların cereyan ettiği bir dönemden önceki günlere de Türkçe'de arefe denmektedir<sup>5</sup>. Kırgızlar'da "arefe" kelimesinin yerine "arapa" kavramı kullanılmaktadır.

Türkiye'dekinden farklı olarak Kırgız Türklerinde üç arefe günü mevcuttur. Bunlar,

1. Arapa (şek günü)
2. Ramazan Arapası (Ramazan Arefesi)
3. Kurman Arapası (Kurban Arefesi) dir.

1. "**Arapa" (şek günü):** Ramazan ayının, diğer bir ifadeyle orucun başlama-sından bir önceki gündür. Bu gün Kırgızlar'da âdeta bayram gibi kutlanır. Erkenden kalkılarak sabah namazına gidilir. Namazdan sonra yaşlılar imamla beraber toplu halde mezarlığa giderler. Mezarlıkta ölülere hitaben topluca "*Assolom aleyküm! Müslüman mominler*" (Esselam aleyküm Müslüman müminler) denir ve Kur'an okunup dua edilir. Sonra herkes kendi yakınının mezarının başına gider ve kuran okur. İhtiyarlardan sonra o gün gençler ve kadınlar mezarlığa gidip yakınlarına kuran okur, dua ve niyazda bulunurlar. Ayrıca mum (çırak) yakıp mezarın üstüne koyarlar. Yayıgın bir uygulama olarak mum, pamuk yağına batırılarak yakılır. Çünkü çıkan duma-

3 Mustafa Erdem, "Kırgızistan'da Dinî Hayat", *Türk Yurdu*, Kasım 2001, c. 21, sayı 11, s.74

4 Geniş bilgi için bkz. Seyfettin Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müstümanlar* (Sovyet Dönemi), İlahiyat Vakfı yayınları, Ankara 1998, s. 276-282

5 Bkz. M. Özgü Aras, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Arefe" mad. c. 3, İstanbul 1991, s. 351-352

nı ölünün ruhunun kokladığına ve bundan çok memnun olduğuna inanılır. Dolayısıyla sevap bir iş olarak telakkî edilir. Belli günlerde mezarlıklarda mum yakma âdeti Hıristiyanlıkta da mevcuttur. Dolayısıyla Kırgızların, mezarın üzerinde mum yakma uygulamasında Hıristiyanlık'tan etkilenmiş olabilecekleri akla gelebilir. Ancak kaynak kişilerimiz bunun, böyle bir etkilenmeden değil de, ata-babalarından kalan bir uygulama olduğunu ifade etmektedirler. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde de arefe günü kabir ziyaretleri yapılmaktadır. Bazı yörelerde bu ziyaretler bayram namazını müteakip yapılır. Ancak yaygın uygulama, arefe günü yapılanıdır.

Arapa günü uygulanan başka bir pratik de şöyledir: Mezarlığı ziyaret eden bazı ziyaretçiler bir piyale (kâse) içine yemek koyarak, onu mezarın üzerine bırakırlar. İnanışa göre kişi, ölen yakınlarından birisini rüyasında görürse, bu rüya ölenin aç kaldığına ve kendisinden yiyecek istediğine yorumlanır. Dolayısıyla kişinin sevdiği yemekler yapılarak piyaleyle mezarın üzerine konur. Daha sonra tekrar giderek piyaleyi ters çevirip, mezarın üzerinde bırakırlar. Uğursuzluk getireceği ve günah olacağı inancıyla kimse bunu mezarın üzerinden almaz. Bu uygulamanın Geleneksel Türk Dini inanışıyla doğrudan alakalı olduğu açıktır. Bunu sadece Eski Türk inanışlarıyla sınırlandırmak da mümkün değildir. Zira Kırgızistan'ın yer aldığı coğrafyada da yaygın bir uygulamadır. Meselâ, Hindistan'da Tanrı heykellerine yemekler sunulurken, Çin'de ölümlerin ihtiyacı olduğu düşüncesiyle mezarlara yiyecek ve içecekler konmaktadır. Benzeri bir uygulama eski Mısır'da da vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse kabirlere yiyecek ve içecek sunulması, pek çok toplumda müşterek olan bir uygulamadır.

Arapa günü sabah namazından sonra mezarlığı ziyaret eden yaşlılar, bundan sonra grup halinde, önceki ramazandan sonra yakınları vefat eden kişilerin evlerini ziyaret eder, Kur'an okur, dua ederler. Gittikleri evde üzerine ekmekler konmuş vaziyette dastarkonu (sofrayı) hazır bulurlar. Kur'an okuyup dua eden misafirler bu ekmeklerden bir lokma alıp yerler ve çıkarlar. Buna Kırgızlarda "Nan oğuz tiyuu" denir<sup>6</sup>.

Arapa günü akşamı maddî durumu iyi ve zengin olanlar pilav pişirerek fakirlere dağıtır, komşularını da toplayarak bu pilavdan ikram eder. Eve toplanan komşular pilav yemeğe başlarken bir piyaleyle onlara azar azar soğuk su içirilir. Yemekten sonra ya o evde ya da camide topluca ilk teravih namazı kılınır.

6 *Nan Oğuz Tiyuu*, Kırgızlarda çok önemli bir gelenek olup, misafirperverlikle alakalı bir husustur. Geleneğe göre, gerek davetli, gerekse davetsiz gelen misafiri Kırgızlar çok sıcak karşılar, adres sormaya geleni bile önce eve alıp ona sıcak çay, kırmızı ikram eder, sonra gideceği yeri gösterirlerdi. Çünkü Kırgız inanışına göre eve gelen biri boş çıkmamalı, ona hiç olmazsa bir lokma ekmek ikram edilmelidir. Buna "Nan Oğuz Tiyuu" (Ağza bir lokma ekmek alma) denir. Kapiya gelen bir insana evin genç kıızı, hemen evden birkaç ekmeği üst üste koyarak, büyük bir saygı ve nezaket içinde misafirin önüne getirir. Misafirde o ekmekten bir lokma keserek yer, dua ve teşekkür eder. Eve gelen bir insanın boş çıkmaması gerektiği gelenek ve inanış bir atasözünde şöyle dile getirilmektedir: "Üyge kirgen kuru çıkpayt, körgö kirgen tiruu çıkpayt" (Eve giren boş çıkmaz, kabre giren diri çıkmaz). Birisinin misafir geldiği ev kut düşmüş gibi kabul edilir, yedi adam misafir gelse birinin hızır olduğu söylenir. (bkz. Akmataliyev, Amanur Seydaliyev, *Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü*, Bişkek, 2000., s. 62-63.) Misafirin eve bereket getireceğine inanılır. (bkz. S., Esengeldiyev, *Uluttuk Cana Dinî Traditsiyalar Cönündö*, Frunze, 1969, s.19.) Eve gelene bir şey ikram edememe durumu, Kırgızlar'da utanç vesilesidir. Nitekim bir atasözünde "Bargança meymen uyalat, Bargan son üy eesi uyalat" (Gidene kadar misafir utanır, gittikten sonra ev sahibi utanır) denerek bu hususa işaret edilmektedir. (Bkz. *Birmin Kırgız Elinin Makal-Lakaptarı*, Bişkek 2000, s.102.)

**2. Ramazan Arefesi**, ramazan bayramından bir önceki gündür. Bu arefe gününde de sabah namazdan sonra mezarlıklar ziyaret edilir, Kur'an okunur.

**3. Kurban Arefesi:** Kurban bayramından bir önceki gündür. Bu arefe gününde "cıt çıkarma" (Koku çıkarma) adı verilen bir âdet vardır. Buna göre önce tavada kaynatılan az miktardaki yağa biraz un dökülerek karıştırılır ve kokusunun yayılması sağlanır. Bu kokunun ata ruhlarına gideceğine ve onları memnun edeceğine inanılır. Sonra kendilerine kutsallık atfedilen, borsok (yağda kızartılmış küçük hamur parçası), kattama (katmer-kete) pişirilir aile içinde yenir. Kur'an okunup dua edilir, ata ruhlarına bağışlanır. Bu uygulamaların büyük sevap olduğuna inanılır.

Kırgızlarda arefe günleri ile ilgili bazı halk inanışları vardır. Buna göre arefe günlerinde çamaşır yıkanmaz. Çünkü inanışa göre ölü ruhları arefe günlerinde evleri ziyaret etmeye gelir. Çamaşır yıkanır da kirli su etrafa dökülürse bu, ölü ruhlarını rahatsız eder ve eve gelmelerini engeller. Ölü ruhlarının memnun edilmemesi ise ailenin başına bir belâ ve felaket gelmesine yol açabilir. Yine arefe günlerinde iğne kullanılmaz ve elbise dikilmez<sup>7</sup>. Arefe günleri hiçbir iş ve temizlik yapılmadığı için bugünlerden önce temizlik işleri bitirilir. Kaynak kişilerimizin ifadesine göre arefe günleri banyo da yapılmaz. Demek ki Türkiye'de yaygın bir inanış olan "Arefe Suyu ile yıkanma" uygulaması Kırgızistan'da yoktur. Bilindiği gibi Anadolu'da "Arefe Suyu" kutsal kabul edilip, birçok ruhi ve fiziki hastalıklara iyi geleceğine inanılır. "Arefe Suyu" olarak isimlendirilen arefe günü banyo yapma geleneği Türkler'in, Geleneksel Türk Dini inanışlarındaki su kültürünü devam ettirisinin canlı örneği kabul edilmektedir<sup>8</sup>. Ancak bu uygulama, İslâmî bir format kazanmıştır. Zira arefe suyu, "zemzem suyu" gibi kabul edilmektedir. Dolayısıyla Kâbe'deki mukaddes kabul edilen zemzem suyunun arefe günü bütün evlerde aktığına ve bu suyla yıkananların maddî ve manevî şifa bulacaklarına inanılmaktadır.

### Ramazan Günleri

Kırgızlarda, oruç kelimesi "orozo", İftar kelimesi "ooz açuu", sahur ise "ooz beki-tuu, saarlık ve zoor" kavramları ile ifade edilir.

Ramazan günleri Kırgızlar'da oldukça neşeli ve sevinç içerisinde geçmekte, İslâmî inanca uygun olarak ramazan ayı, günahlardan arınma ve temizlenme ayı kabul edilmekte, orucun sosyal, tıbbî birçok hikmetlerinden bahsedilmektedir<sup>9</sup>. Her akşam sırayla beş-altı komşu birbirlerine iftar yemeği vermektedir. Bu yemekte muhakkak çorba ve aş (Kırgız pilavı) yapılmaktadır. Yemekten sonra Kur'an okunmakta ve dua edilmektedir. Teravîh namazı, ya evlerde topluca kılınmakta ya da camiye gidilmektedir. Teravîh namazının kılınışı Türkiye'deki gibidir. Bazen dört, bazen de iki rek'atte bir selam verilmektedir. Dört rekatta bir Hz. Peygamber'e selât-ü selam getirilmektedir.

Kırgızlar, genelde ramazan oruçlarını tutarlar. Ramazan ayı girerken çeşitli dergi, gazete, ve yıllıklarda ramazan ayı ve oruçla ilgili haber ve bilgilere yer verilir. Nitekim oruç hakkında şu bilgiler verilmektedir. "Oruç, sadece karnı aç bırakmak değildir. Gözün, kulağın, dilin ve yüreğin(kalbin)de oruç tutması lazımdır. Örneğin, dilin orucu,

7 Arefe günü dikiş dikilmeyeceyi ve herhangi bir iş yapılmayacağı inanışı Türkiye'de bazı illerde mevcuttur. Geniş bilgi için bkz. Yaşar Kalafat, *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, s. 45-46

8 Bkz. Ali Rafet Özkan, "Geleneksel Türk Dini ve Nevruz", *İlkyaz Bayramı Nevruz Bildirileri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları: 6, Erzurum 1998, s. 26-27.

onu yalan söylemekten, bir insanı kötölemekten ve dedikodudan uzaklaştırmaktır. Gözü edepsiz, kötü şeylere bakmak, kulağı dedikodu vb. sözlere meylettirmek yerine; gözü din/iman derslerine, kulağı doğru söz ve Kur'an dinlemeye hasretmek gerekir"<sup>10</sup>.

Ramazan günlerinde Kırgızlarda düğün yapılmaz. Yine ramazan ve kurban bayramı arasında düğün yapmak ve nikah kıymak hoş karşılanmaz ve doğru sayılmaz. Bu uygulama, Türkiye'deki "İki bayram arasında nikah kıyılmaz" halk inancının aynısıdır. Diğer bir ifadeyle Anadolu'daki bu inanış Kırgız halk inanışlarında da aynen yer almaktadır. Bütün İslâm alemi ve Türkiye'de iki dinî bayram vardır. Şöyle bir düşündüğümüzde iki bayram arasında olmayan gün yoktur. Diğer bir ifadeyle herhangi bir gün ya ramazan bayramıyla kurban bayramı arasında, ya da Kurban bayramı ile ramazan bayramı arasında yer almaktadır. Dolayısıyla "iki bayram arasında nikah kıyılmaz" demek, "Senenin hiçbir gününde nikah kıyılmaz" demekle aynı anlama geleceğinden büyük bir yanlışlığa düşülmüş olur. O halde bu inanış dinî bir hüküm değildir. İki bayram arasında nikah kıyılmayacağı inancı, Ramazan ile Kurban bayramı arasındaki iki aylık kısa zamanda sosyo-ekonomik şartların düğün yapmaya elverişli olmayacağı anlayışından kaynaklanmış olabileceği gibi, diğer taraftan dinî bayramların Cuma gününe rastlaması halinde, bayram namazı ile, mecazî anlamda bayram kabul edilen Cuma namazı arasındaki telaşlanmayı önlemek amacıyla matuf olduğu şeklinde de izah edilmektedir<sup>11</sup>.

Kırgızlarda ramazan gecelerini neşeli kılan bazı âdet ve gelenekler vardır. Bunlardan en önemlisi "Caramazan" geleneğidir.

### **Caramazan**

Caramazan hem millî hem de dinî bir gelenektir. "Caramazan" sözünün nereden geldiği, hangi milletin sözü olduğu tartışılmakta, bunun iki sözcükten oluştuğu üzerinde durulmaktadır. Bunlardan biri, "ey !" anlamına gelen "Ya" nidası, diğeri ise Arapça "Ramazan" kavramıdır. Buna göre Caramazan, bu iki kelimenin birleştirilmesiyle oluşmuş bir söz olup "ey ramazan" anlamına gelmektedir.

Caramazan geleneğine göre, ramazanın on beşinci gününden sonra gençler toplanarak, at üzerinde veya yaya olarak köyü dolaşip her eve uğrarlar. Caramazan şarkısını söylerler. Bunun üzerine cömert ve zengin adamlar caramazanı söyleyen gençlere bazen koyun, at vb. verdikleri gibi çoğunlukla kurut, yağ, şeker, borsok gibi yiyecekler verirler<sup>12</sup>.

Orta Asya'da caramazan söylemek Kırgızlar ve onlara komşu olan Kazaklar arasında yaygındır. Daha çok Kırgızlar'ın millî bir geleneği sayılan Caramazan, sadece ramazan ayında söylenmektedir. İrticalen söylenip o anki duruma ve konuya göre yeni şiirler üretildiği için buna "Halk Folkloru" da denmektedir. Caramazan önemli bir gelenek olduğu için onun bazı kuralları ve şartları mevcuttur. Buna Göre,

9 Bkz. "Orozo Ayt, Ramazan Ayı- Künödön Tazalanuu Ayı", *Kırgızistan 2000*, (Kündör, Adamdar okuyalardın cınaması), Bişkek 2000, s. 15

10 Bkz. a.g.m., *Kırgızistan 2000*, s. 15-16

11 Bkz. Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, (2. Baskı) Ankara 1995, s.29-31; Kalafat, *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, s. 46; Cuma gününün, Müslümanlar arasında haftalık bayram olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. İbrahim Bayraktar, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Bayram" mad., c.5, İstanbul, 1995, s. 260-261

12 Bkz., Üsöyün Karasayev, *Nakil Sözdör*, Bişkek 1995, s. 126

1. Caramazan söyleyen insan eğer reşit çağda ise oruç tutmalıdır.

2. Caramazan sevap için söylenmeli, başka herhangi bir menfaat güdülmemelidir.

3. Caramazan söyleyenler, ev sahibinin verdiği almaları ısrarcı olmamalıdır.

Topladıkları yiyecek ve hediyeleri kendi aralarında âdilce paylaştıkları gibi, yoksullara, fakirlere, yetimlere de verip onlardan dua almalıdırlar.

4. Caramazan, bir eve iki defa söylenmez. Dolayısıyla eskiden olduğu gibi, kendi köyünde değil de, mümkün olduğu kadar komşu köylerde söylemeye çalışılmalıdır<sup>13</sup>.

Caramazan ırları (şiiir ve şarkıları), İslâm dini Kırgızlar arasında yayılmaya başladıktan sonra ortaya çıkan folklorik bir türdür. Ramazan ayında halk, orucunu açtıktan sonra her bir eve giderek söylenen bu şarkı ve şiiirlere Kırgızlar "Caramazan" adını verir. Caramazan, söylenen şiiirlerin adı olduğu gibi, bu geleneğin de adıdır. Eskiden caramazanı sadece çocuklar değil, büyükler ve akınlar da söylerdi. Caramazan şarkılarını, gelenek gereği şarkıcılar veya hevesli ve kabiliyetli gençler söyleyip kendi maksatlarını dile getirirler. Caramazanı başta sevap için ya da zevk ve eğlence olsun diye söyleyenler bulunduğu gibi, çoğunlukla ufak tefek hediyeler ve çeşitli yiyecekler almak için söyleyenler de mevcuttur. Bunu çoğunlukla çocuklar ve gençler söyler, temel metni caramazanın maksadı yönünde olup bu şiiirlerin başına din ile ilgili sözler ve sonuna da dua eklenir. Eskiden daha yaygınken günümüzde yiyecek toplamak için pek yapılmamaktadır<sup>14</sup>. Caramazanın içeriği oruç tutma, fitır sadakası verme vb. gibi dini görevleri hatırlatmaktan ibarettir. Caramazan söyleyenlere yukarıda da bahsedildiği gibi ev sahibi, un vb. çeşitli şeyler verir. Caramazan söyleyenler bazen bununla yetinmeyip, varsa evin küçük çocuğunu ya da yaşlısını överek şarkı söylemeyi uzatırlar. Ev sahibi de onları boş bırakmayıp para, mal, kalpak ve çeşitli büyük hediyeler verir<sup>15</sup>.

Burada caramazan şiiir ve şarkılarına örnekler vermek istiyoruz. Daha iyi anlaşılması için karşılıklarını Türkçe anlamlarını yazacağız.

Assolom aleykum caramazan  
On eki ayda bir kelgen orozo can  
Orozonuz kabul bolsun bayeke can  
Bul orozo canı bar kaydan kelgen,  
Makka menen Madina caydan kelgen,

Adır adır toolordon,  
Aygır minip men keldim.  
Aygır oozun tartalbay,  
Uşul üyge tüş keldim.

Uşul üydün üzügü,  
Ak koçkordun çuudasi,  
Uşul üyde ceneyim,  
Azırak uktap tındaçı.

Esselam aleyküm, Caramazan,  
Oniki ayda bir gelen ramazan can,  
Orucunuz kabul olsun Ağabey can.  
Bu ramazan canı var nerden gelmiş,  
Mekke ile Medine denen yerden gelmiş.

Tepe tepe dağlardan,  
Aygır binip ben geldim.  
Aygır ağzını çekemeyip,  
İşte bu eve düşüp geldim.

İşte bu evin örtüsü,  
Beyaz koçun derisi,  
İşte bu evde yengeciğim,  
Az uykuyla dinlenesin.

13 Bkz. "Caramazan Aytkanı Bilesiz bi?", **Kırgızistan 94**, Okuyalar Cildaması, Bişkek 1993, s. 25-26

14 Bkz., Z. Bektenov- T. Baycıyev, **Kırgız Adabiyatı**, 2. baskı, Bişkek 1993, s. 59

15 Bkz., Eminali Mambetkızı, "ırım-Cırım, Kaada Salttardan", **Kırgızdar**, C.IV., Bişkek 1997, s. 579

Töpödökü tört cıldız,  
Batayın dep, baratat,  
Bingenim caman tay ele,  
Catayın dep baratat.

Caramazan aytıp keldik eşiğinizge,  
Kudayım uul bersin beşiğinzge  
Kazan ayak kaldırayt,  
Kurut alıp catatbeym,  
Kurut bolso alıp çık,  
Katır kutur çiyaylı<sup>16</sup>.

Assalam aleyküm catkan baylar,  
Altın menen kümüşge batkan baylar.  
Iramazan aytıp keldik, eşiğinizge,  
Kök koçkordoy, bala bersin beşiğinizge<sup>17</sup>.

Bu ve benzeri şiir ve şarkıları söyleyen gençler, yukarıda bahsettiğimiz hediyelerini alırlar. Sonunda şöyle bir dua ederler:

“Balanız Batır bolsun  
Kızınız Kanıkey olsun  
İlgeniniz kilem bolsun  
Mingeniniz düldül bolsun. (âmin)

Tepedeki dört yıldız,  
Batmak üzeredir,  
Bindiğim kötü at idi,  
Yatmak üzeredir.

Caramazan söyleyip geldik eşiğimize,  
Allah'ım oğul versin beşiğimize.  
Kazan ayak kaldırım,  
Kurut alır mıyım ki?  
Kurut varsa alıp çık,  
Katır kutur çiynevelim.

Esselam aleyküm yatan zenginler,  
Altın ile gümüşe batan zenginler.  
Iramazan söyleyip geldik eşiğimize,  
Gök koç gibi çocuk versin beşiğimize.

“Çocuğunuz kahraman olsun,  
Kızınız Kanıkey olsun,  
Astığınız kilim olsun,  
Bindiğiniz düldül olsun.” (âmin)

Görüldüğü gibi bu duada çocukların kahraman olması istenmektedir. Bu husus Kırgızlar için oldukça önemlidir. Çünkü onlara göre göçebe hayatın şartlarına dayanmak ve bağımsızlık mücadelesinde başarılı olmak kahramanlık gerektirmektedir. Nitekim Kırgızlar, onlara benzemesi, onlardaki olağanüstü yeteneklerin kendi çocuklarına da geçebileceği dileği ve inancı ile günümüzde çocuklarına Manas, Balbay, Semetey vb. gibi Kırgız Kahramanlarının adlarını koymaktadırlar. Kanıkey, Manas'ın hanımıdır. Dolayısıyla kızın Kanıkey olmasının istenmesi de anlamlıdır. Zira Kırgızlara göre en iyi evlilik örneği Manas ile Kanıkey'in evliliğidir. Bu anlayış, Manas'ın mitolojik Kahraman olmasından kaynaklanabileceği gibi, evliliğin şekliyle de alakalıdır. Çünkü Manasın babası, dünür giderek Kanıkey'i istemiş, başlık parası ödeyerek onu gelin etmiştir. Kırgızlara göre en mutlu aile de yine Manas ile Kanıkey'in ailesidir. Dolayısıyla günümüzde kız kaçırma ve boşanmaların arttığı gözlenen Kırgızistan'da her bir kızın, Kanıkey gibi bir evlilik yapıp, mutlu bir yuva kurmasını istemek oldukça anlamlıdır. Yine kilim ve düldül fenomenleri göçebe hayatta asıl ihtiyaçlardan olup zenginliğin de sembolüdür. Nitekim günümüzde, “Bindiğiniz düldül olsun” yerine “Bindiğiniz mercedes olsun” diyenlere de rastlamaktayız. Çünkü geçmişte zenginliğin göstergesi at iken, günümüzde mercedes kabul edilmektedir.

### Kadir Gecesi

Bizim tespit ettiğimiz kadarıyla Orta Asya'da özellikle Kırgızistan'da kandil geceleri pek bilinmemekte, dolayısıyla kutlanmamaktadır. Bunların içerisinde sadece Kadir gecesi bilinmekte buna oldukça da önem verilmektedir.

16 Bkz. Bektenov- Bayciyev, *Kırgız Adabiyatı*, s. 59-60

17 Bkz. *Kırgızistan 2000*, (Kündör, *Adamdar Okuyalardın Cılnaması*), Bişkek 2000, s. 16-17

Kadir gecesi Kırgızların hepsi için en ulu ve en kutsal gecedir<sup>18</sup>. Kadir gecesi hakkında Kırgızların bu konudaki anlayışlarını yansıtan şu bilgiler verilmektedir: "Kadir gecesi Ramazan ayı içinde bir gece olup, başkalarından farklı olarak kendince bir öneme sahiptir. Çünkü Kur'an bu gecede yeryüzüne inmiş, Peygamberimiz, Allah'ın Kerametinin açılışını kabul etmiştir. Onun için Kadir gecesine çok büyük önem verilip, Kur'an'ın hürmetine Kutsal bir gece kabul edilmiştir. Ramazan ayı insan için temizlenme yenilenme ayıdır. İnsanın ruhî dünyasını zenginleştiren bu ayın içerisinde kadir gecesinin hakikatine yetip, onu dualarla, ibadetlerle geçiren insan, günahlarından %100 kurtulur. Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır. Bin ay seksen yıla karşılık gelir. Bir başka ifadeyle insanın, ömür boyu affettiremediği günahlarını Kadir gecesinde affettirmesi mümkündür"<sup>19</sup>. Onun için bütün Kırgızlar Kadir gecesini karşılamak üzere sabırsızlıkla beklerler. Buna Kırgızlarda "Kadir Tün Tosu" (Kadir Gecesini karşılama) denir<sup>20</sup>.

Ramazanın 27. gecesi Kırgızlar tarafından büyük bir merak ve hürmetle beklenir. Kadir Gecesinin kutsiyeti ve önemi Kırgızlar arasında oldukça büyük olup bu gece, iyiliğe zenginliğe açılan bir kapı olarak kabul edilir<sup>21</sup>. Kırgızların dinî inançlarına göre bu gecede Müslümanların başına bir yıllık rızıkları bölünüp verilir. Cebrâil (a.s), yere iner Allah'ın emriyle insanın bir yıllık rızığını hesaplayıp sıralar. Kim Allah'tan iyilik isteyerek bu gece zikir edip sabahlarsa melekler onların rızıklarını bol verir, bereketli olması için dua ederler<sup>22</sup>.

Yukarıdaki dinî inançlar yanında, Kırgızlar arasında Kadir gecesiyle ilgili bazı halk inanışları da mevcuttur. İnanışa göre Kadir Gecesinde bir melek veya Hızır uçup yeryüzüne iner. Eğer o gözükürse ağaçlar ona selam verir. Bu melek indiğinde insan rastladığı bir demire dokunursa onun altın olacağına inanılır. Kırgızlar arasında bu inanışa kaynaklık eden bir mitolojik hadise şöyledir: "Bir evli çift bu gecede dua edip Allah'tan altın diliyorlarmış. O arada bir ışık görünmüş. Kadın korkarak kocasının elini tutmuş ve kocası altın olmuş. Ertesi yıl kadir gecesinde aynı şeyi tekrarlamış kocası normale dönmüş".

Genel kanaate göre Kadir Gecesi'nde ne dilenirse Allah onu eksiksiz verir. Bu umutla gece kutlanır. Akrabalar ve komşular toplanır, geç saatlere bazen sabaha kadar yemek yer, namaz kılar, Kur'an okur dinî sohbet yaparlar. Kadir gecesi için özel yemekler yapılır, sofralar donatılır. O gün herkes erkenden evine gelir geceye hazırlanır. Kadınlar kadir gecesinin gündüzünde öğle vakti toplanıp Kur'an okur dua eder, akşamki programı netleştirirler. Kadir gecesine erkenden hazırlık yapmak âdettir. Karasu ilçesinin Otuz Adır köyünde ziyaret ettiğimiz Patikan Kadırahunova adlı pazarcı bir kadının, iş nedeniyle kadınların Kur'an okuma programına katılmadığı, eve erkenden gelip geceye hazırlanamadığı için Kadir gecesinin feyiz ve bereketinden faydalanamayacağını söylediğine, bunun için çok üzümlü ağladığına şahit olduk.

Görünen o ki, Kırgızistan'da diğer kandil gecelerinin bilinip kutlanmadığı halde sadece kadir gecesinin tanınması ve ona bu kadar önem verilmesi, onun Kur'an kaynaklı olmasındandır. Bu gece yere melek indiğinde dokunulan şeyin altın olaca-

18 Bkz, Kemaluddin Kan Sadıkcın -T. Kenceev "Kadir Tün", **Oş Canırgı**, 20.11.2000. s.7

19 Bkz. "Kadir Tün", **Kırgızistan 2000**, s.15-16

20 Bkz, Karasayev, **Nakil Sözdör**, s. 140

21 Bkz, Karasayev, **Nakil Sözdör**, s.140; Seyfettin Erşahin, **Kırgızlar ve İslamiyet**, Göçebe Bir Türk Boyunun İslamlaşma Tarihi Üzerine Bir Deneme, S/E/K Yayınları, Ankara, 1999, s. 90

22 Bkz, Sadıkcın "Kadir Tün", s. 7



ğına inanılması, altının Kırgızlarda bolluk ve bereketin, zenginliğin temsili kabul edilmesindedir. Bütün toplumlarda altın zenginliği çağrıştırmaktadır.

### **Dini Bayramlar**

Bayram bolluk, bereket, rahatlık, sevinç ve neşe günü demektir. Bayram günleri, milletlerin hayatında önemli bir yer tutmakta dinî ve millî bir karakter taşımaktadır. Bayramlar, aynı zamanda her milletin kültür hayatının en güzel ifadelerinden birisidir<sup>23</sup>.

Bayramlar, toplumların hayatlarında olağanüstü günlerdir. Bu günlerde yaşanan heyecanın derecesi, insanların ahlak anlayışıyla orantılı olmakta, bazı toplumlarda başka zaman yapılması hoş karşılanmayan hatta suç oluşturan hareketlerin büyük bir serbestiyet içinde yapıldığı görülürken<sup>24</sup>, bazı toplumlarda da önceden yapılmasında sakınca görülmemeyen birtakım davranışların, özellikle dinî bayramlarda yapılması yasaklanmaktadır. Örneğin Katolik ve Protestanlar'da (Paskalya'dan önceki kırk gün) arefesine rastlayan karnaval ve faşing kutlamaları, günümüzde "toplucu deşarj olma" şeklinde yorumlanan bir eğlenme çılgınlığına dönüşmüş durumdadır. Diğer taraftan Kırgızlarda "içki içme" normal günlerde yadırganmayan bir durumken, dinî bayramlar ve nevruz bayramında içki içilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Kırgızların "Nevruz", "Çeçkor", gibi millî; "Ramazan", "Kurban" gibi dinî bayramları vardır. Yaklaşık yetmiş yıldır Sovyetler Birliği'nin kutlanmasına müsaade etmediği bu bayramlar, günümüzde Kırgız Devleti tarafından da desteklenerek halk arasında birlik ve beraberliğin pekişmesi açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bu bayramlar ekonomik olarak sıkıntılı ahlara rastlansa bile oldukça büyük ilgi ve coşkuyla kutlanmaktadır<sup>25</sup>. Burada Kırgızların, Ramazan ve Kurban bayramı olmak üzere iki dinî bayramı ile ilgili yaşayan gelenek ve inanışlar ele alınacaktır.

### **Ramazan Bayramı**

Kırgızlarda Ramazan Bayramı "Orozo Ayt", "Büyük bayram" diye adlandırılır ve ileride bahsedileceği gibi Ata ruhları ile ilgili uygulamalardan dolayı ölenlerin bayramı olarak kabul edilir. Ayrıca atalar bayramı, atalar günü, atalardan kalan kutsal gün, tatil olarak da telakkî edilir<sup>26</sup>. Yine Kırgızların dinî inançlarına göre Ramazan ayında ağzı, gözü, dili, ve eli ile oruç tutanlara Allah (cc) bu bayramı hediye etmiştir. Bu bayramı hediye etmesi O'nun oruç tutan kullarından razı olduğunun işaretidir<sup>27</sup>. Ramazan Bayramı'nda herkes normal günlere göre daha temiz ve nispeten yeni elbiselerini giyer. Gelinler ve kızlar evlerin önünü bahçe ve yolları süpürür, erkekler yanlarına erkek çocuklarını da alarak bayram namazına gider. Namazdan sonra herkes tanış, dost ve komşularını evine davet eder, zengin sofralarda ağırlandılar. Yemekten sonra Kur'an okunarak ölen anne baba ve akrabaların ruhuna başışlanır<sup>28</sup>. Bayram

23 Geniş bilgi için Bkz. Abdurrahman Küçük, *İslam ve Günümüz Meseleleri*, Ankara 1991, s. 72-83

24 Bkz. Sargon Erdem, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Bayram" mad., c.5, İstanbul 1992, s. 257-258

25 Bkz. Balbay Alaguşov, *Eldik Mayramdar*, Bişkek, 1993, s. 4

26 Bkz. *Kymyz, Computers, Custom, Other Writings*, Bişkek 1995, s. 52

27 Bkz. "Kadır Tun", *Kırgızistan 2000*, s. 15-16

28 Bkz. Alaguşov, *Eldik Mayramdar*, s. 35;

namazından sonra genelde mezarlıklar ziyaret edilir. Orada Kur'an okunup dua edilir, mezarlar temizlenerek evlere dönülür. Bayram Günü özellikle bir yakını vefat edenlerin evleri ziyaret edilir, pata kılınır (dua edilir). Buralarda kesilen koyunun çorba, et ve pilavından yenir. Ramazan Bayramı bu yönüyle matem havası taşıdığı için "matem ayı" veya yukarıda işaret edildiği gibi "ölüler bayramı" olarak da adlandırılır. Bunun dışında komşu ve akraba ziyaretlerine gidilir. Bu ziyaretlerde imkanlar ve yakınlık ölçülerine göre çeşitli hediyeler verilir<sup>29</sup>.

Bayram günü evlerde Kırgız yemeklerinin en güzelleri yapılır. Gelen misafirlere ikram edilir. Akşam olunca çocuklar da dahil olmak üzere bütün fertler toplanır. Cin şeytan ve kötü ruhlardan korunmak için tütsü yakılır. Sonra da dua edilir.<sup>30</sup> Kırgızlar, Ramazan Bayramı'nın birinci günü geçmişlerinin ruhlarının kendilerini ziyaret ettiklerine inanırlar. Bu nedenle Ramazan Bayramının birinci gününde "borsok" adı verilen, yağda kızartılmış küçük ekmek parçalarını geçmişlerinin ruhları için Kur'an okutup bu borsokları halka dağıtırlar.<sup>31</sup> Borsok yapmak üzere tavaya yağ koyarken "ölmüşlerimizin ruhuna" derler. Kırgızlar'ın inanışına göre bayram günü eve gelen ölü ruhları, dirilerden dua bekler. Eğer onları hatırlayıp, Kur'an okutulmazsa razı olmadan giderler anlayışı yaygındır<sup>32</sup>. Onun için yukarıda da ifade ettiğimiz gibi arefe ve bayram günleri ruhlara bağışlanarak Kur'an okutulur.

Ramazan Bayramı çok derin ve temiz duygularla kutlanır, çocuklara bayramlık elbiseler alınır. Komşular birbirlerine ekmek pilav ve borsok getirip ziyaret ederler. Bütün dargınlar barışır, hastalar ziyaret edilir. Her taraf iki gün önce temizlenir. Çünkü temizlenmeyen evi "ata ruhları"nın ziyaret etmeyeceğine ancak evler temiz olursa onların ziyarete geleceğine inanılır.

Bir yakını vefat edenler Ramazan Bayramı gelince muhakkak bir koyun kesip yukarıda bahsedildiği şekilde ziyarete gelenlere ikram ederler.

Görüldüğü gibi Kırgız Türkleri'nde Ramazan bayramı Atalar kültü ile ilişkilendirilmiş; Ramazanın bitişi, bayram kutlaması yanında Ataların anılması ve ata ruhlarını memnun etme gayreti olarak uygulama alanı bulmuştur. Bu günde yenilen yemekler, ataların ruhuna hasredilmiş görünmektedir. Ayrıca Ramazan bayramı, bir yakını vefat eden insanlara yeniden başsağlığı verme ve onların acılarını paylaşma gibi fonksiyon da icra etmektedir. Bu yönüyle Türkiye'deki ilk bayram anlayışına benzerlik arz etmektedir. Bilindiği gibi Anadolu'da "ilk bayram anlayışı" vardır. Buna göre bir yakını vefat eden aileler için, ölüm olayından sonraki bayram "ilk bayram" olarak adlandırılır ve diğer bayramlara göre oldukça sönük, hatta matem içerisinde geçer. Bütün tanıdıklar, "ilk bayramı" olan eve ziyarete giderler. Bu uygulamada büyük küçük farkı aranmaz. Bu ziyaretler, bayramlaşmadan daha çok taziye vermek içindir. Böylece bir taraftan yakını vefat edenin üzüntüsü giderilmeye çalışılırken, diğer taraftan da âdeta yeni cenaze çıkmış gibi bir durum oluşmakta, küllenmiş acılar tazelenmektedir. Dolayısıyla, Türkiye'de de günümüzde bütün canlılığıyla devam ettirilen bu uygulama, eski Türk inanışlarının kalıntısıdır.

29 Bkz, Erdem, *Kırgız Türkleri Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, Ankara, 2000. s. 248

30 Bkz, Erdem, *Kırgız Türkleri*, s. 249

31 Bkz, Karasayev, *Nakil Sözdör*, s. 91

## Kurban Bayramı

Kurban Bayramı “*Küçük Bayram*”, “*Dirilerin Bayramı*” olarak kabul edilir. Kurban Bayramı’nda da Ramazan Bayramı’ndaki âdet ve inanışlar yerine getirilir. Ancak bazı farklar mevcuttur.

Kurban Bayramında ata babalardan kalan âdet gereği kız gelinler topluluğu çok güzel elbiseler giyer, yeni gelinler başlarına eleçek (başörtüsü) örter, sonra her bir eve varıp, “*Aytınız kuttuk bõlsun*” (bayramınız kutlu olsun) der, özel yapılmış tokoçlar (ekmek), çeşitli yiyecek ve hediyeler toplar, selkinçek diye bir oyun oynayıp akşama kadar eğlenirler. Bu âdet eskiden daha çok yaygın olmakla birlikte günümüzde kırsal kesimlerde hala mevcuttur.

Kurban, Kırgızlarda “*Kurman*”, “*Kurmandık*” kelimeleriyle ifade edilirken, “*Kurban Kesmek*” ise “*Kurmandık Çabuu*” diye söylenir. Bütün Müslümanlarda olduğu gibi Kırgızlara göre de kurban ibadeti, Hz. İbrahim’in, oğlu İsmail’i kurban etme girişiminden kalmış bir sünnettir.

Kırgızlarda kurban, bayram namazından sonra ve sadece bayramın ilk günü kesilir. Kurban bayramı bir gün kabul edilerek kutlanmakta ve o gün resmî tatil olmaktadır. Kırgızların dinî inançlarına göre kurban, Allah’a karşı bir borçtur. Bu yüzden “*Kudayın yoluna*” (Allah’ın yoluna) veya “*Amin kudayın yoluna kurmandık adadık*” (Âmin Allah’ın yoluna kurbanlık adadık) diyerek kesilir. Kesilen kurbanın, insanı Allah’a yaklaştıraçağına inanır, bunu “*Kudayın colu kurmandan ötõt*” (Allah’a giden yol kurbandan geçer) sözüyle ifade ederler. Ayrıca kurbanın, kıyamet günü Kırgızlarca “*kıl köprü*” diye adlandırılan sırat köprüsünde yardımcı olacağına inanılır. Bu konuda Kırgız Atalarının, “*Kurban kesen Müslümanlar, kıyamet günü cehennem üzerindeki kıl köprüden, kestikleri kurbanların üzerine binerek kolayca geçerler. Onun için sakat olmayan, büyük, etli ve boynuzlu malları kurban etmekte fayda vardır*” dedikleri belirtilmektedir<sup>33</sup>.

Kurban keserken çocuklar ve kadınlar yanında durmaz, kurbanı kesen ailenin fertleri birbirlerinin elbiselerinden tutarlar. Kurbanla ilgili her işlemde besmele çekilir ve kelime-i tevhid söylenir. Kadınlar kurban kesemez.

Kurbanlık olarak koyun, koç, inek, tosun ve deve kesilir. Normalde at eti yenmesine rağmen, at, keçi vb. kurban olarak kesilmez. En makbul kurban koy (koyun ve koç) kesmektir. İnanca göre koyun kıyamet günü cennete yol gösterir. Kurbanlık, boynuzlu ve beyaz olursa daha makbuldür. Çünkü Hz. İbrahim’e gelen koçun böyle olduğu söylenir. Koyuna kıyasla ise koç daha makbuldür. Çünkü koyunun kuzusu olabilir. Keçiyi kurban edenlere az da olsa rastlanmakla birlikte keçi, daha çok bir insanın hastalıktan iyileşmesi durumunda, gençler askerden gelince vb. günlerde kesilir, halka ikram edilir.

Kırgızlar büyükbaş hayvanların 7 hisseye kurban kesilebileceğini bilmelerine ve makul karşılmalarna rağmen, genelde 4 hisseye keserler. Çünkü bir inekte 6 büyük 6 küçük olmak üzere 12 tane kemik vardır. Büyük kemikle küçük kemikleri karıştırıp 4’e bölerler, dolayısıyla bir kişiye üç büyük, üç küçük kemik düşer. 4 budun her birini bir hisseye verir, kaburgaları da eşit derecede bölerler. Burada Kurbanı dört hisseye kes-

32 Bkz. Alaguşov, *Eldik Mayramdar*, s. 34; Börü Kenensarin “*Kırgızdın Eski Mayramdarı*”, *Kırgızdar*, Ed. Keneş Cusupov, c.1, Bişkek 1993, s. 616-617.

33 Bkz. Alaguşov, *a.g.e.*, s. 36-37

menin dinî bir yönü olmadığı, sadece kurbanın paylaşılmasının kolay ve pratik olmasına yönelik bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Kırgızlar, kurbanın hisselerle bölümünde genelde terazi kullanmazlar. Atalarından öyle gördükleri için bunun daha uygun olduğunu düşünürler. Sonuçta herkesin birbirine hakkını helal etmesi yeterlidir.

Kırgızlar, kurbanın kanını mümkün olduğu kadar yere akıtmamaya çalışırlar, karnını ve diğer artıklarını ise meyveli bir ağacın dibine gömerler. Hadislerde de ifade edildiği gibi kurbanın etini üçe bölüp, birini fakir komşulara verirler. Birini gelen misafirlere ikram eder, diğer kısmını da evdeki çocuklarına ayırırlar. Onlara göre kurbanın eti üç gün içinde bitirilmelidir. Kurban eti üç günden fazla kalmamalıdır. Aksi takdirde kurban sevabı alınmaz. Onlara göre bu anlayış, hem dinde hem de Kırgız âdetlerinde böyledir. Kurbanın derisi satılmaz, fakirlere, mescide veya moldonun kendisine verilir. Ya da Caynamaz (namazlık) yapılır.

Bayram günü ilkin evin içinde bayramlaşma olur. Çoluk çocuk anne babasının elini öper. Onlar da evlatlarına 5-10 som bayram harçlığı verirler. Sonra herkes istediği eve giderek, "mayramınız menen" (bayramınız ile), "mayramınız kuttuk bolsun", (bayramınız kutlu olsun), "aytınız marek bolsun" (bayramınız mübarek olsun) gibi sözlerle bayramlaşır. Mümkün olduğu kadar her eve gidilmelidir. Rus ailelere bile bayramlaşmak için gidenlere şahit olmaktadır. Kırgızların inancına göre bayram günü en az yedi adım yürünmeli, en az yedi aile ile bayramlaşılmalıdır. Aksi durum günah sayılır. Bayram günü, bütün arkadaşları, dostları hatta düşmanları bile hoşgörü ve şefkatle karşılamak gerekir<sup>34</sup>.

### **Ramazan ve Kurban Bayramı Arasındaki Farklı ve Ortak Unsurlar**

Yukarıda kurban bayramıyla ramazan bayramı arasında âdet ve inanışlar açısından bazı farklılıkların olduğunu söylemiştik. Bu farkları şöyle sıralamak mümkündür:

Ramazan Bayramında söz konusu bayram sofrasında ikram edilen yiyeceklerden verilirse alıp gitmek doğru olmaz. Ancak Kurban Bayramı'nda sofradaki yiyeceklerden verildiğinde kesinlikle almak şarttır. Hatta teklif beklemeden sofradaki yiyeceklerden alıp gidilebilir.

Ramazan Bayramı'nda bayrama has özel bir elbise giyilmez. Ancak Kurban Bayramı'nda elbiselerin hiç olmazsa birisi yeni olmalıdır. Bu Hz. Peygamberin çocukları sevindirme âdetinden kalmıştır. Eğer yeni elbiseye gücü yetmiyorsa özellikle çocukların serçe parmağına yeni bir kumaştan küçük bir bez parçası bağlanır. Bu uygulamayla çocukları sevindirmenin yanında, ailenin maddî durumunun pek iyi olmadığı, çocuklarına bayramlık alamadıkları da ihsas edilmiş olur. Dolayısıyla bunu gören zenginler, ellerini öpen çocuklara bol miktarda para verir veya onlara bayramlık elbise veya herhangi bir hediye alırlar. Böylece onlar da sevindirilmiş olur. Bunun hem sevap, hem de toplumda dayanışma ve kardeşlik duygularını geliştiren güzel bir davranış olduğu vurgulanır.

Ramazan Bayramı'nda ölümler için Kur'an okumak ve eşe dosta, misafirlere ikram için bir koyun kesmek gerekir. Diğer bir ifadeyle Ramazan Bayramı'nda kesilen koyun "ölüler için", Kurban Bayramı'nda kesilenler ise "Allah için" kurban sayılır.

Ramazan Bayramı gününe farkında olmadan evde kirli çamaşır, bulaşık kap kaşık vb. kalırsa, "Ramazanın şırası kaldı" denerek normal karşılanır. Ancak Kurban

34 Bkz. *Kymyz, Computers* ..., s. 260

Bayramına kesinlikle kirli bir şey kalmamalıdır. Bu durum, kalbin temizliği, bayramın sevinci ve kurbanın kabulü için şart sayılır.

Ramazan Bayramında "Appan, Sappan" söylenmeden, yani bayram namazından önce su içilir. Bu fenomen orucun tamamlandığını belirtir. Kurban Bayramında ise namaza kadar bir şey yenip içilmez.

Daha önce ifade ettiğimiz, Kurban Bayramı'nda kız-gelinlerin selkinçek oynaması geleneği Ramazan Bayramı'nda yoktur.

Ramazan Bayramı, "Büyük Bayram" ve "Ölülerin Bayramı" diye kabul edilirken; Kurban Bayramı ise "Küçük Bayram" ve "Dirilerin Bayramı" diye telakki edilir. Bu anlayışın temel espirisi kanaatimizce şudur: Ramazan ayı kutsal üç aylar içerisinde ve Allah'a ait hususî bir ay olarak kabul edilir. Yani bu ayda insanlar, mânen Allah'a yaklaşma şansına daha fazla sahiptirler. Dolayısıyla mânen arınan bu insanlar, Ramazan bayramında, yakınlarını kaybetmenin üzüntüsü ile Ramazan'ın bu manevî hazzını tadamayan kardeşlerini ziyarete gitmekle, bu manevî havayı onlara ve ölülerin ruhlarına da yansıtmaya şansına sahip olduklarına inanırlar. Dolayısıyla yakınları vefat eden kişileri ve ölü ruhlarını memnun ederler. Oysa Kurban Bayramı manevi yönü yanında, sosyal yönü ağır basan ve fakirlerin sevindirildiği bir bayramdır.

İki bayram arasında bu gibi farklar olmakla birlikte, bayramlar arasında ortak unsurlar da mevcuttur. Buna göre iki bayramda da sabah erkenden kalkılır, abdest alınır, "assolom aleykum" denerek dış kapı ve bahçe kapısı açılır. Buralara su serpilir ve temizlenir. Etrafa tütsü yapılır. Evde dastarkon (yer sofrası) hazırlanır, üzerine Nan, borsok, kattama vb konur. Eve güzel kokular salınır. Bayram günleri asla içki içilmez.

Bayram namazlarından sonra moldoya "Namaz Hakkı" adıyla para verilir. Bu uygulama Kırgızistan'da imamların konumu ile alakalı bir husustur. Çünkü Buradaki kanunî düzenlemelere göre imamların maaşları devlet tarafından verilmemekte, eskiden Türkiye'de olduğu gibi halktan toplanan paralarla temin edilmektedir. Bağimsızlık sonrası birçok konuda yeni düzenlemelere gitmek isteyen ve model arayan Kırgız Hükümeti, din eğitimi ve dinî kurumların işleyişi hususunda da yeni arayışlar içinde olup hangi ülkeyi ve hangi modeli örnek alacağını tartışmaktadır. Bu konu ile ilgili, 2000 yılının mayıs ayında katıldığımız bir tartışmada- ki devlet yetkilileri de bulunmaktaydı- camilerle ilgili düzenlemelerde Türkiye'nin örnek alınabileceği ve imamların maaşlarının devlet tarafından verilebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca Bundan sonraki görevlendirmelerde Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi<sup>35</sup> mezunlarına öncelik tanınması gerektiği belirtilmiştir. Çünkü birçok konuda yetersiz oldukları gözden kaçmayan Medrese mezunu eski imamlara göre haliyle ilahiyat Fakültesi mezunları dinî bilgi ve kültür bakımından daha donanımlı ve yeterli görülmektedir.

Namaz başlarken "Sappan sappan sâp" diye üç kere söylenir. Bu tabir "Safa gelin, safa durun" anlamında olup bayram namazının başladığını bildirir. Bilindiği gibi Bayram namazından önce ezan okunmadığı için, bu uygulama ezanın fonksiyonunu icra etmektedir.

35 Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1993 yılında Ankara Üniversitesi ile Oş Devlet Üniversitesi Arasındaki bir Kültür anlaşması gereği Kırgızistan'ın Oş vilayetinde açılmış olup, giderleri Türkiye Diyanet vakfı tarafından karşılanmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Erdem, *Kırgız Türkleri*, s. 89-90

Ramazan günlerinde doğan çocuklara Roza, Orozbek vb. adlar konurken, Kadir gecesinde doğanlara Kadir, Abdikadir; bayram günlerinde doğan çocuklara ise Bayram, Bayrambek, Aytmırza, Bayramgül vb. adlar konur.

Bayram namazlarından sonra komşular birbirlerini davet eder. Davete gidenler yemek yer sofrada Kur'an okunarak Hz. Peygambere, ölen ebeveyn ve akrabalara başışlanır. Bazı yerlerde ölünün yıllığı<sup>36</sup> Ramazana ve arefe günlerine rastlarsa bayram günlerine alınır. Ölünün yıllığı töreni ramazan bayramı günü yapılır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Dinî günler ile dinî ve milli karakter taşıyan bayramların, toplumların hayatında önemli bir yeri bulunmaktadır. Kırgızlar dinî gün ve bayramlarını günümüzde büyük bir coşku ve samimiyet içinde kutlamaktadırlar. Araştırmamız göstermiştir ki, gerek Sovyet öncesi dönemde hayat şartları gereği, gerekse Sovyet dönemindeki baskı ve yasaklamalar nedeniyle din eğitimi alma imkanı bulunmayan Kırgızlar, buna rağmen dinî günler ve bayramlarla ilgili bilgilerden tamamen yoksun değillerdir. Kulaktan dolma bilgilerle de olsa yine de bir dinî bilgi birikimine sahiptirler. Bu dinî birikimlerini gelenekleriyle birleştirerek dinî gün ve bayramlarını günümüze kadar yaşatmışlardır. Diğer bir ifadeyle Kırgızlarda, birçok konuda olduğu gibi dinî bayramlar ve arefe günleriyle ilgili kutlamalarda da eski Türk dinî inanışlarının izleri görülmektedir. Arefe ve bayram günlerinde Ata ruhlarının evi ziyaret edeceğine dair inanışlar, özellikle Ramazan bayramının "Ata ruhlarını anma" şeklinde geçmesi ve "ölülerin bayramı" olarak adlandırılması bunun delilidir. Dolayısıyla Müslüman olmalarına rağmen, Orta Asya Türk toplulukları içinde İslam öncesi Geleneksel Türk Dinî inanışlarını en çok yaşatan toplumun, Kırgızlar olduğu söylenebilir.

Dini günler ve bayramlarla ilgili kutlamalar açısından Kuzey Kırgızistan ile Güney Kırgızistan arasında bir farkın olduğu gözden kaçmamaktadır. Güney Kırgızistan'da dinî hayat daha yoğunluk arz ederken, Kuzey Kırgızistan'da dinî konularda aynı hassasiyeti görmek bazen mümkün olmamaktadır. Çünkü Güney Kırgızistan Buhara, Semerkant gibi İslamî kültür merkezlerine daha yakındır ve bu bölgede Kırgızlar, Özbeklerle bir arada yaşamakta, buradaki dinî atmosferden etkilenmektedirler. Nitekim Kırgızların İslamlaşması da güneyden kuzeye doğru olmuş, Kuzeydeki Kırgız oymakları İslam'ı daha geç kabul etmişlerdir. Her şeye rağmen bağımsızlık sonrası dinî günler ve bayramlara verilen önem, Kırgızistan genelinde gün geçtikçe artarak devam etmektedir. Bu da, yaklaşık seksen değişik etnik grubu ve bir o kadar da değişik dinî inancı bünyesinde bulunduran günümüz Kırgızistan'ında millî birlik ve beraberliğin artması ve Kırgızların manevî değerleriyle yeniden kaynaşması açısından çok önemlidir.

36 Kırgızlarda definden sonra ölünün üçü, yedisi, kırkı ve yıllığı gibi belli günleri vardır. Ölen kişinin yıllığı ölümünden bir yıl sonra yapılan törendir. Bunda başta at olmak üzere, inek, koyun vb. kesilerek gelenlere ikram edilir. Kur'an okunup dua edilerek ölünün ruhuna başışlanır. Ölünün yıllık töreniyle beraber kadınların yas tutması da sona erer ve yasaklar kalkarak hayat normale döner. Bu konuda geniş bilgi için "Kırgızlarda Doğum, Evlenme ve Ölüm fenomenleri" adlı doktora tezimize bakılabilir. (K. Polat)

## Abdu'l-Kâhir el-Cürçânî'de Fesâhat Kavramı

Dursun HAZER\*

### ABSTRACT

#### The Notion of Eloquence in Abd al-Kahir al Jurjani's Thought

*This study deals with Abd al-Kahir al Jurjani's thoughts on concept of eloquence (fesâhat) in the context of his opinions on statement and language. He uses the concept of eloquence in order to examine the characteristics of rhetorical statements. He examines the Qur'anic texts, Arabic poems and reaches to some conclusions about the utterances that take role in forming a rhetorical statement, about the language system (el-nahu), about reason and about psychological and sociological dimensions (feelings thoughts, emotions and cultural dimension) of meaning.*

**Keywords:** Eloquence (fesâhat), rhetoric (eloquence), arrangement (system), syntax (grammar), meaning (signification)

Abdu'l-Kâhir el-Cürçânî (ö.471/1078) fesâhat<sup>1</sup> ve belâğat kavramlarının izahında temel çıkış noktası olarak Kur'an'ın i'câzının araştırılmasını seçmiştir. Kur'an'ın metnini, Arap toplumunun düşünce ve ifade sistemine uygun bir biçimde oluşturulmuş bir nazm, metin olarak düşünmüş; bu söz yapısından Kur'an'ın i'câzının temellendirilmesine gitmiştir. Bu sebeple toplumun söz yapısını, söz yapısında ortaya çı-

\* **Yrd.Doç. Dr.**, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyât Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Öğretim Üyesi  
1 Fesâhatin kelime anlamı, açık, berrak olma, karışıklık ve bulanıklığın olmaması, bir çocuğun veya yabancıнын dilinin olgunlaşması, Arapçayı hatasız konuşabilmesidir. Fesâhat ile mufred, kelâm ve mütekellim vasıflandırılır. Mufreddeki fesâhatın oluşmasında lafızların tenâfurı hurûf (kelimenin telaffuzunda ağırlık hissedilmesidir), garâbetten (kullanımı bilinmeyen, anlamı kapalı) uzak olması ve kelimenin Arap dilinde uyulan kanuna muhalefet etmemesidir. Kelâmdaki fesâhat ise, kelâmın telif zafiyetinden (nahiv kurallarına aykırı oluşması), tenâfurı kelimâtın ve ta'kidden (kelâmda kelimelerin olması gereken yerlerinden önce-sonra gelmeleri sebebiyle delâletin kapalı olması veya konuşanın kullandığı kelimeleri kastettiği anlamı sağlayacak şekilde seçmemesi) arınmış olmasıdır. Mütekellimdeki fesâhat, konuşanın maksadını fasîh lafızla ifade edebilme melekesine sahip olmasıdır. (el-Cevherî, *es-Sıhah*, Neşr. Ahmet Abdu'l-Gafur, Dâru'l-İlm li'l-melâ'în, 1990, I,391; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, Beyrut, 1994, 'fsh' maddesi; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, Dâru'l-Kutub el-'İlmiye, Beyrut, 1987, 416-417; el-Kazvîni, *et-Telhis*, Şerh: Abdurrahman el-Berkûkî Dâru'l-Kutub el-'Arabî, Beyrut, 21-34). Cürçânî fesâhat, belâğat kelimelelerini, düşüncenin oluşumu ve bunun karşı tarafa aktarılmasının işleyişini ele aldığı nazm nazariyesi ile aynı anlamda kullanmıştır. Ancak fesâhat ve belâğat vasıflarını, edebî değerleri olan, avamın sözlerinin aksine düşünce ürünü sözler için kullanmış, anlambilimle birlikte sanatın değerlendirilmesini yapmıştır. Aslında nazm nazariyesini fesâhat ve belâğat vasıflarının çözümlenmesi için ortaya koymuştur.

kan dil mantığını incelemiştir. Dili kelâm (söz) ve nahiv (dilbilim) olarak ikiye ayırmış, fesâhat kavramı adı altında bu iki unsuru incelemiştir. Cürcânî’de fesâhat kavramı bu yönüyle anlambilim çalışmaları karşılıklıdır.

Cürcânî’ye göre fesâhat ve belâgat vasfı sözün nazm yapısıyla ortaya çıkmaktadır. Nazm, “kelimeleri birbirine bağlı kılma, bazı kelimeleri diğer bazı sebebiyle (söze) yerleştirme”<sup>2</sup> dir. Başka bir yerde de, “Nazm, sözünü (kelâmı) nahiv ilminin gerekli gördüğü yapıda kurman, onun kuralları ve usûllerine göre planlanan (tertib etmen), nahvin işleyen yöntemlerini bilmen ve buna bir halel getirmemen, sana çizdiği şekilleri koruman, her şeyi eksiksiz yapmandır”<sup>3</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Cürcânî fesâhat ve belâgat ile, kelimelerin mufred (tekil) anlamlarını değil, te’lif ve terkîbde oluşan hükümleri kasteder.<sup>4</sup>

Dil sisteminin temel yapı parçalarını araştırırken Kur’an ayetlerine, klasik şiire<sup>5</sup>, meşhur olmuş özdeyişlere, hitaplara bağlı kalmıştır. Cürcânî’nin bu seçimi bize göre, Arap dilinin yapısını, Arap ruhunu, hissini ve düşüncesinin işleyiş şeklini ortaya çıkaran dil dizgesini, en doğru boyutlarda bu söz türlerinin yansıttığına inandığını göstermektedir.

Cürcânî’nin fesâhatla ilgili görüşleri tarihî süreç içinde oluşan bilgi birikiminin devamı ve yeni bir yorumudur. Lafız-anlam ayrılığı ve bunlardan birine meziyet yüklemeye üzerine oluşmuş bilgi birikimini işleme, bunu doğru noktaya götürme çabasıdır. Görüşlerini Arap beyânı üzerine kurgulamış, bunu Fars, Yunan unsurlarıyla desteklemiştir.<sup>6</sup> Biz burada Cürcânî’nin yararlandığı görüşlerin, kaynakların analiz-

2 Abdu’l-Kâhir el-Cürcânî, *Delâilu’l-İ’câz fi ‘İlmi’l-Me’ânî*, Tahkik: Muhammed Reşid Rıza, Dâru’l-Marife Beyrut, 1994, 15

3 el-Cürcânî, a.g.e., 70; el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa fi İlmi’l-Beyân*, Neşr. Muhammed el-İsken-derânî, M. Mes’ûd, Dâru’l-Kitâb el-Arabî, Beyrut: 1996, 10

4 el-Cürcânî, *Delâilu’l-İ’câz*, 64. Cürcânî’ye göre telîf, ifâde etmedir; bu da isimle isim arasında veya fiille isim arasında olur: a) İsim cümlesi, b) fiil cümlesi. (el-Cürcânî, *Kitâbu’l-muktasid fi Şerhi’l-İzâh*, Neşr. Kâzım Bahr el-Mercân, tarihsiz, I, 94)

5 Ünlü edebiyat eleştirmeni T.S.Eliot, şiiri, milli özelliklere sahip yegane sanat olarak görür. Bir milletin başka milletlerin düşüncelerini, düşünce ürünlerini alabileceğini ancak başka milletler gibi duyuş ve hislere sahip olduğu anda benliğini yitireceğini söyler. Şiir bir millete kendine has duyuşla hissettiren bir sanattır, der. (T.S.Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara: 1983, 194. Bu düşüncelere göre Cürcânî gibi dilcilerin. Arap düşünce yapısını en iyi yansıttığını düşündükleri için şiiri temel alarak dil ve sözü çözümleme gayretleri, dil olgusuna doğru yaklaşıtlarını göstermektedir.

6 M.A.Hafâcî, M.S. Ferhûd, A.Şeref, *el-Uslûbiyye ve’l-Beyânü’l-Arabî*, Dâru’l-Misriyye, Kahire: 1992, 30. Cürcânî’nin bazı görüşleriyle Aristoteles’in görüşleri arasında büyük benzerlikler görmek mümkündür: “Bir dilsel anlatım açık olur, buna karşılık bayağı olmazsa, o iyi bir dilsel anlatımdır: Kuşkusuz en açık dil, herkesin ortak olarak kullandığı sözcükleri kullanan dildir. Fakat herkes için ortak olan sözcükleri kullanan dil, açıklık yanında aynı zamanda bayağılığı da getirir... Alışılmamış sözcüklerin kullanılmasıyla bir dil gündelik ve kaba olmaktan kurtulur, yücelir. Alışılmamış sözcük deyinse, yalnız yabancı sözcükleri değil, aynı zamanda mecazları, uzatılmış sözcükleri ve genel olarak da gündelik dilin dışında kalan şeyleri anlıyorum. Cümlemin gösterdiği birlik, iki çeşitten olan bir birliktir: Ya bu birlik insanın tanımında olduğu gibi (İnsan akıllı bir hayvandır.) tek bir şeyi bildirir, ya da birçok şeylerin bağlılığını gösterir ki, bu anlamda bütün *İliada* bir cümleden ibarettir.” (Aristoteles, *Poetika*, Çev.: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1999, 63, 58.) Tecnis (aynı lafzın tekrarı)’in verdiği üstünlüğün anlama katkısından dolayı olduğunu, sadece lafızla olsaydı bir güzelliğinin olmayacağını söylediği düşüncesi (Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*:14-21) Aristoteles’de da vardır: “Tecnis, tekrar eden lafız, kulakla duyunca



leri üzerinde durmayacağız; fesâhat kavramına bağlı kalarak, onun düşünce ve dil olayına bakışını, bu doğrultuda bu kavrama getirdiği yeniliği tespit etmeye çalışacağız. Çalışmamızı, lafızların fesâhatta yeri, aklın dilde rolü, nahiv kuralları ve anlamın oluşması, fasîh sözün çeşitli şekillerini inceleme konularında Cürçânî'nin görüşlerini tespit etme doğrultusunda şekillendireceğiz.

Cürçânî'nin bu görüşlerini incelerken iki eserini, *Delâilu'l-İcâz ve Esrâru'l-Belâğa*'yı temel almaktayız. Abdü'l-Kâhîr el-Cürçânî'nin adını metin içindeki atıflarda 'Cürçânî', dipnotlarda da 'el-Cürçânî' şeklinde kullandık.

\* \* \* \* \*

Cürçânî nazm nazariyesinin temel esaslarını ortaya koymadan önce, Kâdî Abdü'l-Cebbâr (v.415/1024)'da onun fesahatla ilgili görüşlerine benzeyen düşünceler ortaya koyduğunu görmekteyiz.<sup>7</sup> Nazm nazariyesi, el-Câhîz, Ebu Osmân Amr b. Bahr (v.255/869)'dan itibaren kelâmcı ve belâğatçıların birikimleri kullanılarak oluşturulmuştur. Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber (v.180/796)'den başlayıp, Ebû Sa'îd es-Sirâfî (v.368/978) ve Ebû Ali el-Fârîsî (v.377/987)'ye uzanan nahiv ilminin gelişim ve bilgi birikiminden beslenmiştir. Nazm nazariyesi, Arap beyânı ve dil sistemi, söz yapısı temel alınarak ortaya konulmuştur.<sup>8</sup>

her ne kadar aynı lafız gibi ise de anlam bakımından farklıdır." (İbni Sînâ, 4. Makale, 3. Fasil, el-Hitâbe, eş-Şifâ, Neşr.: İbrahim Medkûr, Kahire, 1966). Ancak Cürçânî bunun yanında harflerin tını, sesleri, mahreçlerinin uyumu, lafızların güzelleştirilmesi konusunda Aristoteles'dan farklı düşünmüş, bunların tek başlarına bir yararın olmadığı görüşünde olmuştur. (bkz.: İbni Sina, 4. Makale, 1. Fasil, el-Hitâbe, eş-Şifâ; el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 11). Cürçânî'nin nazm teorisini ortaya koyarken Yunan kültüründen yararlanıp yararlanmadığı konusunda iki zıt görüş vardır. Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre bu teori tamamen beyânî bilgi alanında üretilmiş olup Yunan mantığının bu teoride bir etkisi olmamıştır. (Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 106) Bunun karşısında Taha Hüseyin, Aristoteles'ü sadece felsefî ilimlerde müslümanların hocası değil, beyânî bilgi alanında da hocası saymıştır. Ona göre Cürçânî, Arap nahiv kuralları ile Aristoteles'nun cümle, üslûb, fil konusundaki görüşlerini buluşturmuştur. (Tâhâ Hüseyin, *el-Beyânü'l-Arabî, Min Târîhi'l-Edebi'l-Arabî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin*, Beyrut, 1976, 1,477-499)

- 7 Kâdî Abdü'l-Cebbâr'ın bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Fesâhat kelâmın tek tek fertlerinde ortaya çıkmaz, kelâmda *damm* (damm: ilişki, katılım, birleştirme, ekleme) yoluyla çıkar, bu da özel bir yolla (tarîka: yol, metot, usûl) olur. Katılımda her kelimenin özel bir sıfatı olması gerekir. Bu sıfatlar belki bazen katılımlı konu edinen (ilişkinin gerçekleştiği) uyuşma (muvâda'a) yoluyla, bazen bunda yeri olan irâbda, bazen mevkide olur. Bu üçünün dışında bir dördüncüsü yoktur. Çünkü kelâmdaki fesâhatta ya kelimeye bakarsın, ya hareketlerine ya da mevkine. Her kelime-de bunları göz önünde bulundurmamak gerekir. Şayet kelimelerde birbirlerine katılım olmuşsa, bu katılım esasında bir sıfat ortaya çıkar. İrâb durumu, hareketler ve mevkî bakımından da aynı şey geçerlidir. O halde fesâhat burda belirttiğimiz üç yönde ortaya çıkar, bunun dışında olmaz." Bu sözünün devamında da:

"Eğer dersiniz, cümledeki fesâhat anlamın güzelliğinden midir? Onu göz önüne aldınız mı? Denir: Anlamlar gerekliyse de meziyyet ondan çıkmaz. Her ne kadar kelâm anlam için söyleniyorsa da, bu yüzden tek anlamı ortaya koyan iki kişiden biri diğerinden daha fasîh oluyor, anlam tek olduğu halde. Anlamlarda artma olmaz, anlamları ortaya çıkaran lafızlarda artma olur. İfâdenin üstünlüğü ancak kelimelere hâs ibdalle, mevkîye mahsus (cümle içi konuma ait) takdim-te'hirle ya da irâba ait hareketlerle açığa çıkar ve farklılık bu şekilde gerçekleşir. Biri diğerinden daha fasîh olan iki ifâdeden fasîh olanını bunların üçüyle, yada bazılarıyla üstün olmuştur. Aynı lafzın bile bir yerdeki kullanımının bir başka yerdeki kullanımından daha fasîh olması mümkündür." Kâdî Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî, Dâru'l-Kutub*, 1380/1960, XVI/199-200

- 8 Muhammed el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev.: B.Koroğlu, H.Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul, 1999, 106-107

Cürcânî, fesâhat kavramı dahilinde ele aldığı konuların kendisinden önce müzakere edildiğini kabul etmekte, Kâdî Abdu'l-Cebbâr'ın adını anmayarak onun sözlerini incelemektedir. Abdu'l-Cebbâr'ın fesâhat tanımını aktarmış,<sup>9</sup> ancak bu tanımları, üzerinde kabartmalar bulunan ipek kumaşı gören birinin, o kumaş hakkında, "o, ipeğin özel bir şekilde dokunması, ipek liflerinin çeşitli şekillerde birleşmesinden oluşmuş" demesi gibi bulmuştur. Cürcânî'ye göre bir şeyde ustalık, o şeydeki iyi ve kötü yönleri bulma, iyiyi derecelere ayırmayı bilmektir.

Cürcânî, Kâdî Abdu'l-Cebbâr'ın sözün lafız yönüne önem verdiğini, meziyyetin nahiv anlamlarında çıktığını söylediği sözünü ise farkında olmadan söylemiş olduğunu iddia etmiştir:<sup>10</sup>

"Onlar meziyyeti arıyoruz dediklerinde, bunun yerinin lafız olduğunu sandılar; bu zanları, nazmın, anlamları olmaksızın lafızların nazmı olduğuna dayanıyordu... Ancak onların, şuurunda (farkında) olmaksızın, aradıkları meziyyetin ancak nahiv anlamları ve hükümlerinin bulunduğu yerde olduğunu kabul ettiklerini görürsün. Şöyle derler: Fesâhat tek tek kelimelerde çıkmaz, özel bir usûlle damm (katılım, bir araya gelme) ile çıkar."

Abdu'l-Cebbâr'ın 'anlamlar artmaz, lafızlar artar'<sup>11</sup> görüşü, Cürcânî'ye göre, lafızların anlamlarının artmasından kastolunan, vazı'da belirlenmiş olan anlamlarının artması veya eksilmesi değildir; kelimeler arasındaki nahiv ve nahiv anlamlarıdır. Nahiv anlamları, lafızın anlamının başka anlama delâletiyle birçok lafızla ifade edilecek anlamı az lafızla sağlamaktadır<sup>12</sup>. Anlamların artmaması, anlamın tek bütün halinde zihinde düzenlenmesi, zihinde düzenlenen anlamın kelimelere dökülmesidir;

ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا ناديا له sözünde tüm bu kelimelerden tek bir anlam ortaya çıkmıştır. Bu kelimeler tek başlarına iken işaret ettikleri anlamları bilinsin diye toplanmamıştır. Burada anlam tektir, Zeyd'in Amr'a Cuma günü terbiye için şiddetli vuruşudur; bu bütün, kelâm olmaktadır.<sup>13</sup>

Cürcânî'ye göre Kâdî Abdu'l-Cebbâr söze lafız boyutuyla, ifadeye dökülmüş, metin üzerindeki haliyle bakmış, zihin boyutu ile ilgilenmemiştir. Gerçekten de Kâdî Abdu'l-Cebbâr'da içimizde anlamın nasıl gerçekleştiği, aklın rolü, nahiv sisteminin burada yeri gibi konularda fesâhat teorisinde detayları görememekteyiz. Ancak, Cürcânî'nin Kâdî Abdu'l-Cebbâr'dan yaptığı bu aktarımları, onun bu taslaktan yararlandığını, bu taslağın felsefi temelini hazırlayarak onu nazm nazariyesine dönüştürdüğü de açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>14</sup>

### Laflar:

Cürcânî, lafız kelimesini işaret edilen anlamla (gösterilen), bunu taşıyan ses, şekil (gösteren) boyutunu birlikte belirtmek için kullanmıştır. Fesâhati oluşturan unsurlar-

9 "Fesâhat, özel bir yolla ve yararını kendisiyle çıktığı çeşitli şekillerde, kelimelerin birbirlerine bağlandığı nazımlarındaki özelliklerdir." Kâdî Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğni*, XVI, 187; Abdu'l-Kâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 43

10 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 254

11 Kâdî Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğni*, XVI, 199

12 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 296

13 el-Cürcânî, a.g.e., 265

14 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, Terc. M.Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, 193

dan biri olarak gördüğü lafızla, onun işarette bulunduğu anlamını değil, kullanım içinde kazandığı anlamını kastetmektedir.<sup>15</sup> Ona göre, mufred lafızların işaret ettikleri anlamları haber vermek için, bu lafızlarla dinleyene konuşulmaz; *تخرج زيد* derken amaç *خرج* fiilinin anlamını açıklamak değildir.<sup>16</sup> Cürcânî mufred lafızları dilin tasakları (kapları), tek başlarına olduklarında işarette buldukları anlamların kapları olarak nitelendirir ve<sup>17</sup> lafzın işaret ettiği anlam ile bu anlama işaret için vaz' edilen ses veya şekli birbirlerinden ayırmanın mümkün olmadığını, her yerde onu izlediğini; çünkü anlamların lafızlarla ortaya çıktıklarını, anlamları düzenlemenin onlarsız başka bir yolunun olmadığını belirtir.<sup>18</sup> Cürcânî'de fesâhat yönünden lafzın değeri, zihni şeklin çizilmesine aracı olması sebebiyledir.<sup>19</sup>

Cürcânî'ye göre lafızların vaz'ı (anlaşarak isimlendirme, sembol belirleme, bilinen eşyaya isim verme) eşyayı tanıdıktan sonra olmuştur, çünkü bilinmeyen şeye vaz' yapılamaz. Vaz' işaret gibidir. Eşyayı, kendilerine lafızlar vaz' edilmeden önce tanıyorlardık. *دار رجل ، فرس ،* (ev, at, adam) kelimelerinin delâlet ettikleri varlıklar biz biliyorduk, biz bu kelimeleri telaffuz edince karşımızdaki kişiye daha önceden bildiği şeye işarette bulunuyoruz. Bunlar bilinmese işaret de mümkün olmayacaktı.<sup>20</sup>

Cürcânî lafzın telaffuzundaki seslerin, sözün fesâhatinde bir değerleri olmadıklarını kabul etmiştir; çünkü sesler ona göre uzlaşım ile belirlenmişlerdir; dolayısıyla bir kelime için bunun sesleri daha hafif, hoş, tatlı; diğeri için zor, kaba diyemeyiz.<sup>21</sup> Fesâhat vasfı ve sözdeki meziyyet, kulakla algılanan, hissedilen bir sıfat değildir, akulla kavranılan bir sıfattır.<sup>22</sup> Ayrıca fesâhat vasfını, lafızlarda harflerin uyumu, dile ağır gelmemesi gibi şekilsel durumlar ile sınırlandırdığımızda, bu durumda fesâhatî belâğatın alanından çıkarmış olaçağımıza işaret etmektedir.<sup>23</sup> Cürcânî, kelimelerin ses düzeni, kelâmda sesin yeri hakkında görüşlerini, fesâhat ve belâğat kavramlarına yaptığı açıklamalarında belirtmiştir; sesbilimini ayrı bir bilim dalı olarak ele almamıştır. Seslerin anlama katabileceği ilaveleri, vurguları, terkip üzerinde nahiv anlamlarına göre değerlendirmiştir.

15 el-Cürcânî, a.g.e., 64

16 el-Cürcânî, a.g.e., 264

17 el-Cürcânî, a.g.e., 53, 345

18 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 59

19 Muhammed Abbâs, *el-Eb'âdu'l-İbdâ'iyye fî Menheci Abdu'l-Kâhir el-Cürcânî*, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk, 1999, 21.

20 el-Cürcânî, a.g.e., 345: "Dilin tasakları olan mufred lafızlar, kendi zâtî anlamları bilinsin diye vaz' edilmediler; bunlar birbirlerine eklenip aralarındaki yarar bilinsin diye vaz' edildiler. Lafızların, işaret ettikleri anlamları bilinsin diye vaz' edildiklerini iddia edersek, bu şuna götürür: Cinslere isimleri vaz' etmeleri cinsleri tanımak için olurdu. Bu durumda *دار رجل ، فرس ،* adlarını vermemiş olsalardı bizim onların anlamları hakkında bir bilgimizin olmaması gerekirdi. *فعل - يفعل - فعل* dememiş olsalardı haberin kendisini, aslını, emrin aslını tanımamış olmamız gerekirdi... Harfleri vaz' etmeselerdi, anlamlarından habersiz olmamız ve nefi, nehiy, istifhâm, istisnâ, vb. lerini bilmememiz gerekirdi. Vaz' sadece bilinen şeye olur. İsmi veya ismin dışında bir şeyin bilinmeye vaz'ı muhaldir. Vaz' işaret gibidir. 'Bunu al' deyince, bu işaret dinleyene işaret edilenin zâtını, kendisini öğretmek için değil, gördüğü eşya arasında istenilenin o olduğunu bildirmek içindir."

21 el-Cürcânî, a.g.e., 262-263

22 el-Cürcânî, a.g.e., 59, 262.

23 el-Cürcânî, a.g.e., 56

Cürçânî kelimelerin nazmıyla, harflerin nazmını ayırmıştır. Lafızda harflerin nazmı, dizilişi, sesleri bir anlamdan dolayı veya bir anlamı sağlamak için yapılmamıştır. Aynı şekilde akıldaki bir şekil ve resimden dolayı da değildir. Dili vaz' eden ضرب yerine روض deseydi herhangi bir bozukluğa sebep olmazdı. Kelimelerin nazmı ise, zihinde anlamların tertibine göre gerçekleşmektedir.<sup>24</sup> Bir diğer husus, fasih bir kelâm içinde yer alan bir kelime, meselâ شيباء الراس (Meryem/4) sözünde اشعل kelimesi bu vasfını tek tek harfleri ile almamakta, bütünlüğü ile bu vasfı kazanmaktadır; çünkü kelimenin tüm harfleri hepsi birden bir defada telaffuz edilmez, çizgiseldir.<sup>25</sup>

Bir kelimenin değer kazanması, diğer kelimelere göre bir vasfı elde etmesi, Cürçânî'ye göre telif ile olmaktadır. Bunun dışında iki ayrı lafzın delâlette birbirlerinden üstün oldukları tartışılmaz. Meselâ, رجل kelimesi, isim verildiği şeye, فرس kelimesinin isimlendirildiği bilinen şeye delâleti daha çoktur denemez. Hatta bilinen bir şeye vaz' edilen iki lafız için, meselâ لَيْثٌ ، سَيْحٌ : aslan gibi, onların anlama delâlette birbirlerinden üstünlükleri tartışması yapılamaz.<sup>26</sup>

Fesâhat vasfının oluşumunda, lafızların bağlam dışında işaret ettikleri anlamlarının bir değerlerinin olmadıklarını, Cürçânî ısrarla tekrarlamıştır. Zira bu durumda lafızlar hakkında (sözlüksel anlamlarında) eşit bilgiye sahip fertler arasında, sözün değeri açısından farklılık ve üstünlük meydana gelmemesi gerekirdi, çünkü lafızları peşpeşe dizmekte ikisi aynı şeyi hisseder, birinin bildiğini diğeri de bildirdi.<sup>27</sup> Ancak bunun yanında, lafızların tek başlarına işaret ettikleri anlamlarının yok sayılmayacağını; söz içinde önce-sonra yer almalarının, lafızların telif ve nazmının bu anlamları sebebiyle mümkün olduğunu söylemektedir. Bunu şuna benzetmiştir, küçük bir ço-

24 el-Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 51

25 el-Cürçânî, a.g.e., 262. Cürçânî'nin lafız, nahiv anlamları ve kelâma dair görüşleriyle, 19-20. Yı. bazı batılı dil teorisyenlerinin görüşleri arasında, farklı bilgi altyapıları olsa da, bazı benzerlikler görmek mümkündür. Amacımız bunların mukayeselerini yapma olmamakla birlikte, bir-iki örnek vermek istiyoruz. Ferdinand de Saussure, Cürçânî gibi sözü dilden ayırmıştır. Gösterge kuramıyla ilgili görüşlerinde de Cürçânî'nin görüşlerine benzerlikler bulmak mümkündür: "Göstereni gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir. Göstergeyi, bir gösterenin bir gösterilenle birleşmesinden doğan bütün olarak gördüğümüzden daha yalın olarak şöyle diyebiliriz: Dil göstergesi nedensizdir. Örneğin, 'kardeş' kavramının, kendisine gösterenlik yapan k-a-r-d-e-ş ses dizilişiyle hiçbir bağıntısı yoktur." "Gösteren işitimsel nitelikli olduğundan yalnızca zaman içerisinde yer alarak gerçekleşir ve zamandan kaynaklanan özellikler taşır: a) bir yayılım gösterir ve b) bu yayılım bir tek boyutta ölçülebilir: O da çizgiseldir." (Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 1998, 111,115). Wittgenstein'in lafız ve anlam ile ilgili görüşleri de Cürçânî'nin görüşlerine benzerlik göstermektedir: "Bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımınıdır. Bir anlamı kavramak onunla ilgili kullanım tekniklerini edinmek, onlara hakim olmak demektir." (N.Soykan:86) Wittgenstein cümlelerin mantıksal çözümlemesi ile onun dilbilgisi bakımından aydınlatılmasının aynı şey olduğunu söyler: "Dilbilgisi tam olarak aydınlatılmış cümle, mantıkca tam olarak çözümlenmiştir." s.99 "Dilbilgisi kuralları önce anlamı belirlerler (onu kurarlar) bu nedenle hiçbir anlama karşı sorumlu değildirler. Sözün dildeki kullanımını onun anlamıdır. Dilbilgisi sözün dildeki kullanımını betimler." Ö.N.Soykan: 101 (Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul, 2000, Küyerel Yayınları, 36; Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, İstanbul, 1995, Kabcacı Yayınevi, 86-87)

26 el-Cürçânî, a.g.e., 44-47,272

27 el-Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 52

cuğa *Kitâbu'l-'Ayn* (Halil b. Ahmed, v.170/786'in eseri)'in bir bölümünü ezberletsek, lafızları ve şekillerini ezbere bilmesinin anlamı, bunları okuduğunda, kuşun ötüş seslerinden farklı değildir. Lafızlarından neyi önce neyi sonra getireceğini bilemez, zihninde bunların bıraktığı görüntüler de olmaz.<sup>28</sup>

Cürcânî'nin bu görüşleri doğrultusunda, Kur'an'ın i'câzı ile ilgili olarak şu sonuç çıkmaktadır: Kur'an'ın nazmını oluşturan lafızların tek başlarına, şekil ve ses olarak hiçbir değerleri yoktur. Çünkü onu oluşturan lafızları Araplar Kur'an inmeden önce biliyorlardı. Ancak bildikleri bu lafızlar nazm içinde yeniden var olmuş, her biri yeni bir delâlet kazanmışlardır. Bu nazmı şekil ve ses boyutuyla anlamından ayırmak da mümkün değildir, çünkü bu iki unsur murad edilen anlamın doğal bir tezahürüdür.

Cürcânî'ye göre mufred lafız donuk anlamı dışında, bireyle, toplumla, duygu, düşünce ile ilgili esas anlamını kelâmda kazanır.<sup>29</sup> Ancak, fesâhat konuşanın kelâmına bağlı bir vasıf olmakla birlikte, konuşan vaz'a uymak zorundadır. Lafızlara dilde olmayan şeyleri katarsa, ortak vazı'dan ayrılmış, saçmalamış olur. Fesâhat, lafzın nazımdaki konumundan dolayı kazandığı bir sıfattır; bu sıfatın kazanılmasında onun ses titreşimleri, akislerinin de yeri yoktur.<sup>30</sup> Cürcânî buradan şu hükme varmıştır: Kişi lafza kendinden bir şey katamadığına göre o zaman, fesâhat anlamdaki bir meziyettir.<sup>31</sup> *و قيل يا ارض ابعي ماءك و يا سماء اقلعي و غيضي الماء و قضي الامر* (Hüd/44) ayetlerinde apaçık bir i'câz vardır; bu icâz burada yer alan kelimelerin birbirleriyle irtibatlı olmaları ve kenetlenmeleriyle ortaya çıkan anlamla oluşmaktadır. Lafızlarından birini yerinden alıp tek başına bırakırsak, hem nazmı bozar, buradaki icâzı gideririz, hem de o kelimenin değerini azaltmış oluruz. Burada olduğu gibi bir lafız bir yerde ilişkiye girdiği lafızlarla çok iyi uyum gösterir, orada o lafız sana çok tatlı, hoş, fasih gelir; aynı lafız ilişkili olduğu lafızlarla uyumlu olmazsa çok çirkin, vahşi, fasih olmayan kelime gelebilir.<sup>32</sup>

### **Kelâm ve Nahiv (Dil Sistemi):**

Cürcânî, dili düşünme ve bildirişim aracı olarak görmüştür.<sup>33</sup> Bunun için iki ayrı yapı birimini ortaya koyduğunu görmekteyiz: Kelâm ve kelâmı var eden dil sistemi, yani nahiv anlamları.<sup>34</sup> Kelâmı, nahiv ve lafızlar gibi vazı' ürünü yapıyla, akıl, hisler,

28 el-Cürcânî, a.g.e., 51-52

29 el-Cürcânî, a.g.e., 44-47

30 el-Cürcânî, a.g.e., 262-263

31 el-Cürcânî, *Delâilu'l-'i'câz.*, 258-259

32 el-Cürcânî, a.g.e., 48-49; Muhammed Zekî 'Aşmâvî, *Kadâyâ'n-Nakdi'l-Edebî*, Kahire, Dâru's-şurûk, 330-332

33 "Kelâmın tüm anlamları ancak iki şeyde tasavvur edilen anlamlardır. Birinci asıl haberdır.. Haber, haber veren ve haber verilen olmadan olmaz. Çünkü haber isbât ve nefye ayrılır. İsbât, isbât eden ve isbât edileni gerektirir. Nefi de nefyeden ve nefyedileni gerektirir. Ortada kendisine isbât edilen veya olumsuzlanan olmadan bir anlamı isbât etmeye veya olumsuzlamaya çalışırsan akılda doğru olmayan şeyi çabalamış olursun. Bu yüzden bir fiili açık veya gizli zamirle dayandıracağın biri olmadan o fiilin olması mumtenidir, böyle bir isnâd olmazsa sestene öteye geçmez. Mesela biri sana, 'Zeyd ne yaptı?' derse, 'Çıktı' demen yeterlidir. Bu Zeyd'e gönderdiğin zamir olmadan olmaz. Yine biri, 'Zeyd nasıl?' deyince, 'İyi' demen, bu 'O iyi' anlamındadır. Üçüncü olarak, haberin sâdir olduğu, kendisi tarafından meydana geldiği, kendisine nisbeti olan olmadan olmaz." (el-Cürcânî, a.g.e., 337)

34 Cürcânî, anlamın ortaya çıkmasını sağlayan ilişki şekillerini üçe ayırmıştır: 1) İsmnin isimle irtibat-

duygular, dünyayı algılama biçimi gibi ferdi yapıyla oluşmuş bütüncül bir yapı olarak düşünmüştür. Nahiv, kelâmın ortaya çıkmasına aracı olan, ortak vaz'ın bir ürünüdür; kendisi anlam değil, anlam verdiren şekilleri olan bir yapıdır.<sup>35</sup>

Cürcânî'ye göre kelâm, bir delâletin ortaya çıkmasını sağlayan, bir anlam ifade eden cümle; insanın içinde oluşturduğu anlamdır.<sup>36</sup> İsim, fiil ve harften oluşur. İsmın isimle telifi (isim cümlesi), fiilin isimle telifi (fiil cümlesi) gibi kelâmı ortaya çıkarın iki yapı birimi vardır.<sup>37</sup> Bir anlamın doğmasına aracı olan terkîbin şeklinin oluşumunu mütekellimin içinde tasarladığı anlam belirlemektedir.<sup>38</sup> Onun bu görüşünü şu örneklerle açmak mümkündür: Sen, زيد مطلق derken, Zeyd'in ayrılığına tanıklık ettiğin için ayrılığı ona isnad edersin, ayrılık Zeyd'de onun tarafından gerçekleşti, böylece Zeyd mübteda oldu, anlam ona dayandırıldı.<sup>39</sup> Cürcânî'nin bu düşüncesine göre, nahivcilerin dediği gibi, "mübteda, kelâmın kendisiyle başladığı şeydir" kuralı yerine, "delâlet eden anlam bu şekli aldırılmış, terkîbin yapısını bu şekilde oluşturmuştur" düşüncesini ortaya koymuştur.<sup>40</sup>

Cürcânî, anlamların kaynağının, tertîb ve nazımlarının zihinde gerçekleştiğini düşünmüştür. Zihni yapı onda, lafızların anlamları, nahiv, akıl ve garaz-maksatlara bağlı olarak oluşan anlamların alanıdır.<sup>41</sup>

"Kelimelerin nazmında, zihinde anlamların düzenlenmesine uygun olarak, anlamların izlerine ve düzenine uyarsın. Nazım, rastgele, nasıl gelmişse bir şeyin bir şeye eklenmesi değildir. Kelimelerin nazmından maksat, konuşmada lafızlarının peş peşe gelmesi değil; bilakis aklın hükmüne göre lafızların delâletlerinin düzenlenmesi, anlamlarının buluşmasıdır... Lafızların sırf lafız olarak tertîb ve nazmı düşünülmez. Sen anlamlarda tertîbi amaçlarsın ve bu noktada düşünceni işletirsin. Bu tamamlanınca buna lafızları takip ettirirsin, anlamların izinden lafızları getirirsin. Zihinde anlamların tertîbini tamamlayınca lafızların tertîbi için tekrar düşünce yürütmene gerek olmaz, lafızlar anlamların hizmetçileri olarak düzene girerler, anlamlara uyarlar, onları izlerler.

1) Olması: İsmın isme irtibatlı olması, onun haberi, hâli, tabisi (sıfat, atf, te'kid, atf, bedel) olması veya birincisinin ikincisinde amel etmesi, ikincisinin onun faili, mef'ûlü (ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, masdarda olduğu gibi) veya temyizi olmasıdır, زيد ماضٍ، زيد مضروب، زيد ماضٍ، زيد ماضٍ، زيد ماضٍ örneklerinde olduğu gibi. 2) İsmın fiille irtibatlı olması: İsmın, fiilin fâili, mef'ûlü konumuna geçmesiyle (كان) ve kardeşlerinin haberi, hâl, temyiz-i melhûz, istisnâ üzerine nasb olan isim gibi) olmaktadır. 3) Harfin isim ve fiille irtibatı: Harfin fiille isim arasında yer alması (harfi cerler gibi), veya atf yapması yada harflerle tüm cümlelerin irtibatlı olması (nefi, istifhâm, şart gibi) şeklinde gerçekleşmektedir. Bir kelâmın oluşumunda saydığı bu üç şekildeki ilişki biçimi ve bu ilişkileri ortaya koyan yapıya nahiv anlamları demidir. (el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 17-18, 54)

35 el-Cürcânî, a.g.e., 74

36 el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 338 : "Velhasıl haber ve kelâmın tümü, insanın içinde oluşturduğu anlamdır. Onu düşüncesinde tartar, kalbine danışır, aklına başvurur. Anlamlar makâsid ve agrâd (maksatlar ve gayeler) olarak vasıflandır."

37 el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Muktasid fi Şerhi'l-İzâh*, Neşr. Kâzım Bahr el-Mercân, Basım yeri ve tarihi belirsiz., I. 67, 94

38 el-Cürcânî, a.g.e., 70

39 el-Cürcânî, a.g.e., 85-89

40 Muhammed 'Abbâs, *el-Eb'âdu'l-İbdâ'iyye*, 28-29

41 el-Cürcânî, a.g.e., 53-54; *Esrâru'l-Belâga*, 11

Cürcânî'nin nazm düşüncesine göre, bir anlamın nazmı içinde, kelimelerin ayrı ayrı anlamları kalmamakta, tümü bir anlam içinde birleşerek anlam tek bir lafız gibi olmaktadır.<sup>42</sup> Anlamın nazmı gerçekleşince bu yapıya göre lafızlar anlamları izlemektedir. Anlam zihin içinde olduğu için, anlamın sureti kelâmın bütününde ortaya çıkmaktadır;<sup>43</sup> bu sebeple kelâm içinde bir kelimeyi ayırarak ona faşih vasfını yüklemek mümkün değildir. Fesâhat vasfını, zihnî aktivitenin bir sonucu olarak zihinde oluşan anlam sebebiyle lafzın kazandığı bir vasıf kabul ettiği için,<sup>44</sup> şiiri lafız ve anlamına göre dörde ayıran İbn Kuteybe'nin<sup>45</sup> bu taksimini doğru bulmayarak, onun sözlerinden yanlış anlamaları önlemek için maksadını açıklamaya çalışmıştır: "Kudemayı, lafızla anlamın arasını ayırarak, 'anlamı latîf, lafız şerefli' söylemelerine, lafzın önemini abartmalarına sevk eden şey nedir?" diye bir soru sorar, devamında kendisi cevap verir: "Anlamlar ancak lafızlarla ortaya çıktığından ve anlamları tertîb edenin başka bir yolu olmadığından dolayı, anlamların tertibinin konuşma esnasında lafızların tertibi ile olduğunu ima ettiler. Daha sonra 'tertîb' kelimesini de kullanmayarak sadece lafza fesâhat vasfını verdiler. 'Lafız sağlam'dan maksadı, anlamı kendisini izleyen anlamlarla uyumlu, tam yerini bulmuş olmasıdır. 'Lafız sıkıntılı'dan kastı, anlamı kendisini izleyenlerle uyumlu değil, yerini bulmamış olmasıdır."<sup>46</sup>

Cürcânî, anlamların tertibi ve nazımının, nahvin kuralları doğrultusunda gerçekleştiğini<sup>47</sup> söyleyerek, düşünme olayında nahiv ve nahiv anlamlarına önemli görev vermiştir: "Düşüncenin nahiv anlamlarından soyulmuş olarak kelimelerin anlamlarıyla ayrı ayrı ilgilendiği düşünülemez. Birinin bir fiilin anlamını, onu isimde amel ettirmeyi istemeksizin veya ismin anlamını, kendisinde fiili amel ettirmek ve onu o fiilin faili ve mef'ûlu kılmaksızın düşünmesi ... aklın doğru değildir.

Nazm nazariyesine göre akıl, nahiv sistemine göre işleyen ve onu işleten güçtür. Zihinde anlamın oluşumu, lafızların anlamlarına göre buluşması ve birbirleriyle bir anlam içinde kenetlenmeleri, aklın hükmüne göre ceryan etmektedir.<sup>48</sup> Akıl, bir düşüncede kullanılacak kelimelerin hangisinin daha iyi anlam oluşturmaya uygun olduğunu, nahiv anlamları doğrultusunda oluşturduğu yapıya göre tercihte bulunmaktadır.<sup>49</sup> Akıl nahiv sistemi dahilindeki yapı ile zihindeki görüntüleri bir anlam için ilişkilere soktuktan sonra, bunun karşı tarafa aktarılması için lafızları tekrar düzene koymaya uğraşmasına gerek yoktur; onlar (sesler, şekiller, harfler) anlamların taslakları olarak yerlerini bulmaktadırlar.<sup>50</sup> Cürcânî'ye göre anlamın zihindeki mevkiini

42 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 263-267

43 el-Cürcânî, a.g.e., 342

44 el-Cürcânî, a.g.e., 258

45 İbn Kuteybe şiiri dörde ayırmıştır: 1) Lafız güzel, anlamı bol, 2) lafız güzel, tatlı, ancak içinde yararlı anlam yok, 3) anlamı bol, lafızları kusurlu, 4) anlamı geri, lafız geri, alt seviyede. (İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve ş-Şu'ara*, Neşr. Hasan Temîm, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1994, 24-27.

46 el-Cürcânî, a.g.e., 59; *Esrârü'l-Belâga*, 11

47 el-Cürcânî, a.g.e., 263-264

48 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 51; *Esrârü'l-Belâga*, 11; İsa Ali 'Akûb, *et-Tefkîru'n-Nakdi 'Inde'l-Arab*, (Dimaşk:2000), Dâru'l-Fîkr, 308

49 el-Cürcânî, a.g.e., 264.

50 el-Cürcânî, a.g.e., 53

bilmek demek, konuşurken bu manaları ifâde edecek lafızların hangi sırayla söyleneceklerini bilme anlamına gelmektedir.<sup>51</sup>

Cürcânî nahvî, zihnî aktiviteyi ortaya çıkaran bir yapı olarak gördüğü için ferdin nahiv ve nahiv anlamlarını aklı faaliyetine göre çok farklı şekillerde, sınırsız biçimlere sokarak kullanabileceğini; sözlerdeki fesâhat vasfının, ferdin nahiv anlamlarını kullanmadaki yeteneğini gösterdiğini belirtmiştir.<sup>52</sup> Nahvin şekillerinin bir nihayeti ve sınırının olmadığını söylemiştir.<sup>53</sup> Burada sınırsız yapıdan kast olunan, takdîm-tehîr, izmâr, hazf, marife-nekre, izhar gibi yapı içi kabiliyetleridir. Ona göre, nahvin sınırsız şekilleri anlamın gereği olarak şekillendiklerinden dolayı,<sup>54</sup> nazmın birinde delâlet eden şeyin olması, diğerinde olmaması mümkün değildir; meselâ, nazmın birinde mef'ûlun fâile takdîmi olmuşsa, bu bir yarar gözetilerek yapılmıştır, delâlet bunu gerektirmiştir. Cürcânî bu inceliklerin kurallarla ortaya konamayacağını da farkında olmuştur; çünkü "nazm, nahiv anlamlarına, yapısında olan çeşitli görüntüleri ve farklı şekillerine bağlı bir şey ise de, bil ki bu görüntüler ve şekiller çoktur, bir limiti ve sonu yoktur"<sup>55</sup>; bunun için örneklerle çözüm yolunu kullanmıştır: "أ فعلت؟" cümlesinde fiille başladın, şüphe fiiledir; أنت فعلت؟ de şüphe fâilin kim olduğundadır. قتل الخارجي زيد cümlesinde haberi bildiren burada bir hâricînin öldürüldüğünü önemsiyor, kimin öldürdüğünü önemsemiyor. أ تعمل؟ derken yapmakta olduğu fiili kabul etmesini istiyorsun. زيداً تضرب؟ de kınama vardır, Zeyd'in dövülme durumunda olması veya ona çüret edilmesi eleştiriliyor.<sup>56</sup>

Cürcânî'nin anlayışına göre ferde zihnî faaliyet kazandıran nahiv sistemi, donuk kurallar değil, her an ferdin aklını işleyen, düşünceye araç olan faal, canlı bir sistemdir.<sup>57</sup> Bir bakıma nahiv anlamın iskeletidir; anlam bu iskeletin içinde anlam olarak belirgin hâle gelmekte, tek bir şekil ve delâlet kazanmaktadır.<sup>58</sup> Nahve bu açıdan baktığı için, sözlerde ortaya çıkan fasîh ve belîğ vasfının tesbitinde önce nahiv hükümlerine dayanmıştır. Cürcânî'nin bu görüşlerinden, zihinde işlerlik aşamasına gelmeyen nahiv kurallarının düşünceye üretmeyeceği, fesâhat vasfını taşıyan söz ortaya koyamayacağı düşüncesine ulaşmak da mümkündür. Diğer taraftan, nahiv işleyişini bir toplum içinde, toplumun hissiyatı, şuuruna göre şekillendigi göre ve lafızlar bu yapıda farklı delâletler, sıcak anlamlar kazandıklarına göre, bir toplumun şuuruna vâkıf olmadan fasîh söz ortaya koymak mümkün değildir. Burada Cürcânî'de gördüğümüz bir yenilik de, belağat ilminin sınırları içinde işlenen konuları, nahiv ve nahiv anlamları ile oluşan, nahvin sınırları dahilinde ceryan eden bir yapıda görmesidir.

Cürcânî, bir sözü oluşturan nahiv yapısını bütün bir yapı olarak düşündüğü için azı ya da çoğunun da mümkün olamayacağını belirtmiştir. Ona göre, كان زيد ذاهباً

51 el-Cürcânî, a.g.e., 51-53; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Aktı Yapısı*, 111-112

52 el-Cürcânî, a.g.e., 267

53 el-Cürcânî, a.g.e., 74

54 el-Cürcânî, a.g.e., 85-88; 'Aşmâvî, *Kadâyâ'n-Nakdi'l-Edebî*, 291

55 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 74

56 el-Cürcânî, a.g.e., 86

57 'Aşmâvî, *Kadâyâ'n-Nakdi'l-Edebî*, 281

58 'Aşmâvî, a.g.e., 283



sözünde ismin merfu, haberin mensub olması gerekiyorsa, bu ya gerçekleşmiştir, o zaman söz doğru olur, veya gerçekleşmemiştir, o zaman da söz diye bir şey olmaz.<sup>59</sup> Sözlerdeki kapalılığı, anlamın düğümlü olmasını, nahvin eksikliğine değil, irâba bağlamıştır. Ona göre irâb, kelime sonlarındaki hareke gibi lafzî husus değil, anlamdır:

زید ، مررت بزید ، رأیت زیداً  
birinde kesra, birinde fetha olması lafzî değildir; bu üç cümlede oluşan anlam değişikliklerine işaretir. Burada hareke irâbın aracıdır.<sup>60</sup> İrâbın anlamları açıklama, kelâmdaki bozukluğu ve kapalılığı kaldırma görevi vardır: "Lafızların anlamları irâb onları açmıca dek muğlaktır. Maksatlar lafızlarda gizlidir, ta ki irâb onları çıkarıncaya dek. İrâb, kelâmın eksikliği ve üstünlüğü, standart ölçü olarak üzerine konulmayınca anlaşılmayan, ortaya çıkmayan şeydir."<sup>61</sup>

Cürcânî, nahiv anlamlarını sözün oluşmasını sağlayan yapı olarak gördüğü için sözün alıcısının, anlamı ortaya koyanın açısından katıldığını söyler: "Alıcı işitiirken, lafızların tertibi ve sıralanması ile anlamların oluştuğu, anlamlardaki düzenlemenin lafızlardan ve konuşanın nutkündeki düzenlemeye uyduğunu zanneder... Bakış açısı kelâmı ortaya koyan ve onu oluşturanın durumundan olmalıdır... Anlamların lafızların sıralanmasıyla düzenlendiği muhaldir; bu, lafızların anlamlardan önce olmaları düşüncesine götürür."<sup>62</sup>

Sözün oluşumunda ve güzelliğinde nahiv ve nahiv anlamlarına çok değer vermekle birlikte, Cürcânî, fashiği açısından bir sözün nahiv açısından doğru olmasını yeterli görmemekte; sözde, ince bir düşünce ürünü olmayı, olayı iyi anlama ve bunu güzel canlandırma, derin idrak gücü, estetik yapı, gözleri açan bir uyanıklığa sevkedilen bir resim, oluşum aramaktadır. Sözün değerli olanının insanın aklına, ruhuna, hislerine, zevkine hakim olmasını, yankı bulmasını kastetmektedir.<sup>63</sup> Fesâhat kavramı içinde nahiv ve nahvin anlam verdiren şekilleri, edebî zevkin taşıyıcılığını, ince bir zeka ürününü oluşturma görevini de üstlenmiştir. Bir metindeki nahiv ve nahiv anlamlarına; cansız kurallar ve irâb bilgisinden ibaret olarak değil, o metindeki kültürün derinliğini, metni ortaya koyan ve alanın edebî zevkini, zeka seviyesini, zihni zenginliğini gösteren dinamik bir yapı olarak yaklaşmıştır. Bu sebeple, Arap kültürü içinde yetişmiş, dilini ve dilinin sıcak anlamlarıyla zihni yapısını işleten bir bedevinin, ileri derecede nahiv ilmine sahip bir bir bilginden daha üstün fasih söz ortaya koyabileceğini söylemiştir.<sup>64</sup>

Cürcânî, anlam ortaya koyma yolunu, küpe, bilezik gibi zinet yapmaya benzetmiştir. Kelimelerin anlamlarını ve nahvi, sözün madeni, zihinde bunlarla oluşturulan

59 el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 61, 62.

60 el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Muktasid*, I, 97-98

61 el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 38

62 el-Cürcânî, a.g.e., 267-268

63 el-Cürcânî, a.g.e., 81. Bunu şu örnekle açıklamaktadır:

- سألت عليه شعاب الحمي حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير

Onun üstüne kabilenin boyları aktı, yardımcılarını çağırdığı zaman, dinarlar gibi parıldayan yüzlerle- beyti takdim ve tehirle güzelleşmiş, bu beyti bozup şöyle derseni aynı güzelliği bulamazsın:

سألت أنشعاب الحمي بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره  
İkincisine bak, güzellik ve tatlılığın kalmadığını, coşkunluğun nasıl kaybolduğunu görürsün."

64 el-Cürânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 268

anlamı sanat olarak düşünmüştür. Aynı madenden yapılan iki bilezikten biri son derece estetik, cazibeli, sanatkârlık izini taşıyan yapıda olur, diğeri de basit, âmiyâne yapı taşıyabilir. Meselâ şu söz, ‘Huy değişmez, insanı yarattığı huyunun dışına çıkaramazsın’ sözü, avamın söylediği türdendir. Aynı sözü Mutenebbî(v.354/965):

يراد من القلب نسيانكم و تلى الطباع على الناقل

*Kalpten sizi unutmaları istenir ve tabiatlar(huylar) taşıyana direnir* şeklinde ifade ederek, ustalık, mahâret, zekâsını göstermiştir. Bu iki sözde temel anlam birdir, ancak beyitteki anlam süslenmiş, ziynetlendirilmiş, diğerde olmayan bir etkileme özelliği verilmiştir. Bu söz sanat eseri gibi emsalsizdir ve herkes bu yapıya ulaşamaz, bu yüzden de mensubiyeti vardır.<sup>65</sup>

Cürcânî kelâmdaki musîkî ahenki, anlamın mükemmel bir şekilde oluşturulmasına bağlamıştır.<sup>66</sup> Ona göre anlamın güzel tasviri, muhatabın hislerini, duygularını okşayarak onda heyecan yaratır. Bu sebeple musîkî ahenk oluşturmak için uğraşmanın anlamın güzel tasvirine zarar vereceğini söyler.

Nazm nazariyesinde nahiv ve nahiv anlamları, anlam-şekil ayrımını kaldıran, bununla her iki yapının ayrılmaz, birbirlerinin aynı olduğunu ispat etmeye çalışan bir sistem olarak öne çıkmaktadır. Cürcânî, söze, edebî metne dilsel sanat olarak bakmıştır. Burada dil birdirim aracı ve aynı zamanda sanatsal bir araçtır. Nahiv ikinci bir delâlete izin vermeyen donuk mantık kurallarından çok me‘ânî ve belâğat ilmiyle daha irtibatlıdır, bu sebeple eleştirel bakışının temel dayanağını oluşturmaktadır. Her kelâmın, beytin eleştirisini, nasıl olduğu veya olması gerektiği, onunla ilgili nasıl hüküm vereceğimizi bu açıdan incelemektedir. Bu yaklaşımına nahvin yanında şahsî zevk anlayışını, kültürünün yansımaları da katmakta, böylece dil sistemi ile insanî boyut bütünleşmektedir.

Nahiv ve nahiv anlamlarının görünen yapısı, kelâmda tezahür etmektedir. Kelâmda ortaya çıkan yapı, zihin boyutunda tek bir anlam içinde bu şekli almıştır. Tasvîr (görüntüleme, resmetme) ile sıyâga (şekil, biçim), veya zihindeki nazm ile ifadedeki nazm aynı şeydir ve bir yapıdır. Zihin boyutunda gerçekleştiği için insan ona hislerini, zevkini, kültürünü, ruhunu katmaktadır. Bu ferdî boyut, zikrettiğimiz gibi takdîm-tehîr gibi mevkiyle, marife, nekre gibi yapı kabiliyetleriyle gerçekleştirilmektedir.<sup>67</sup> Yapı dizge içinde erimiş haldedir, ön plana çıkarsa aklın hürriyet gücü, hareket kabiliyeti elinden alınmış olur, bu durumda insanın hisleri, duyguları tezahür etmez, yapı ile yapıyı dolduran dinamikler kaynaşmamış olur. Fazla süs yapılmış gelinin halini buna benzetmiştir.<sup>68</sup> Bu yapıyla nazm nazariyesi dil mantığını, düşünce mantığını ve psikolojik mantığı birleştirmiştir.

65 el-Cürcânî, a.g.e., 271

66 el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 11. Cürcânî'nin bu görüşüne çağdaş eleştircilerden T.S.Eliot da vurgu yapmaktadır: “Ben burada musîkî bakımından zengin bir şiirde, seslerin yarattığı musîkî ile kelimelerin esas ve diğeri anlamlarının yarattığı musîkinin birbiriyle sımsıkı şekilde örülmüş olduğunu söylemek istiyorum. Eğer şiirde musîkinin anlamdan kopuk bir şekilde sadece seslerin yarattığı musîkî olduğunu söylerseniz, şiirde anlamsız sesin de, sestem yoksun anlam gibi, tek başına var olamayacağını tekrarlamak mecburiyetinde kalırım.” T.S.Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür Turizm Bakanlığı Yayını, 140

67 ‘Aşmavî, *Kadâya'n-Nakdi'l-Edebî*, 288

68 ‘Aşmavî, a.g.e., 291

### Fasîh Söz Yapıları:

İnsanlar anlamları içlerinde oluştururlarken, düşüncelerinde ilerisi-gerisini tartar, düşünürler, kalplerine başvururlar, akıllarına kontrol ettirirler. Kalpten kastedilen, insanın duygu, his dünyası, kültürel kazanımları, insanın eşyayla birebir tecrübeleridir.<sup>69</sup> Cürcânî, akıl, düşünce ve kalp üçlüsü birlikte kelâmın oluşumunda fasîh kelâmı iki ayrı yapıda incelemiştir: 1) Kelâmıda güzellik ve meziyyetin nazma dayandığı fesâhat, 2) lafza dayandığı fesâhat. Nazımdaki fesâhat, nazmın sınırlarında gerçekleşmiştir, buna işaret edildi.

Lafza dayanan fesâhat, kinâye, isti'âre ve temsilde gerçekleşmiştir. Bu yapı da, nahvin sınırları dahilinde kalarak, akıl ve kalbin tasarrufunun güçlü olacağı bir yapıda lafızların dizilmeleriyle oluşmaktadır. Bir sözün kendi nazm boyutunda anlattığı şeyin dışında, belâğat boyutunda, zihni aktivite ürünü bir anlam taşıyacağını göstermeye çalışmıştır *هو كثير رماد القدر* (o, tencere(si)nin külleri çok olandır) kinâye içeren sözde esas kastedilen anlam, muhakeme yoluyla ortaya konulmaktadır. Muhakeme engellenerek, lafızların kullanımıyla istenilen anlam ortaya konulursa, *هو كثير القسرى و الصياقة* gibi, sözün fesâhati, yitirilmiş olur. Bu tür yapı içeren sözlerde lafızdan hareketle anlam anlaşılmaz, lafzın anlamından esas anlama ulaşılır: Zihinde kendi kendine, 'Bu medih için söylenmiş bir söz, kül çokluğunun medihde 'bir anlamı yok, külün çokluğu, birçok tencerede misafirler için yemek pişirilmesi, pişirilirken altlarında çok odun yanacağı, yanan odunlardan da çok kül oluşacağı' şeklinde bir muhakame zincirini doğurmaktadır.<sup>70</sup> Bu muhakemenin doğması için bilinen bir kültürel ve yaşanmış ortamın olması gerekmektedir, bu ortamı tanımayan birisi muhakemeyi de yapamayacaktır. İsti'ârede de durum aynıdır. Lafızlarla bir anlam ortaya konulur, bu anlam bizi esas kastettiğimiz anlama götürür. 'Bir arslan gördüm' cümlesinde kişi gerçek arsları değil, arslanın temsil ettiği cesaret, cür'et, parçalayıcılık gibi anlamları o kişinin taşıdığını, bu şekil bir benzetmeyle anlamın güçlü, canlı olmasını sağlamaktadır. Bu yapı içinde de aklın tasarrufuyla anlama ulaşılmaktadır, kelimelerin göstermiş oldukları şeklin önemi, karşısındaki alıcının zihninde uyandırdığı anlamlar zinciridir.<sup>71</sup>

Kelâm anlamındaki meziyyetinden dolayı fasîh vasfını kazanıyorsa, bu kelâmın tefsîri fasîh kabul edilebilir mi? 'Bir arslan gördüm'ün yerini, 'Sıfatları arslana benzeyen bir adam gördüm' tutabilir mi? Cürcânîye göre isti'âre, kinâye ve temsilin fasîh olma vasıfları lafızları sebebiyle değil, lafızların delâlet ettiği anlamları sebebiyledir. Çünkü hiç kimse bir lafızla kinâye yapmaz, anlam yine anlamla kinâye yapılır. Cürcânî anlamların her biri için onlara delâlet eden aynı aynı lafızların kullanılmasını söz açısından değersiz bulur, bunu halk sözü olarak değerlendirir ve fesâhat kavramına aykırı bulur. 'Bir arslan gördüm' sözünde arslan lafzının anlamından başka bir anlama gidilmiştir, tefsîrde ise akılla bulunan ikinci anlam lafızlarla, 'Cesaretle arslana eşit bir adam gördüm.' ifade edilmekte, anlam basitleşerek anlam yoğunluğu sınırlandırılmış olmaktadır. Önceki sözde iki delâlet vardır ve bu üstünlüğün sebebidir: Lafzın bir anlama delâ-

69 el-Cürcânî, *Delâtilu'l-İ'câz*, 338

70 el-Cürcânî, *a.g.e.*, 276

71 el-Cürcânî, *a.g.e.*, 276,280

leti, lafzın delâlet ettiği anlamın başka lafzların delâlet ettiği anlamlara delâleti. Tefsirde bu yoktur, onda sadece lafzın delâleti vardır.<sup>72</sup> Câbirî'ye göre, Cürçânî'nin teşbîh, isti-are, kinâye, temsile dayalı olarak ortaya çıkan anlamları, Arap beyanının üslûplarının akıl yürütmeye bağlı olduklarını tahlil ederek göstermesi yeni bir düşüncedir.<sup>73</sup>

Cürçânî'nin bu iki tür fasîh kelâm yanında, farklı bir yapıdan daha bahsettiğini görmekteyiz. Bu yapı, nahiv anlamlarının kabiliyetlerinden ortaya çıkmakla birlikte biri görünen diğeri derin yapı olmak üzere iki farklı yapı arz etmektedir; anlamın yapısı derin yapıyı oluşturmakta ancak bunun etkili görüntülemesi dış yapıda farklılık göstermektedir. Ona göre bu yapı irâb bilgisiyle bilinemez, failiği, mef'ûllüğü gerektiren durumu bilmekle anlaşılır. **اشتعل الرأس شيئا** (Meryem/19-7) görünen yapıdır, derin bünyesi **اشتعل شيب الرأس** dir. Burada kelâmdaki üstünlüğü çıkaran istiare değil, fiilin bir şeye isnâd olması, isnâd olduğu şey yüzünden musnedun ileyhini raf' etmesi; fakat anlam bakımından fiilin esas ortaya çıkmasına sebep olan şeyin, kendisinden sonra mansûb olmasıdır. Biz **اشتعل** (parıldama, ışıl ışıl olma) nin anlamda **الشيب** (yaşlılık) yüzünden olduğunu biliyoruz; halbuki lafızda bunun **الرأس** (baş) yüzünden yapıldığı gösterilmektedir. Görünen yapı baştaki beyazlığın arttığını, her yana yayıldığını, hiç siyah kalmadığını anlatmasına karşılık, bu anlam derin yapıyla ortaya konulunca şumûllu beyazlık anlamını vermeye yeterli olmamaktadır. Bu ayette meziyyet ortaya çıkaran diğer bir yön **الرأس** kelimesinin elif-lâmlı gelmesi, izâfet içinde olmadığı halde izâfet anlamı taşımasıdır.<sup>74</sup> **و فجرنا الأرض عيونا**

örneğin de anlama abartı eklenmiş, sanki dünya pınarlara dönüşmüş gibi bir anlam ortaya çıkmıştır. Bunu **فجرنا عيون الأرض** şeklinde derin yapısıyla ifade edecek olursak, yeryüzünün bazı pınarlarını fışkırttığı anlamı doğar.<sup>75</sup> **فما ربحوا في تجارتهم** (Bakara/16) ayetinde derin bünye **فما ربحوا في تجارتهم** dir. Birinci cümlede faillik ticaret için, ikinci cümlede ise ticaret yapanlardır; esas anlamın şekli ikinci yapıdaki gibidir. Derin bünyesindeki **بحر** nun (روا) hazfoldu, **فما ربحوا في تجارتهم** deki harfi cer düştü<sup>76</sup>

### Sonuç:

Cürçânî'nin Kur'an'ın icâzını isbat etmek için ortaya koyduğu nazm teorisi, tamamen zihni yapıda oluşan bir yapıyı konu edinmektedir ve bunu var eden de toplum şuurudur. Bu temellendirmeye göre Kur'an'ın nazmı Arap zihni yapısına göre oluşmuştur, zira böyle olmasaydı Araplara bilmedikleri bir şeyle meydan okumaya girilmiş olurdu, böyle olunca muhatab bulamayacağı için icâz da ortada kalmazdı. Çünkü icâz muhatab ile ortaya çıkan bir değerdir.

Kur'an'ın icâzı Allah'ın kelâmı olması yönüyle değil, içerdiği nazmıyla, fesâhat ve belâğatıyladır. Nazmının tamamında lafız ve anlam yönünden ne bir fazlalık ne de

72 el-Cürçânî, a.g.e., 284

73 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 115

74 el-Cürçânî, *Delâilu'l-İcâz*, 82-83

75 'el-Cürçânî, a.g.e., 83

76 el-Cürçânî, a.g.e., 274-275; Muhammed Abbas, *el-Eb'âdu'l-ibdâ'iyye*, 30-31

bir eksiklik vardır, her şey yerli yerindedir. İcâz, Arap zihni yapısına göre şekillenmekle birlikte Arap akli bu seviyede nazm örneklerini ortaya koyamamıştır. Bununla birlikte tahlil ettiği şiir ve bazı özdeyiş örneklerini icâz ölçüsünde işlemiştir. Fesâhat ve belâgat bağlamındaki görüşleri doğrultusunda, Arap aklının Kur'an'ın nazmına benzer icâz içeren nazım biçimleri koymasına mümkündür. Nazm nazariyesi icâz vasfını insanî ve akli boyuta taşıyarak aslında onu bir yandan da insânî bir olgu kılmıştır.

Cürcânî'de fesâhat nazariyesi, sözün sadece doğru söylenilmesi değil, sözün seviye ifade etmesi, belîğ bir tarzda söylenmesidir. Bu sebeple sözün oluşumunu sağlayan birimlerin, zihni yapı (kelime hazinesi, bilgi, kültürel şuur, dünyayı algılama) akıl, nahiv ve nahiv anlamlarının eşit katılımını ve ahenkli çalışmalarını araştırmıştır. Sözde seviyeyi belirleyen yapı budur. Sözü oluşturan ve alan kendi zihni yapılarında bunu gerçekleştirmişlerse söz değer kazanmaktadır. Bu yapıda konuşan veya yazan insan, düşüncesini, duygusunu, arzu ve isteğini ifadede kuralların tahakkümünde değil, onları şekilden şekile sokma hürriyetine sahiptir.

Cürcânî'nin fesâhat nazariyesinin ferdi ve toplumsal yönü vardır. Fert sözü oluşturan yapıyı, kelimeler ve dil sistemini, toplumun ortak uzlaşımından almıştır, bu yönüyle edilegendir. Uzlaşım dahilinde zihnine aktardığı yapının dışına çıkamamaktadır. Ancak bunun zihni ve akli boyutu söze fesâhat vasfını kazandıran ferdi tasarrufu; sınırlı yapıdan sınırsız şekil ve resimler yapabilme imkanını ortaya koymaktadır. Zihni ve akli boyut anlam oluşturan, düşünce üreten ve onun aktarılmasını gerçekleştiren faal ve dinamik yapıdır. Bu yön söz nazmedenin ruhunu, zihniyetini de temsil etmektedir. Zihni yaratıcılık kendisini dilde göstermekte, dilde dilsel yaratım halini almaktadır.



## Dürziliğın Temel Kaynaklarından Hamza B. Ali'nin Risaleleri

**Ahmet BAĞLIOĞLU\***

### ABSTRACT

*That Hamza b. Ali wrote the epistles with that Temimî and Muktenâ Bahâeddin wrote ones were characterized as only source of Druzeizm. Its faith principles and religious judgements took on a shape in the frame of described knowledges there. Forming basis of Druze sect such as el-Hâkim Biemrillâh being imputed the divinity, the nature and range of hudûds being sublime beings, the creation being realized by those hudûds, the takammus doctrine, abolishing all religious judgement and putting seven principles instead, all beliefs were made from Hamza b. Ali's epistles.*

**Keywords:** *Druzeizm, Hâkim Biemrillâh, Hamza b. Ali, Druze Epistles*

### GİRİŞ

Dürzilik, daha önceki bütün dinlerin nesh edildiğini kabul ederek, Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyyetine ve onun yarattığı ulvî varlıklar hiyerarşisine inanan, kapalı cemiyet özelliğini koruyarak günümüze kadar ulaşan bir mezheptir. Dürzî mezhebi ilk defa Mısır'da ortaya çıkmasına rağmen burada barmamayarak Suriye, Lübnan, İsrail ve Ürdün bölgelerinde yayılmak suretiyle taraftar bulmuştur. Dürzî anlayışın içinde birçok felsefî akımın izleri bulunsa da, bunların Dürzî öğretilere yansması daha ziyade İsmâîliyye aracılığıyla olmuştur. Bu bağlamda Dürzî Mezhebi, İsmâîliyye içerisinden neşet etmiş ve Dürzî düşüncenin temelini de İsmâîlî kaynaklı fikirler oluşturmuştur<sup>1</sup>.

Dürzî inancının temelini oluşturan Hâkim'e ulûhiyet izafe etme fikrini ilk ortaya atan el-Ferganî'dir. Onun "Allah'a ibadet eden bir kimse ibadetini ruhu olmayan bir ferde tahsis etmiştir", "Allah bir şahıs veya bedendir", "Ma'bud, Emirü'l-Mü'minîn olan Hâkim Biemrillâhtır" şeklinde ortaya koyduğu iddialar, Dürzî inancının ilk nüvelerini oluşturmuştur. Bu fikirler Neştekin ed-Derezî ve Hamza tarafından da kabul edilmiştir. el-Ferganî'nin bir suikast sonucu öldürülmesiyle onun başlattığı hareketin liderliği, Neştekin ed-Derezî ve Hamza b. Ali'ye kalmıştır. Dürzilik, Neştekin ed-Derezî'nin adıyla anılmasına ve fikrî temeli de ilk önce el-Ferganî tarafından atılmış olmasına rağmen, Hamza b. Ali tarafından kurumsallaşmış bir mezheptir.

\* **Dr.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı.

1 Geniş bilgi için bkz., Ahmet Bağlıoğlu, *Dürziliğın Teşekkül Süreci ve İnâç Esasları*, Ankara 2003, 31-48, (Basılmamış Doktora Tezi).

Hamza'dan sonra davetin liderliğine getirilen Muktenâ Bahâeddîn, 434/1042 yılında son risâlesini yazarak gaybet etmiştir. O tarihten itibaren Dürzîlik, Hudûd makamında olan ve Dürzî Risâlelerini yazan Hamza, et-Temimî ve Muktenâ Bahâeddîn'in ortaya koyduğu prensiplerden başkasını bünyesine almayan, inançlarına girerek isteyenlere izin vermeyen, çıkmak isteyenlere ise müsamaha göstermeyen kapalı bir mezhep halini almıştır.

Bu makalemiz, Dürzî Mezhebi hakkında inceleme yapmayı düşünen araştırmacılara yardımcı olacağı ümidiyle yazılmıştır. Dürzî mezhebinin kurucusu olan Hamza b. Ali'nin risâlelerini tanıtarak, bu risâlelerde geçen konuları ve buldukları yerleri vererek konu hakkında ilgi duyanlara yol göstermek amaç edinilmiştir.

### A) HAMZA B. ALİ

Dürzî mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Hamza b. Ali 375/985 yılında Horasan'ın Züzen şehrinde doğduğu kabul edilmektedir. Çağdaş Dürzî yazarlar, Hamza b. Ali ile Hâkim Biemrillâh'ın aynı tarihte, hatta her ikisinin aynı günde dünyaya geldiğini iddia ederler<sup>2</sup>. Ancağ tarihî kaynaklarda Hamza b. Ali'nin ne zaman doğduğu hakkında bir rivayet bulunmamaktadır.

Hâkim b. Biemrillâh'ın uluhiyyetini iddia eden el-Ferganî ve Neştekin ed-Derezî'nin ortadan kayboluşundan sonra bütün davet Hamza b. Ali'ye kalmıştı. Hamza b. Ali, Kahire surları dışındaki Reydan Camii'ni kendine merkez edinerek yeni inancı temellendirmeye ve yaymaya başladı. Hamza b. Ali'nin merkez olarak burayı seçmesinde, gözlerden uzak olup daha rahat hareket etme düşüncesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. 408-409/1017-1018 yılları arasındaki zaman diliminde adına hiç rastlanmaması onun ne kadar dikkatli hareket ettiğini göstermektedir<sup>3</sup>. 410/1020 yılında ise hareketin yegane lideri olarak tüm ipleri eline geçirmiş ve hayalini kurduğu, teorik temellerini oluşturduğu mezhebi inşa etmek için beklediği fırsatı yakalamıştı. Hamza davetin liderliğini ele alınca ilk iş olarak hareketin örgütlenmesini sağlamıştır. İbn Zâfir, *Etrafına İsmâîlî Gulâtından büyük bir grup toplandı*<sup>4</sup> derken el-Antâkî, *Mısır'da ve eyaletleri ile Suriye illerinde birtakım makamlarla atadığı dâilerden bir grup meydana getirdi*<sup>5</sup> diyerek örgütlenme işini Hamza'nın yaptığını daha somut bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hamza b. Ali, dâileri gidecekleri yere görevlendirirken bunlardan yeni daveti yayma hususunda yazılı bir ahit de almaktaydı<sup>6</sup>. Hamza'nın doktrini insanlar arasında hızla yayıldı. el-Antâkî, Hamza'nın tuttuğu kayıtlarda Hâkim'in Tanrı olduğuna inanan altmış bin insan bulunduğunu rivayet etmektedir<sup>7</sup>. Bu rivayeti doğru kabul edersek Hamza b. Ali'nin müthiş bir örgütlenme içinde olduğu anlaşılmaktadır.

2 Bkz., Abdullah Neccar, *Mezhebu'd-Durûz ve't-Tevhîd*, Kahire 1965, 123; Sami Makarem, *The Druze Faith*, New York 1974, 18.

3 Dürzîler 408/1017 yılında Hamza'nın imâmetini ilan ettiğini kabul etmektedirler. Hamza B. Ali'nin ilk risâleleri de 408/1017 tarihlidir.

4 Cemâleddin Ali İbn Zâfir (613/1216), *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkata*, thk. Andoria Ferre, Kahire 1972, 52; krş. en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvahhab(732/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûnü'l-Edeb*, thk. M. Muhammed Emin-M. Hilmi Muhammed Ahmed, kahire 1992, XXVIII/197.

5 el-Antâkî, *Târîh*, 223.

6 İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 52; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/198; Makarem, *Druze Faith*, 18.

7 el-Antâkî, *Târîh*, 224.



Hamza b. Ali döneminin en meşhur olaylarından birisi de Kadî'l-Kudât olan Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. Avvam'a gönderilen mektuptur. Rivayete göre Hamza'nın taraftarlarından bir grup kadîya giderek *Rahman ve rahim olan Hâkim'in adıyla* diye başlayan bir mektup vermişler, kadî bundan hoşlanmayıp durumu yarındakilere açıklayınca halk galeyana gelerek, o grubun çoğunu öldürmüştür<sup>8</sup>.

Kadî'l-Kudât'a gönderilen bu mektupla Mısır'daki tepki doruğa ulaştı. Özellikle Türk askerlerinin tepkisi büyük oldu. Başlangıçta Neştekin ed-Derezi'yi öldürmek istediler, ancak Neştekin ed-Derezi'nin saraya sığınması ve sonrasında Hâkim'in onu öldürdüğünü haber vermesi üzerine aynı topluluk saraydan ayrılıp Reydan Camii'ne yönelerek Hamza'yı bulup öldürmeye yeltenmiştir<sup>9</sup>. Ancak Hamza muhtemelen camiye yaptırdığı gizli geçitten kaçarak<sup>10</sup> canını zor da olsa kurtarmıştır. Mısır halkının Hamza ve adamlarına karşı gösterdikleri bu sert tepki neticesinde Hamza da 410/1019 yılının hemen başında davete ara vererek bir yıl kadar ortadan kayboldu. Bu seneyi Dürziler *Gayb senesi* olarak kabul ederler. Dürzilere göre bu kayboluşun sebebi bir imtihan ve cezalandırmadır<sup>11</sup>. Hamza'nın muhtemelen ortamın sakinleşmesi için bir müddet gözlerden uzak kalmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

27 Şevval 411/12-13 Şubat 1021 gecesini Hâkim'in gece yaptığı gezilerden birinden bir daha dönmemesi veya garip bir şekilde ortadan yok olması üzerine Hamza ve beraberindeki arkadaşlarından İsmâil b. Muhammed, Muhammed b. Vehb ve Selâme b. Abdilvehhab da gayba çekilmişlerdir. Bu tarihten sonra Hamza'nın hiç bir risâlesi bulunmamaktadır. *er-Risâletü'l-Meusûme bi'l-İ'zâr ve'l-İnzâr* adlı risâlesinde o, kendisinin imâm olduğunu, bir müddet gaybet edeceğini ve sonra geri döneceğini bildiren<sup>12</sup> ortadan kaybolmuştur.

Hâkim'in kayboluşu veya öldürülmesinden sonra yerine geçen Zâhir Lidînillâh, ilk yıllarında bu davetin mensuplarına ağır baskılar uygulamıştır. Hamza b. Ali ve bazı yakın arkadaşları bu baskılar karşısında gizliliği tercih etmiş olabilirler. Bu zor dönemde Dürzî hareketin liderliğini ise Muktenâ Bahâeddîn üstlenmiştir. Hamza'nın ne zaman öldüğü bilinmemekte, ancak 418/1027 yılında yeniden açık faaliyetlere başlayan Muktenâ Bahâeddîn'in 430/1038 yılına dek Hamza'yı beklediği risâlelerinde ima edilmektedir<sup>13</sup>. Kaynaklarda Hamza'nın ölümüyle ilgili pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır. *el-Antâkî Hâkim'in gaybından sonra el-Hâdî denen adam kaçtı fakat sonradan yakalanarak öldürüldü. Onun dâilerinden çoğu ve onlara inananlar*

8 9. Risâle, *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihâye fi't-Tevhîd*; 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; el-Antâkî, *Târîh*, 224-225; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 53-54; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/198; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (852/1449), *Refu'l-Asrî an Kuzâtî Mısır*, thk. Hamîd Abdulmecid, Ebû Sittâ es-Savî, Kahire 1957, I/105; el-Makrizî, Takiyyuddin Ahmed b. Ali (845/1444), *İttî'âzu'l-Hünefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*, thk. M. Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1973, II/118; Krş., İbn Tağriberdî, Cemâlüddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf (874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mülâki'l-Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire 1971, IV/183.

9 10. Risâle, *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasîha*; İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 53-54; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVIII/199; Krş., Madelung, *Hamza b. Ali*, III/154.

10 Abdurrahman Bedevî, *Mezahibü'l-İslâmiyyîn*, I-II, Beyrut 1971, II/602.

11 Bkz., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 110; Madelung, *Hamza b. Ali*, III/154.

12 34. Risâle, *er-Risâletü'l-Meusûme bi'l-İ'zâr ve'l-İnzâr*.

13 66. Risâle, *er-Risâletü'l-Meusûme bi Temyizi'l-Muvahhidin*; Krş., Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 125.

tutuklandı. Töube edenler bağışlandı, etmeyenler ise öldürüldü<sup>14</sup> diyerek Hâkim sonrası Dürzilere yapılan baskıları bildirdiği gibi Hamza'nın da öldürüldüğünü iddia etmektedir. Ziriklî, Hamza'nın ölüm tarihini 433/1041 olarak verir ancak her hangi bir kaynak göstermez<sup>15</sup>. Neccar ise Hamza'nın gaybet yıllarında dâîlerle ilişkisini kesmediğini, onlarla her zaman mektuplaşarak ne yapmaları gerektiği hususunda bilgiler verdiğini söyleyerek, Hamza'nın 430/1040 yılına kadar gizlendiğini ve aynı yıl içerisinde de öldüğünü iddia etmektedir<sup>16</sup>.

Hamza'nın 411/1021 yılında ortadan kaybolduğu zamana kadar yaptıklarına baktığımızda, onun kendi adına oldukça başarılı olduğunu söyleyebiliriz Çünkü üç yıldan üç yıla yakın bir zaman diliminde bilinçli olarak yeni bir din anlayışı ortaya koymuştur. Bu süre içinde Dürzileri de muntazam bir şekilde örgütleyerek özellikle Biladu's-Şam denilen Ürdün, Suriye, Lübnan, Filistin bölgelerinde yeni mezhebin hızla yayılmasını sağlamıştır. Bu bölgelerdeki Dürzî varlığı günümüze kadar gelmiştir.

### B) DÜRZİLİĞİN TEMEL KAYNAKLARI: DÜRZÎ RİSÂLELERİ

Dürzîler, mezhebin ilkelerinin yazılı olduğu kutsal metinler olarak kabul ettikleri Dürzî Risâlelerine, "Kitâbü'l-Hikme", "Resâilü'l-Hikme" veya "el-Hikmetü's-Şerife" adlarını vermektedirler. Bu risâleler dört veya altılı tasnifle 111 risâleden oluşmaktadır. Dörtlü tasnifte de altılı tasnifte de risâlelerin sayısı veya sırası değişmemektedir. Ayrıca risâlelerde sayfa numarası da bulunmamaktadır. Dörtlü tasnifle 1-14. risâleler birinci cildi, 15-40. risâleler ikinci cildi, 41-68. risâleler üçüncü cildi, 69-111. risâleler ise dördüncü cildi oluşturmaktadır. Altılı tasnifte ise; 1-14. risâleler birinci cildi, 15-40. risâleler ikinci cildi, 41-65. risâleler üçüncü cildi, 66-78. risâleler dördüncü cildi, 79-85. risâleler beşinci cildi ve 86-111. risâleler ise altıncı cildi oluşturmaktadır.

Dürzîler Hamza b. Ali'nin *Bu esasları ehil olmayan kimselere açıklamayınız*<sup>17</sup>, ve Muktenâ Bahâeddîn'in *İlâhî bilgiyi onu hak etmeyenlerden saklayınız*<sup>18</sup>, emri gereğince risâlelerdeki bilgiler Dürzî olmayanlardan saklandığı gibi Dürzîlere de hazır olmalarına göre kademe kademe verilmektedir. Günümüzde bu Risâleleri ancak Dürzî toplumundan *Ukkâl* olan sınıfın okumasına veya elinde bulundurmasına izin verilmektedir.

Dürzîler, kutsal saydıkları dinî inançlarının yegane kaynağı olarak Dürzî Risâlelerini kabul ederler. Dürzîlere göre yüce ilahın nurundan yaratılmış olan hudûdlar aynı zamanda cismânî varlıklardır ve risâleler onlar tarafından vücûda getirilmiştir. Küllî Akl kabul edilen Hamza b. Ali, Küllî Nefs kabul edilen İsmâîl et-Temimî ve Tâîl kabul edilen Muktenâ Bahâeddîn'in yazmış olduğu risâleler yüce hakikatleri içermekte ve buradaki bilgiler ehil olmayanlardan saklanması gerekmektedir<sup>19</sup>.

Dürzîler, inançlarını kendilerinden olmayanlardan gizledikleri için, Dürzî akidesi hakkında sağlıklı bir araştırma yapabilmek ancak Dürzî Risâlelerine ulaşmakla mümkün görünmektedir. Ancak Dürzî Risâlelerinin tamamına ulaşılsa bile yine de bu mezhebin inanç esaslarını ortaya koymakta birçok güçlükler bulunmaktadır. Çünkü

14 el-Antâkî, *Târîh*, 237.

15 Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lam ve'l-Esma*, Kahire 1956, II/310.

16 Neccar, *Mezhebü'd-Durûz*, 125-126; krş İzmirli, *Dürzî Mezhebi*, 34.

17 8. Risâle, *Misâku'n-Nisâ*.

18 36. Risâle, *Kitab fihî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Kesfü'l-Meknûn*.

19 8. Risâle, *Misâku'n-Nisâ*; 36. Risâle, *Kitab fihî Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtü'l-Hakk ve Kesfü'l-Meknûn*.

Dürzilik Bâtını nitelikli bir hareket olduğu için Risâlelerdeki ibareleri çözmek başlı başına bir problem teşkil etmektedir. Risâlelerde birçok iparenin gizli manalarının bulunmaktadı. Bu da risâleleri anlamada ve çözümlemede ayrı bir güçlük oluşturmaktadır. Bu sebeple buradaki bilgilerin diğer ikinci dereceden kaynaklarla desteklenmesi gerekir. Birden çok okumaya oldukça elverişli olan bu risâlelerdeki bilgiler başka kaynaklarla desteklenmediği taktirde araştırmacının ön yargılarına uygun bir hal alabileceği unutulmamalıdır.

Dürzî Risâleleri, erken dönemde yazıldığı ve Hamza b. Ali ile yakın arkadaşlarına nispet edildiği için bunların sistematik hale gelmesi daha sonraki dönemlere rastlamaktadır. Çünkü risâlelerin sıralanmasında bir düzenlilik söz konusudur. Sıralama hudud silsilesine ve ölüml tarihlerine göre şekillenmiştir. İlk risâleler Hamza b. Ali tarafından yazılmış daha sonrakiler Muhammed b. İsmâil et-Temimî ve son risâleler ise Muktenâ Bahâeddîn tarafından yazılmıştır. Ancak bu düzenlemenin ne zaman yapıldığı bilinmemektedir.

Tanıtacağımız risâlelerin bir kaç istisna hepsi Hamza b. Ali tarafından yazılmıştır. Tamamı 111 risâleden oluşan Dürzî Risâlelerden Hamza'nın yazdıklarını hariç tutarsak 5 tanesi et-Temimî, sonra gelen risâleler ise Muktena Bahaeddin tarafından yazılmıştır. Hepsini tanıtmak makalenin sınırlarını aşacağı için sadece mezhep kurucusu olarak kabul edilen Hamza b. Ali'nin gaybetine kadar yazılmış olan ilk 35 risâleyi tanıtacağız. Bu risâlelerden 2. ve 4. Risâleler ise Hâkim Biemrillâh'a izafe edilmektedir. Sıralamaya sadık kalmak için bu risâleleri de burada tanıtmayı uygun gördük. Tanıtacağımız risâlelerin altılı tasnife göre 14 tanesi I. ciltte, diğerleri ise II. ciltte bulunmaktadır.

**1. Nushatü's-Sicilli ellezî Vucide Muallegan ale'l-Meşâhid fi Gaybeti'l-Hâkim:** Zilkade 411/ Mart 1021 tarihli. Risâlede Hâkim'in kayboluşu, inananlara bir imtihan olsun diye, Tanrısal varlığın kendi isteği ile gayba çekilmesi olarak yorumlamışlardır. Dürzîlerin bir kısmının, bu risâlenin Hâkim tarafından yazıldığını kabul etmesine rağmen bu risâlenin Hâkim tarafından yazıldığına dair her hangi bir bulgu bulunmamaktadır<sup>20</sup>.

**2. es-Sicillü'l-Münhâ fihî anî'l-Hamr:** Zilkade 400/ Haziran 1010 tarihli. Hâkim Biemrillâh tarafından yazıldığı genel kabul gören bu risâlede içkinin kötülüğü ve zararlarından bahsetmektedir<sup>21</sup>.

**3. Haberü'l-Yahud ve'n-Nasarâ:** Tarihsizdir. Hâkim'in yanına gelen Yahudi ve Hıristiyan heyetinden ve orada geçen hadiselerden bahseder. Fâtımî egemenliği altında yaşayan Hıristiyanların ve Yahudilerin devlete karşı düşmanca tutumlarından dolayı, Hâkim Biemrillâh'ın onlara sert tavır takındığı belirtilmektedir<sup>22</sup>.

**4. Nüşhatü mâ Ketebehû el-Karmatî ilâ'l-Hâkim Biemrillâh:** Tarihsizdir. Karmatîlerin Hâkim'e yazdığı mektup ve Hâkim'in onlara verdiği cevapları içermektedir. Bu risâleyi Hâkim'in yazdığı kabul edilmektedir<sup>23</sup>.

20 Nüşhatü's-Sicilli ellezî Vucide Muallegan ale'l-Meşâhid fi Gaybeti'l-Hâkim, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 588/411.

21 es-Sicillü'l-Münhâ fihî anî'l-Hamr, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

22 Haberü'l-Yahud ve'n-Nasarâ, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134.

23 Nüşhatü mâ Ketebehû el-Karmatî ilâ'l-Hâkim Biemrillâh, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

**5. Misaku Veliyyi'z-Zamân:** Tarihsizdir. Bu risâlede Dürzî mezhebine girenlerin yapması gerekenler anlatılmaktadır. Risâlede, Dürzî inancının emirlerini başkalarına anlatmak veya herhangi birine muhalefet etmenin dinden çıkmaya neden olacağı belirtilir. Kuranda geçen Allah'ın sıfatları Hâkim Biemrillâh'a izafe edilir. Risâlede *Kim ki gökte Mevlânâ Hâkim'den başka bir İlah, yeryüzünde de ondan başka bir imâm olmadığını ikrar ederse o kurtuluşa eren Muvahhidlerden olur* denilmekte ve böylece Hâkim Biemrillâh tartışılmaz bir şekilde İlah yerine konulmaktadır<sup>24</sup>.

**6. el-Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyi:** Sefer 408/ Temmuz 1017 tarihli olup davetin ilk yılında Hamza tarafından yazılmıştır. İslâm'ın beş şartının ve diğer hükümlerinin eleştirildiği bir risâledir. Risâlede zâhir ve bâtının, Hâkim Biemrillâh tarafından feshedildiği, hakiki din olan Tevhîd içerisinde artık bunların yerinin olmadığını anlatılmaktadır. Böylece tüm ibadetlerin kalktığı bildirilmektedir. Dürzî akidelerinden olan "Yedi Esas" bu risâlede açıklanır. Yine bu Risâlede Dürzî mezhebinin kurucusu olan Hamza b. Ali, yazdığı risâlelerin Hâkim Biemrillâh tarafından onaylandığını belirtir<sup>25</sup>.

**7. er-Risâletü'l-Mevsûme bi Bedi't-Tevhîd li Da'veti'l-Hak:** Ramazan 408/ Şubat 1018 tarihli olup Hamza b. Ali tarafından yazılmıştır. Hamza bu risâlesinde "Her bir Nâtik kendisinden önceki şeriatı feshetmiştir. Muhammed b. Abdillâh altıncı nâtikdir ve tüm şeriatları feshetmiştir. Mevlâ'mız, Muhammed'in şeriatlarının hepsini ortadan kaldırmıştır. Batınî, zahirî anlamıyla yedi inanç esası feshedilmiştir" diyerek daha önce gönderilen dinlerin ve İslâmiyet'in nesh edildiği, hükümlerinin kaldırıldığı anlatılmaktadır<sup>26</sup>.

**8. Misâku'n-Nisâ:** Tarihsizdir. Hamza tarafından yazılan bu risâlede davetçilerin, kadımları nasıl eğitmesi gerektiği ve onlara nasıl davranılması gerektiğini anlatır. Ayrıca iffetlerini nasıl koruyacakları ve bir takım ahlâkî erdemlerden de bahsedilir. Tevhîd ilkelerine uymak için kadınlardan alınacak yeminler vardır. Risâlelerde geçen yüce hakikatlerin ve buradaki bilgilerin ehil olmayanlardan saklanması gerektiği belirtilmektedir<sup>27</sup>.

**9. Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihaye fi't-Tevhîd:** Muharrem 410/ Mayıs 1019 tarihlidir. Hamza'nın risâlelerindedir. Tanrı'nın insan formatındaki tezahüründen bahsedilmekte ve onun ilahî mahiyetinin asla anlaşılamayacağı anlatılır. Risâlede, *sakın kimse onun Aziz'in oğlu veya Ali'nin babası olduğunu söylemesin*, diyerek bu lafzı kullanmanın şirk olduğu vurgulanır. Risâlede yüz altmış dört kişiden oluşan davetçi grubunun meydana getirildiği ve *Hudûdu's-Sıdk* adı verildiği belirtilmektedir. Ayrıca kafirlerin durumundan, Kıyamet gününden ve Muvahhidlerin akîbetinden bahsedilmektedir<sup>28</sup>.

24 *Misaku Veliyyi'z-Zamân*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 570/2, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 585/134, 587/154, 588/411.

25 *Kitâbü'l-Ma'rûf bi'n-Nakdi'l-Hafiyi*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

26 *Risâletü'l-Mevsûme bi Bedi't-Tevhîd li Da'veti'l-Hak*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

27 *Misâku'n-Nisâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 570/2, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 580/29, 585/134, 587/154, 588/411.

28 *Risâletü'l-Belâğ ve'n-Nihaye fi't-Tevhîd*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

**10. Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasiha:** Rebiülâhîr 410/ Ağustos 1019 tarihlidir. Hamza'nın kitaplarından olup Dürziler arasındaki ihtilafı anlatmaktadır. Ayrıca ilk yaratılanın Küllî Akl olduğundan bahsedilir. Risâlede Hamza'nın adamlarıyla birlikte Kadî'l-Kudât olan Ahmed b. Ebi'l-Avvam'ın bulunduğu camiye gidip, kadıya *Rahmân ve Rahîm olan Hâkim'in adıyla* diye başlayan bir yazı uzattığını ve kadı ile birlikte orada bulunanların buna karşı gelerek Hamza'nın adamlarının bir kısmının öldürüldüğünü bu risâleden öğrenmekteyiz. Dürziliğe ismini veren Neştekin ed-Derezi'nin konumundan ve davetten çıkarıldığından da bahsedilir. Artıca beş hudûddan başka dereceleri düşük olan el-Cedd, el-Feth, el-Hayal adlı üç hudûdun konuları bu risâlede açıklanmaktadır. Yine Kurandan delil getirilerek (Maide 67) peygamberin görevini ihmal ettiği ve risâleti tebliğ görevini ifa etmediğini iddia edilmektedir<sup>29</sup>.

**11. Kitâbun fihî Hakâik:** Tarihsizdir. Hamza tarafından yazılmıştır. İnsanların Tevhîd'den uzaklaşmaları üzerine, Allah'ın, yanlış peygamberler ve şeriatler göndermekle insanoğlunu cezalandırdığı anlatılır. Daha önceki tüm dinî hükümlerin batıl ve geçersiz olduğu belirtilir. Hâkim'in sıra dışı davranışlarının hikmeti ve günlük işlerinin yorumu da yapılmaktadır<sup>30</sup>.

**12. es-Siretü'l-Mustakîme:** Cemâziyülevvel 410/ Eylül 1019 tarihlidir. Hamza'nın yazdığı risâlelerden olup Hâkim'in hayatını anlatılır. Risâlede, Hâkim Biemrillâh'ın çölde sıcakta toz bulutları içinde dolaşıp bundan etkilenmemesi, birçok insanı katletmesine rağmen insanlar arasında korkusuzca silahsız olarak dolaşması gibi davranışlar örnek verilerek *bu kişinin beşer olması mümkün değildir ve hiç bir şey ondan büyük değildir* denilerek onun eşi, benzeri ve ortağı olmayan, ulûhiyeti vacip olan İlah olduğunu belirtilir. Tanrı olarak Hâkim'in ve Küllî Akl olarak Hamza'nın değişik devirlerdeki tezahürlerinden bahsedilir. Ayrıca diğer din ve şeriatlerin hepsinin hükmünün kalktığı belirtilir. Bu Risâlede Âdem kıssası çok farklı bir şekilde ele alınarak uzunca anlatılır<sup>31</sup>.

**13. el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik:** Ramazan 410/ Ocak 1020 tarihlidir. Hamza'nın risâlelerinden olup dinin sınırları ve mertebeleri anlatılır. Ayrıca Âdem'den önceki yıllardan bahsedilerek hududların ve kainatın yaratılması anlatılır. Risâlede belirtildiğine göre yüce ilah kendi nurundan Akl'ı yaratmıştır. Akl'dan Nefs, Nefs'ten Sâbık, Sâbık'tan Tali çıkmış ve en son olarak ta evrende bulunanlar yaratılmıştır. Risâlede Allah'ın mahiyeti genişçe anlatılmıştır. Risâlelerdeki bilgilere göre ilahın tecellî edebileceği en kutsal mekan, imâmların bedenidir. Bu sebeple de Tanrı, Fatmi halifesi ve imam olan Hâkim Biemrillâh'ın bedeninde tecellî etmiştir. Ancak buna rağmen o, duyularla, kıyasla ve görüşle ne idrak olunur ne de tanınır. Onun ne belli bir mekanı ve ne de belli bir zamanı vardır. O, her yerde ve her zamanda vardır. Risâlede belirtildiğine göre hiç bir ruhsal varlık, fiziksel bir vasıta olmaksızın var olmaz. Bu sebeple hududlar da belli devirlerde insanlara tecelli etmiştir<sup>32</sup>.

**14. er-Risâletü'l-Mevsûme bi Sebebi'l-Esbâb:** Tarihsizdir. Hamza'nın risâlelerinden olup "İlletü'l-İlel" in yorumunu yapar. Hamza, kendinin sebeplerin se-

29 *Risâletü'l-Gâye ve'n-Nasiha*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

30 *Kitâbun fihî Hakâik*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

31 *es-Siretü'l-Mustakîme*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

32 *el-Mevsûme bi Keşfi'l-Hakâik*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 570/2, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 585/134, 587/154, 588/411.

bebi olduğunu ispatlamaya çalışır. Madde ve elementlerin yaratılması anlatılır. Ona göre her şeyin heyulası veya beş elementin heyulası akıldır. Hamza bu risâlesinde kendisi için *O, el-irâdedir ki, bu sebeplerin sebebidir. O, Küllî Akl'dır, Kalem'dir, Kaf'tır. O başlangıç ve son Elif'tir, her şeyden münezzeh ve yücedir* demekte ve bu sıfatların kendisine bizzat yüce Mevlâ Hâkim tarafından verildiğini iddia etmektedir. Hamza b. Ali bu risâlesinde, *Biz, Tanrı'nın nasûti yönünün bir kısmını biletam olarak kaurayamayız. Onun lâhûtiliğine gelince, o ne hayal ile düşünme ne zahiri ne de batını bilgi ile bilinebilir* diyerek Tanrının, sonsuz, sınırsız ve insan anlayışının ötesinde olduğunu belirtmiştir. Semalar, arz, soğukluk, sıcaklık, kuruluk, rutubet ve dört unsur hava, su, toprak ve ateş ile beşinci unsur olan maddenin Talî'den çıkması da bu risâlede genişçe anlatılır<sup>33</sup>.

**15. er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsiki'n-Nusayri:** Tarihsizdir. Hamza'nın risâlelerindedir. Hamza bu risâlesinde Nusayriliğin sapık bir inanç olduğunu anlatarak Tevhîd inancının faziletlerinden bahseder. Hamza Nusayriliği kendine rakip gördüğü için şiddetle saldırarak onları ahlaksızlıkla suçlamıştır. Ayrıca tenasühü ret ederek ona benzeyen takammüs görüşünü ortaya atmıştır. Buna göre, ruhun sadece insanî bir bedene sahip olduğu kabul edilir. Yani ruhun insandan başka varlıkların bedenine girmesi kesinlikle kabul edilmez<sup>34</sup>.

**16. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm:** Rebîülâhîr 408/ Eylül 1017 tarihlidir. Hamza'nın risâlelerinden olup Dürziler arasında vukû bulan ihtilâflardan bahseder. Neştekin ed-Derezî'nin imametini iddia ettiği için davadan çıktığı ve münafık olduğu anlatılır. Neştekin'e yardım eden Berzâ'den de bahsedilmektedir. Bu risâleden Neştekin ed-Derezî'nin Hâkim tarafından öldürüldüğü ve taraftarlarının hapsedildiği neticesi çıkarılmaktadır. Dönemin Dâi'd-Duât ve Kâdi'l-Kudâtlarının Dürzî öğretilerine karşı çıktığını da bu risâlede belirtilmektedir. Risâlede Müslümanlar tenzilin, Şiiler ise te'vîlin temsilcileri olarak kabul edilmekte ve bunların hükümleri iğrenç-tiksindirici olarak nitelendirilmektedir. Kendi mezhebinden olanları ise muvahhid olarak isimlendirilmiştir<sup>35</sup>.

**17. Risâletü't-Tenzih ilâ Cemâati'l-Muvahhidin:** Cemâziyelâhîr 410/ Ekim 1019 tarihlidir. Hamza'nın risâlelerinden olup beş hudud ve onların mertebeleri ile zıddlarından bahsedilir. Hamza bu risâlesinde, algılanabilen fiziksel hudûd ile algılanamayan ruhsal hudûdları karşılaştırmak yanlıştır diyerek iki tip hudûddan bahseder. Bunlardan ruhsal hudûd, iyiliği temsil etmekte olup Sâbık, Tâlî, Cedd, Feth ve Hayal'dir. Fiziksel hudûdlar ise yanlış hudûdlar olup bunlar peygamber zamanında bizzat Muhammed'in kendisi, Ali, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dır. Hâkim döneminde ise Abdurrahim b. İlyas, Abbas b. Şuayb, Hatkin, Ca'fer ed-Darîr ve Ahmed b. Ebi'l-Avvam'dır. Risâlede iyiliğin gücü insanı Bir'le birlikte olmaya cezp ederken, kötülüğün gücü insanı kendi benine cezp ederek kaos ve ayrılıklara götürmeye çalış-

33 *er-Risâletü'l-Mevsûme bi Sebebi'l-Esbâb*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 568/1, 585/134, 588/411.

34 *er-Risâletü'l-Dâmiga fi'r-Redd alâ Fâsiki'n-Nusayri*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 571/2, 573/19, 575/27, 581/127, 587/154.

35 *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 571/2, 574/27, 575/27, 575/27, 577/29, 581/127, 587/154.

tiği anlatılmaktadır. Hududların dereceleri ve görevleri de bu risalede anlatılmaktadır<sup>36</sup>.

**18. el-Mevsûmetü bi Risâleti'n-Nisâi'l-Kebîra:** Tarihsizdir ve yazarının<sup>37</sup> kim olduğu bilinmemektedir. İslâm'ın şartlarının ve Hâkim'in hareketlerinin yorumunu ihtiva etmektedir. Hâkim, halkın kendi önünde yeri öpmesini ve secde etmesini yasaklaması *O sizin yeri öpmenizi yasaklamıştır. Çünkü yer esastır. Onu öpmek onun ilmini almaktır*, izahı ile açıklanmıştır. Risâlenin sonunda bunun Hâkim'e sunulduğu ifade edilmiştir. Risalede Tanrının lahûti ve nâsufi özelliklerinden bahsedilerek bunları anlamanın ve izah etmenin bizim kapasitemizin ötesinde olduğu vurgulanmaktadır. Risâlede Zidd'in devreye girmesiyle insanoğlu Bir'le ilişkiye girmeyi başaramadığı ve böylece ibadetlere dayalı olan dinî bir sisteme geçildiği yeni dönemle birlikte eski inançların artık nesh edildiği anlatılmaktadır<sup>38</sup>.

**19. Risâletü's-Subhatî'l-Kâine:** Şaban 410/ Aralık 1019 tarihlidir. Neştekin ed-Derezi'nin kendi imâmetini açıkladığı için münafık olduğu ilan edilir. Bu risaleden Ali b. Ahmed el-Habbal ve İsmâîlî dâilerden Berzaî'nin, Neştekin ed-Derezi'nin imâmetini kabul ettiğini ama Hamza'ya karşı geldikleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple bazı dâilerin Hâkim'in davetinden nasıl kaçtıkları, gizlendikleri sorgulanmakta ve kınanmaktadır. 28 Zilhicce 409/8 Mayıs 1019 tarihinde kalabalık bir grubun Neştekin ed-Derezi'ye saldırmışından ve bu saldırıda Neştekin ed-Derezi'nin kırk adamının öldürülmesinden, ancak kendisinin kaçmayı başarmasından bahsedilir. Ertesi gün Neştekin ed-Derezi'ye saldıranlar 409/1019 yılının son gününde Neştekin ed-Derezi'nin ayak oyunlarıyla Hamza'ya saldırdıkları anlatılır. Risâlede belirtildiğine göre olaylara sebebiyet verdiği için Neştekin ed-Derezi Hâkim tarafından öldürülmüş ve taraftarları da hapsedilmiştir. Hamza ise ilahî mesaj davetini bir yıl aradan sonra yeniden başlatmıştır<sup>39</sup>.

**20. Nushatü Sicillî'l-Müctebâ:** Tarihsizdir. Hamza'nın risâlelerinden olup Temimî'nin davetin başına atanmasını ve davetteki mertebesini anlatır. Risâlede belirtildiğine göre, et-Temimî, Hamza ile diğer dâiler arasındaki baş elçi görevini de yapmaktaydı. Hamza, kendini el-Akl olarak sıfatlandırırken, Ebû İbrâhim İsmâîl et-Temimî'nin de en-Nefs olduğunu söylemektedir. Et-Temimî'nin *el-Huccetü's-Saifiyyeti'r-Radiyye, İdrisü'z-Zemân, Ahnuhü'l-Evan, Hermesü'l-Heramîs, eş-Şeyhü'l-Mücteba, Zü Messa* gibi isim veya sıfatlar aldığı anlatılmaktadır<sup>40</sup>.

**21. Taklîdü'r-Rizâ Sefîrü'l-Kudre:** Şevval 410/ Şubat 1020 tarihlidir. Hamza'nın risâlelerinden olup Muhammed b. Vehb'in davete atanması ve mezhep içindeki konumu anlatılır. Risâlede Muhammed b. Vehb, el-Kelime olarak nitelendi-

36 *Risâletü'l-Tenzih ilâ Cemâati'l-Muvahhidîn*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 571/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 581/127, 587/154.

37 M. Kamil Hüseyin bu Risâlenin et-Temimî'ye ait olduğunu söylemektedir. Bkz. Muhammed Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Durûz -Târîhuha ve Akaiduha-*, Kahire 1962, 95.

38 *el-Mevsûmetü bi Risâleti'n-Nisâi'l-Kebîra*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

39 *Risâletü's-Subhatî'l-Kâine*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

40 *Nushatü Sicillî'l-Müctebâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

rilerek *Fahru'l-Muvahhidin*, *Beşîrü'l-Mü'minin*, *İmadü'l-Müstecibin*, *eş-Şeyhu'r-Râzi* gibi sıfatlar veya isimler ona izafe edilir<sup>41</sup>.

**22. Nushatü Taklîdî'l-Muktenâ:** Şaban 411/Aralık 1020 tarihlidir. Hamza'nın risâlelerinden olup Muktenâ Bahâeddîn'in davetteki yeri ve mertebesi anlatılır. Muktenâ Bahâeddîn'in *el-Cenahü'l-Eyser*, *Bahauddîn*, *Lisanü'l-Mü'minin*, *Senedü'l-Muvahhidin*, *en-Nasih Likâffeti'l-Halk Ecmaîn*, *ed-Dayf* ve *eş-Şeyhü'l-Muktenâ* gibi isim ve sıfatlar aldığı ve beşinci had olduğu belirtilir<sup>42</sup>.

**23. Mukatebetün ilâ Ehli'l-Küdyeti'l-Beydâ:** Tarihsizdir. Hamza'nın risâlelerinden olup Küdyeti'l-Beyda halkına gönderilmiş bir risâledir. Risâle, *Ey Kudye şehri halkı! Mevlâ'nın selâmı üzerinize olsun* şeklinde başlamaktadır. Bundan yola çıkarak Dürziliğin ilk yayıldığı bölgelerden biri olduğu söylenebilir. Bu risâle orada meskun olan birinin sorusu üzerine yazılmıştır. Risâlede bölge halkına iltifatlarda bulunulduğu görülmektedir<sup>43</sup>.

**24. Risâletü'l-Ensanâ:** Cemaziyelâhir 411/Ekim 1020 tarihlidir. Bu risâlede sabrın önemi ve fazileti anlatılmakta olup *Ey Ensana Muvahhidleri! Mevlâ sizin sayınızı çoğaltsın ve amellerinizi kabul etsin* denilerek Ensanâ halkı Mevlâ Hâkim'in hükmüne teslim olmaya çağrılmaktadır<sup>44</sup>.

**25. Şartü'l-İmâm Sahibi'l-Keşf:** Tarihsizdir. Yazarı bilinmeyen bu risâlede evlilik ve boşanma durumunda uyulması gereken hususlardan bahsedilmektedir. Kadınlarla erkeklerin eşit haklara sahip oldukları anlatılmaktadır<sup>45</sup>.

**26. er-Risâletü elletî Ursilet ilâ Veliyyi'l-Ahd, Ahdî'l-Müslimîn Abdurrahim b. İlyas:** Tarihsizdir. Hamza'nın yazmış olduğu risâlelerindedir. Hâkim'in veliaht olarak seçtiği Ubeydullah el-Mehdi'nin torunu olan Abdurrahim b. İlyas b. Ahmed'e gönderilen bu risâlede, Abdurrahim b. İlyas Hâkim'in ulûhiyyetini kabul etmeye davet edilmektedir<sup>46</sup>.

**27. Risâletü Humâr b. Ceys es-Süleymânî el-Akkâvî:** Tarihsizdir. Hamza'nın risâlelerindedir. Humâr b. Ceys, Hamza'nın davetine çağrılmakta ve yanlış inanışlardan dönmesi için uyarılmaktadır<sup>47</sup>.

**28. er-Risâletü'l-Münfezetü ile'l-Kadî:** Rebûlevvel 410/Temmuz 1019 tarihlidir. Hamza'nın Kadî'l-Kudât Ahmed b. el-Avvam'a gönderdiği mektubu ihtiva etmektedir. Bu risâlede Hâkim'in ulûhiyyetini kabul etmediği için Ahmed b. Avvam'ın, Muvahhidlerin davalarına bakmaması gerektiği belirtilmektedir. Bu risâleden

41 *Taklîdü'r-Rızâ Sefîru'l-Kudre*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

42 *Nushatü Taklîdî'l-Muktenâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

43 *Mukatebetün ilâ Ehli'l-Küdyeti'l-Beydâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

44 *Risâletü'l-Ensanâ*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

45 *Şartü'l-İmâm Sahibi'l-Keşf*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

46 *er-Risâletü elletî Ursilet ilâ Veliyyi'l-Ahd, Ahdî'l-Müslimîn Abdurrahim b. İlyas*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127.

47 *Risâletü Humâr b. Ceys es-Süleymânî el-Akkâvî*, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.



Hamza'nın kadınlara özel bir önem verdiğini, onlara dinî ve kanunî olarak tam bir eşitlik sunduğu, evlenme ve boşanmada çiftlerin eşit haklara sahip olduğu, mal taksiminin eşit bir şekilde yapılması gerektiği gibi hususları bu risaleden öğrenmekteyiz<sup>48</sup>.

**29. el-Münâcât, Münâcâtü Veliyyi'l-Hakk:** Tarihsizdir. Hamza'nın Hâkim'e yazdığı Münâcâtlardır. Risâlede, insan Tanrı'nın bilgisini, kendi sınırları içinde ve kendi kabiliyetine göre anlayabileceği anlatılır. İnsan kendini ne kadar saf-laştırırsa ve ruhunu ne kadar hakikî bilgiye hazırlarsa, Tanrı'nın olgusal yönü o kadar netleşecek ve ilahî nuru da o kadar kabule hazır hale geleceği anlatılır. Risâlede, *nasıl ki bir kimse aynaya baktığında kendini görürse, herhangi bir kimse de ulaşabildiği saflık derecesine göre Tanrı'yı algılayabileceği* belirtilmektedir<sup>49</sup>.

**30. ed-Duâü'l-Müstecâb:** Tarihsizdir. Bu risâlede de Hâkim'e yazılan bir takım Münâcâtlar bulunmaktadır. Ayrıca risâlede Küllî Ak'l'dan neşet eden Nefsin, tüm yaratılmış varlıkların ortaya çıkışına sebep olduğu anlatılmaktadır<sup>50</sup>.

**31. et-Takdisü Duâü's-Sâdikîn:** Tarihsizdir. Muvahhidlerin kurtuluşu için yapılacak duayı içermektedir<sup>51</sup>.

**32. Zikrû Ma'rifeti'l-İmâm ve Esmâi'l-Hudûdi'l-Ulviyye ve Ruhâniyye ve Cismâniyye:** Tarihsizdir. Cismanî ve ruhanî hududların isimleri ve sıfatlarını ihtiva eder. Yazarı bilinmeyen bu risâlede Dürzî mezhebindeki hudud sistemi tafsilatlı olarak ele alınmıştır<sup>52</sup>.

**33. Risâletü't-Tahzîr ve't-Tenbîh:** Tarihsizdir. Hamza'nın yazdığı risâlelerdendir. Muvahhidlerin görevlerinden ve alacakları mükafâtlardan bahsetmekte ve birbirlerini korumaları emredilmektedir. Ayrıca asilerin uğrayacağı azap anlatılır. Dürzî Risâlelerinde yazılanların başkalarına açıklanmasının en büyük günahlardan olduğu anlatılır<sup>53</sup>.

**34. er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-l'zâr ve'l-İnzâr:** Tarihsizdir. Hamza'nın risâlelerindedir. Bu risâlede Tevhîd inancını benimsemenin gereği anlatılır. Risâlede daha önce gelmiş olan şeriatların tamamının bâtil olduğu anlatılır. Hamza b. Ali bu risâlesinde Sûr'a üfleyen benim, ba's, haşr ve neşr sahibi benim diyerek Kıyamet ve Ceza gününün kendisinin olduğunu bildirir. Yine bu risâlesinde kendisinin imâm olduğunu, bir müddet gaybet edeceğini ve sonra geri döneceğini bildirerek ortadan kaybolmuştur<sup>54</sup>.

48 er-Risâletü'l-Münfezetü ile'l-Kadî, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

49 el-Münâcât, Münâcâtü Veliyyi'l-Hakk, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.

50 ed-Duâü'l-Müstecâb, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.

51 et-Takdisü Duâü's-Sâdikîn, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.

52 Zikrû Ma'rifeti'l-İmâm ve Esmâi'l-Hudûdi'l-Ulviyye ve Ruhâniyye ve Cismâniyye, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.

53 Risâletü't-Tahzîr ve't-Tenbîh, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.

54 er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-l'zâr ve'l-İnzâr, Ürdün Üniversitesi, Mikrofilm Nu: 569/1, 570/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 578/29, 581/127, 587/154.

**35. Risâletü'l-Gaybe:** Tarihsizdir. Hâkim'in gaybetinden sonra yazılmıştır. Risâlede o, birdir ancak onun birliği sayısal anlamda değildir denilerek tanrının mahiyeti anlatılmakta ve ulûhiyyetin Hâkim'den başka bir şahsa geçmeyeceği de belirtilmektedir. Hâkim'in gaybetinden sonra Hamza taraftarlarına daha güvenli bir bölge olduğu için Bilâdu's-Şam'a gitmeleri gerektiği bu risâlede anlatılır<sup>55</sup>.

### SONUÇ

Dürziliğin teşekkül süreci içerisinde yazılan bu risâlelerin konuları, o dönemde meydana gelen olaylar ve ortaya çıkan dinî tartışmalar neticesinde şekillenmiştir. Mezhebin temel görüşlerini açıklayan çok değerli malumatların yanı sıra, Dürzî hareketinden ayrılanlara veya muhalif olanlara karşı yazılmış reddiyeler ve dâîlerin görevlendirme mersûmları da bu risâlelerin içinde yer almaktadır.

Bu risâleler, Temimî ve Muktenâ Bahâeddîn'in yazdıkları ile birlikte, Dürzî inancının yegane kaynağı olma niteliği taşımaktadır. İnanç esasları ve dinî hükümler burada geçen bilgiler çerçevesinde şekillenmiştir. Dürzî mezhebinin temelini oluşturan Hâkim Biemrillâh'a ulûhiyyet izafe edilmesi, ulvî varlıklar olan hududların silsilesi ve mahiyeti, yaratılışın hududlar vasıtasıyla gerçekleştirilmesi, takammüs nazariyesi, zâhir ve batın bütün dinî hükümlerin feshedilerek kaldırılması ve yerine yedi esasın konması, yüce hakikatlerin layık olmayanlardan saklanması gibi inançların tamamı Hamza b. Ali'nin risâlelerinden çıkarılmıştır. Ayrıca Hamza, Tanrı'nın birliğine verdiği öneme dikkat çekmek için hareketine katılanları *Muvahhidûn* veya *Ehlü't-Tevhîd* olarak adlandırmıştır.

## Hıristiyanların İslamiyet'e Karşı Olan Şükür ve Mahmedetleri

**Mihran BOYACIYAN**

Bu çalışmada, ikinci meşrutiyetin ilanının getirmiş olduğu heyecan ve ümitle yazılmış bir eserde Sina Yarınması'nda yaşayan Hıristiyanlara Hz. Muhammed'in göstermiş olduğu müsamahayı ele alan bölümünün sadeleştirmesini yapacağız. Bu eser<sup>1</sup> bizim açımızdan iki önemli noktaya değinmesi vesilesiyle önem arz etmektedir. Her şeyden önce Osmanlı Devleti'nin son döneminde, azınlıklar meselesinin ve Ermeni olaylarının yoğun olduğu bir kargaşa ortamında gayr-i müslim bir entellektüelin müslümanlara olan saygısını, İslâm Tarihini yorumlayışını ve devletin ayakta kalması için söylemiş olduğu samimi duyguları görüyoruz. Her ne kadar Osmanlılık fikrini savunan ülkesine bağlı vatandaşlar ve bürokratlar o dönemde mevcut idi ise de, Mihran Boyacıyan gibi fikirlerini bu derece ateşli savunan çok olmasa gerek. Diğer dikkate değer bir husus ise, bu dönemde çok sık ileri sürülen bir fikir olan meşrutî rejimin İslâm'ın özünde olduğu ve bunun en güzel örneklerinin de Hz. Muhammed'in uygulamalarında görüldüğüün belirtilmesidir. Söz konusu antlaşma metni ve benzeri metinler çeşitli azınlıklar tarafından Osmanlı Devleti'nin son yıllarında, gazete ve dergilerde sık sık işlenmiştir. Bunun nedeni ve antlaşmaların içeriği üzerinde ileride ayrıca duracağız.

1861 yılında Diyarbakır'da doğan Mihran Boyacıyan, 1884'de Mülkiye'den mezun olduktan sonra, ülkenin çeşitli ilçelerinde kaymakamlık yapmıştır. Yazarın başlıca eserleri şunlardır. Ef'âli Semâianın Tasrihi, Romeo ile Julyet (Tercüme), Verona'nın İki Asilzâdesi (Tercüme), Sehiv Komedyası, Othello (Tercüme). Sadece ilk bölümünü sadeleştirdiğimiz eserin diğer konu başlıkları da şunlardır: Ahidname-i Mübareke-i Peygamberi, Hey'et-i Muhtereme-i Meb'usan'a (Sada-yı Vatan), Ruh-u Devlet Adalettir, Bütçe ve Teferuatı, Umumi Masraflar, Tevs'i Mezuniyet.<sup>2</sup>

Müellifimiz söz konusu antlaşmanın muhtevası ve ona imza atan sahabe ve ileri gelenlerin isimlerini verdikten sonra, "Hıristiyanların İslâmiyet'e Karşı Olan Şükür ve Mahmedetleri" başlıklı şu yazıyı yazmıştır.

\* \* \*

Tur-ı Bâbil gibi temelinden sarsılan ve yıkılıp yerle bir olan istibdad binası yerine gelen hürriyet, müsavat ve uhuvvetin tabii neticesi olarak, geçen Perşembe günü ulema, fuzelâ, reisler ve Hıristiyan ileri gelenlerinin birer urbada yan yana aynı his, aynı fikir, aynı kardeşlik ve vatan sevgisiyle cemaaatleri başlarına geçerek en süslü urbaları takiben Bab-ı Âli avlusunda ve huzur-u sedaretpenahide söyledikleri belîğ nutuklarla bütün Osmanlı halkını kardeşçe birleşmeye ve vatanın saadeti için çalışmaya ve gayrete, birbirleri uğruna kanlarının son damlasını bile dökmeye yemin etmeye davet etmelerini ve yüzbine yakın ahalinin yürekli askerle tekvüüd olarak davetlerini büyük bir heyecan ve alkışlarla kabul etmelerini görünce, sevinç gözyaşları dökerek; Ya Rab bu ne nimet! bu ne bahtiyarlık! varol ey millet-i necîbe-i İslâmiye! Daim ol ey Hey'et-i Muhtereme-i Osmaniye! Artık halinden emin, istikbalinden mutmain ol diyerek bir mutluluk nidası çektim. İşte vakt-i saadete bir örnek teşkil eden ve ruhu okşayan bu manzaranın tesiri altında kalarak zaman ve mekana son derece uygun olarak nezdimde gizli bulunan ve sureti övünçle saklanan "Mübarek ve Ulu Ahidname-i Celil-i Peygamberi" yi Osmanlı ümmetinin dikkatine arz etmekten maksadım şuydu: Öncelikle meşru-

\* **Yayına hazırlayan: Arş. Gör. Mehmet ÇOG**, Ankara Ü. Sosyal Bilimler E.

1 Mihran Boyacıyan; **Ahidnâme-i Mübareke**, Arşak Garoyan Matbaası, İstanbul 1326, s.6-9.

2 Çankaya, Ali; **Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler**, c:2, s. 141, Ankara 1968

tiyetin Peygamber-i Zîşân tarafından nasıl yürürlüğe konup uygulandığı, Ehl-i İslâm'a ne suretle tavsiye ettiğini anlatmaktı. İkinci olarak, o Nebi-i Azîmü's-Şân'ın Hıristiyan toplumuna bahsettikleri iyilik ve lütufların ne kadar ulvi, ne kadar mukaddes, ne kadar saygı değer olduğunu bütün Hıristiyan vatandaşlarımıza, bütün Avrupa milletlerine ibrâz etmektir.

Asr-ı Saadet'te bazı bedevilerin kötü muamelelerinden dolayı Tur-i Sina rahipleri Cenab-ı Nebi Zîşân'a müracat ve şikayette bulunmuşlardır. Peygamber, Allah'ın elçisi olmasından dolayı her türlü irade ve güce sahip iken, kendiliğinden bir karar almayı, meselenin enine boyuna görüşülüp müzakere edilmesini isteyip bir meclis toplanmasını istemiştir. İşte sahabe'nin imzasının da alınarak meşrutî sistemin nasıl uygulandığını gördükten sonra, Peygamberin aziz ruhunu da anarak sözü Hıristiyan vatandaşlarımıza yönlendirmek istiyoruz:

**Ey Rum, Ermeni, Bulgar, Sırp, Katolik, Protestan ve sair Hıristiyan vatandaşları! Vesika halindeki bu mübarek Ahidnâme'nin, ne suretle Yavuz Sultan Selim hazretlerine takdim olunduğu ve kendilerinin onu saygıyla kabul edip tercüme ettirip tasdik ederek mülûmanlara yeni bir vasiyet olarak icra ettiğini saygı ve şükranla mütalaa ediniz.**

Eğer Hıristiyan doğmamızla, Hıristiyan büyümemizle ve Hıristiyanlığı bugün hala muhafaza etmemizle iftihar ediyorsak, bin üçyüz yirmi seneden beri Hıristiyanlığın himaye ve ayakta kalmasına yegâne sebep olan işte bu Peygamberin sözleşmesinin hükümlerine karşı şükür ve minnettarlık secdesine kapanmak bağıllık değil midir ?

Eğer Peygamber-i Azîmü's-Şân Hazretleri Ashâb-ı Kiram-ı meşveret meclisine davet etmeyip fikirleri aydınlatmasaydı, eğer ehl-i zimmet olduğumuza dair ashâbın da görüşlerini alarak böyle bir mübarek ahidnameyi lutfetmeselerdi, eğer Kur'an-ı Azîmü's-Şân da Hıristiyanların ehl-i kitap olup, onların canı, malı, ırzını muhafazasını kesin bir surette emir ve ferman buyurmasaydı, eğer mübarek ahitnamede görüş ve imzası bulunan Hz. Ömer Kudüs'ü fethinde Hıristiyanlara karşı bir iyi niyet nişanesi olarak Kame (Kıyame) kilisesinde kardeşlik niyetiyle Cuma namazını kılmıyaydı, Deyrem ih-san buyrulmasaydı, o zeki, o cesaretle, o ilim ve hünerle Avrupa, Asya, Afrika kıtalarını kısa bir sürede eline geçiren Emevi ve Abbasi devletleriyle, İran ve Selçuklu melikleri, bunun yansıra dünyayı zangır zangır titreten Osmanlı Devleti'nin altı yüz senelik saltanatı süresinde üç kıt'a da Türk, Arap ve Acemden başka Hıristiyan kavimlerden bir eser kalacak mıydı? Avrupa'da ve Hıristiyan aleminde İsevi dinini titreten Engizisyonlar, Sen Bartelmi vakaları gibi elim hadiseler birbirini izlediği kargaşada İslâmiyet'e sığınan Hıristiyan milletlerin ibadetlerini rahatça yapmalarında, dil ve adetlerini korumalarında iftihar ediyorsa, bunların mübarek ahidnâme sayesinde olduğu güneşin ışıkları kadar apaçık ortadadır.

**İçinde bulunduğumuz yirminci asır medeniyet devrinde Almanya, Rusya, gibi Hıristiyan devletlerin kendi tebaralı ve değişik unsurlara yaptıkları insanlığa aykırı uygulamalar dikkate alındığında, Muhammed (a.s) tarafından bahşedilen ve sonraki sultanlar tarafından korunan lütuflara ne kadar saygı ve şükranla bulunsak, ne kadar bağıllığımızı bildirsek az olacağı aşîkardır.**

Binaenaleyh 1326 senesinden beri yani asr-ı saâdetten başlayarak himaye ve muhafaza edilen ve bu hürriyet gününe kadar süregelen, Hıristiyan din ve mezhepleri, bugün Osmanlı Devleti'nde meskûn cümle Hıristiyan milletlerin İslâmiyet'in lütuf ve meziyet ve ulviyetini takdir ve takdis etmeleri, İslâm vatandaşlarımıza samimi bir kalple kardeşlik elimizi uzatıp fikrimizi ve kalbimizi, genel menfaatlerimizi bir noktada birleştirerek tek bir vücut oluşturarak bu baskı altında dost ve düşman herkese gerçek birliği her hâlükârda göstererek ve İslâm tarihinde istisna teşkil eden istibdat devrine nefretle bakanak Osmanlı milletinin şân ve şerefini yükselterek İslâmiyet'e karşı şükranlarımızı, minnettarlığımızı kesin bir şekilde beyan etmek insani bir vecibe olacağını tekrar izah etmek gereksizdir.

## KİTAP /TEZ TANITIMI

**Mutezileye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsn ve Kubh) Problemi,**  
Hulusi ARSLAN\*, (Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal  
Bilimler Enstitüsü) Kayseri, 2000

Çeşitli nedenlerden dolayı varlığını sürdürememiş olmasına rağmen, etkileri değişik şekillerde günümüze kadar devam etmiş olan Mutezile hakkındaki bilgilerimiz son zamanlara kadar, başta makâlât ve fırak türü eserler olmak üzere. kendi kaynakları dışındaki diğer kaynaklardan aktarılmaktaydı. Ancak, son zamanlarda Mutezile'ye karşı artan ilgi daha objektif ve kendi orijinal kaynaklarına dayalı çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu tez de, ağırlıklı olarak Mutezili kaynaklara dayanarak yapılmış az sayıdaki araştırmalardan biridir. Ayrıca, Kelam ilminin en önemli meselelerinden birini oluşturan iyilik ve kötülük sorununa ilişkin Mutezile'nin görüşlerini doğru anlama ve değerlendirme açısından önemli görünmektedir.

Çalışmalarını daha çok Mutezile üzerinde yoğunlaştıran yazarın bu tezi, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, problemin kapsamı, tarihi arkaplanı ve kavramsal çerçeve ele alınmaktadır. İyilik ve kötülük sorunu, birinci bölümde, ahlakî bir değer problemi olarak, ikinci bölümde ilahî fiiller, üçüncü bölümde ise insan fiilleri açısından incelenmektedir. Mutezile açısından İyilik ve Kötülük Probleminin ele alındığı araştırmada, önce konu hakkında Mutezilenin görüşleri, kendi mantık ve metotları içerisinde incelenmiş, sonra Ehl-i Sünnetin görüşleriyle mukayese edilmiş ve nihayet tümü üzerinde bir değerlendirme yapılmıştır.

Giriş bölümünde, problemin kapsamını izah edilirken, konunun oldukça karmaşık ve diğer pek çok konuyla alakalı olduğuna, yine bir çok kavramı içerisine aldığına vurgu yapılmaktadır. Hayır ve şer veya hüsn ve kubh gibi kavram çiftlerinin, konuyu daha sistematik bir şekilde inceleyebilmek için tercih edilmediği, parantez içerisinde verilen hüsn ve kubh kavramlarının ise yalnızca Mutezilenin temel kavramlarına dikkat çekmek amacına matuf olduğu ifade edilmektedir. Problemin tarihi seyri izah edilirken, iyilik ve kötülük sorunuyla alakalı hususların, gerek İslam'dan önceki dönemde, gerekse İslam'ın gelmesiyle birlikte değişik bağlamlarda mevcut olduğu, ancak meselenin problem haline dönüşmesinin, Cemel ve Sıffın hadiseleriyle meydana gelen siyasî riz ve bu süreçle birlikte ortaya çıkan büyük günah meselesiyle başladığı söylenmektedir. Ernevîlerin, ilahî kaderi bahane olarak göstermelerine karşılık, ilk

\* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı

Kaderîlerin ve devamında Mutezile'nin bu teze karşı koydukları, ancak birincilerin karşı koyuşlarının daha siyasî içerikli olmasına karşılık ikincilerin aynı zamanda nazarı bir temele dayandığı üzerinde durulmaktadır. Zira yazar, Hasan el-Basri'nin yanında Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi ilk Mutezilî öncülerin ilahî kader tezine karşılık ilahî adalet tezini geliştirdiklerini ifade etmektedir. Yazara göre, bu yalın haliyle ortaya atılan ilâhî adalet tezi daha sonraki Mutezile ricali tarafından geliştirilmiş, gerek insan fiilleri ve gerekse ilahî fiiller hakkında, irade, kudret, tevellüd, hüsn ve kubh gibi konuları da içerisine alarak derinleştirilmiştir. Yazar bu konuların derinleşmesinde, yabancı din ve kültürlerle yürütülen mücadele, felsefenin İslam dünyasına girişi, ehl-i rey ve ehl-i hadis arasındaki tartışmalar ve siyasî, sosyal ve ekonomik türden daha başka etkilerden bahseder.

Ayrıca, Giriş bölümünde, hüsn ve kubh meselesinin ortaya çıkışıyla ilgili tezler de incelenmektedir. Araştırmacı, bu meselenin, yabancı kaynaklı olduğu, ilahî adalet tartışmasının bir uzantısı olduğu, ehl-i hadise karşı bir tepkiden kaynaklandığı gibi tezleri ele aldıktan sonra, bunun, tek bir sebebe indirgenmekten ziyade hepsinin birlikte ele alınması gerektiğine inanmaktadır. Bunlara ilaveten, Berahime gibi, iyi ve kötüyü bilmede aklın tek başına yeterli olduğunu, vahye ve peygamberliğe ihtiyaç bulunmadığını söyleyen unsurlara karşı dini savunma ihtiyacına marifetullah ile ilgili tartışmaların da hüsn ve kubh meselesinin ortaya çıkışında etkili olabileceği belirtilmiştir.

Kavramsal çerçeveyi belirlerken yazar, ilk dönemde, kader meselesine bağlı olarak yürütülen tartışmanın merkezini, hayır ve şerrin Allah'a izafe edilip edilemeyeceği meselesinin oluşturduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre, bu dönemde iyilik ve kötülük bağlamında kullanılan temel kavramlar, hayır ve şer kavramlarıdır. Keza, hayır ve şerrin kaynağının iki ayrı ilah olduğunu savunan Düalistlere karşı yapılan fikri mücadelede, bu iki kavram, merkezi bir yer işgal etmektedir. Ancak yazar, özellikle Kadı Abdulcebbar'ın eserlerinden hareketle, iyi ve kötü yahut iyilik ve kötülükle ilişkili tüm kavramların hasen ve kabih kavramı içerisinde sınıflandırıldığını söyler. Bu çerçevede yazar, bu temel kavramları ve onların kapsamına giren diğer kavramların tanımlarını vermektedir.

İyilik ve kötülük sorununun, Ahlakî bir Değer Problemi olarak ele alındığı birinci bölümünde hüsn ve kubh meselesi bağlamında Mutezilenin görüşleri incelenmektedir. Bu çerçevede araştırmacı, özellikle Kadı Abdulcebbar'ın görüşlerine yer vermektedir. Buna göre, Kadı Abdulcebbar, akıl ve vahyin fiillere değer kazandırmada bir rolü olmadığını, onların ancak bu değerleri bilmede ve keşfetmede rol aldığını söyler. Araştırmacıya göre, bazı farklı görüşler olmasına karşılık, Mutezile'deki hakim kanaat, fiillerdeki iyilik ve kötülük gibi ahlaki değerlerin dışardan bir değer koyucunun belirlemesiyle olmayıp, onların iyi ve kötü olmalarını sağlayan makul yönlerden kaynaklandığı yönündedir. Bu bağlamda araştırmacı, Kadı Abdulcebbar'ın vücuhlar nazariyesinden bahsederken bunları ayrılanıyla birlikte incelemektedir. Araştırmacıya göre, Kadı Abdulcebbar, ahlakî değerlerin bilinmesi açısından fiilleri ikiye ayırmaktadır. Birinciler adalet, zulüm, nimete teşekkür etmek, emaneti iade etmek gibi hiçbir zaman ve şarta bağlı olmaksızın iyiliği veya kötülüğü değişmeyen temel ahlakî değerler,

ikinciler ise zaman ve şartlara bağlı olarak değişebilen ahlaki değerlerdir. O, birincilerin akılla bilinebileceğini, bunları bilmede vahye gerek olmadığını, vahyin bu alandaki bildiriminin tekit için olduğunu söyler. İkincileri bilmek için ise nazar ve istidlale gerek olduğunu söyler. Bu bağlamda şeriat ve peygamberin bildirimlerini de bu ikincilerin kapsamına dahil eder. Bu ikinci tür fiillerin iyilik ve kötülüğünün zaman ve şartlara göre değişmesine rağmen, değerlerinin yine kendilerinde ortaya çıkan durumlardan kaynaklandığını da hesaba katan araştırmacı, Mutezilenin objektif bir değer ahlâkına sahip olduğu tespitinde bulunmaktadır. Bu görüşleri ehl-i sünnet ile karşılaştıran araştırmacı, bu konuda Eşarî'nin muhalif duruşuna karşılık Maturîdî'nin Mutezile'ye daha yakın bir konuma sahip olduğunu söylemektedir.

Tezin ikinci bölümü, iyilik ve kötülük sorununun ilahî fiiller açısından incelenmesine tahsis edilmiştir. Araştırmacı burada, öncelikle ilahî fiillerin vasıflandırılması ele alır ve ilahî fiillerin vasıflandırılması konusunda Mutezilenin, bilinmeyi bilene kıyas etmek (*el-istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-ğâib*) yöntemini benimsediği tespitinde bulunur. Araştırmacıya göre, Mutezile, ilahî fiillerin ancak olumlu ahlakî değerle vasıflanabileceğini söylemektedir. Bunların başında ise adalet ve hikmet gelmektedir. Mutezileye göre, Allah'ın, âdil ve hakîm olarak vasıflanması, O'nun kötülüğü asla irade etmeyeceği ve yapmayacağı, kendisine vacip olanı terk etmeyeceği ve bütün fiillerinin iyi olduğu anlamına gelir. Mutezile, bu konuda ittifak halindedir. Ancak Allah'ın hangi fiillerinin ihsan ve tefeddül, hangilerinin vacip yahut mübah olduğu noktasında, Mutezile, görüş ayrılığına düşmüştür. Yine Allah'ın, kötülüğe kadir olup olmadığı, aslah ve lütüf olanı yapmasının vacip olup olmadığı konularında görüş farklılıkları tezde inceleme konusu yapılmaktadır. Bu görüşleri ehl-i sünnetin görüşleriyle mukayese eden yazar, ilahî fiillerin, kulların maslahatlarıyla illetlendirilmesi ve Allah için kullanılan vücup kavramına yöneltilen eleştirileri değerlendiren.

Araştırmacıya göre, Mutezilenin, ilahî adalet tezine sıkı sıkıya bağlı kalmış olması, alemin yaratılışından, insanın sorumlu tutuluşuna, dünyada insan ve diğer canlıların çektikleri acı ve ıstıraplardan ahiretteki ceza ve ödüllendirmeye kadar, bütün ilahî fiillerin illet ve maksadını, hangi nedenlerden dolayı kötülük olmadığını açıklamaya sevk etmiştir. Buradan hareketle araştırmacı, Mutezilenin İslam kelimelerini içerisinde kötülük problemine en fazla eğilen ve bu konuda en fazla çözüm önerisi geliştirmeye çalışan kelam okulu olmaları sonucunu doğurduğu tespitinde bulunur. Buna karşılık yazar, Mutezilenin ve Ehl-i Sünnetin görüşlerinin doğurduğu problemleri değerlendirmektedir.

Tezin üçüncü ve son bölümü, iyilik ve kötülük sorununu, insan fiilleri açısından ele almaktadır. Burada Mutezilenin insan hürriyetiyle ilgili görüşleri incelenmektedir. Bu çerçevede araştırmacı Mutezile'nin irade, kudret anlayışlarını inceledikten sonra, insanın eylem hürriyetini ele alır. Yaratma kavramı üzerinde yapılan tartışmalara değindikten sonra, Mutezile'nin, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmayıp, tamamen kendileri tarafından yapıldığı yahut yaratıldığı hakkındaki ileri sürdüğü akli ve nakli delilleri ayrıntılarıyla incelemektedir. Yazar'a göre, Mutezile'nin konuyu izah ederken, insanın iradî fiillerinin, tamamen insanî yeteneklere bağlı olarak meydana geldiği yönündeki ortak insanî

tecrübeyi en önemli dayanak noktası yapmaktadır. Buna ilaveten Mutezile, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı varsayıldığında, sorumluluğa bir temel bulunamayacağını ifade eder. Diğer taraftan bu kabulün, insandan sadır olan kötülükleri de Allah'a izafe etme sonucu doğurduğunu, böyle bir durumda ise Allah'ın diğer kötülükleri de yapmasından emin olunamayacağını, bunun ise vahiy ve peygamberlik, vaad ve va'id gibi konularda şüpheye götüreceği endişelerinden hareket ederler. Yazar bu konuda, bu zamana kadar aktarılan görüşlerin yanında çok yeni şeyler ilave etmektedir. Ayrıca o, Cebriyenin ve Ehl-i Sünnetin endişelerine Mutezile'nin cevapları üzerinde de durur. Bu bölümde araştırmacı, insanı iyilik ve kötülük yapmaya sevk eden güdüler ve sorumluluk gibi konuları da Mutezile açısından inceler.

Araştırmacı, Mutezilenin insan fiillerine ilişkin temel iki endişesinden birinin sorumluluğu temellendirmek, diğerinin ise, Allah'ı kötülüklerden tenzih etmek olduğu tespitinde bulunur. Yazar, ehl-i sünnetin kesp teorisinin karmaşıklığına karşılık, Mutezilenin bu konudaki fikirlerinin tecrübeyi esas alması yönüyle daha anlaşılır, evrenselliğe daha açık olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, Mutezile'nin bu düşüncelerine ilişkin bazı problemleri dile getirdikten sonra, bunların Mutezile'nin kendi sistemi içerisinde ayrıca incelenmesi gerektiğini söyler.

Netice itibarıyla, tanıtımını yapmaya çalıştığımız tezin, Mutezile'nin konu hakkındaki görüşlerini, kendi kaynaklarından ve kendi mantığı içerisinde incelemesi yönüyle, onların görüşlerini daha sağlıklı anlama ve değerlendirmede, yeni araştırmacılar için faydalı olabileceğini söyleyebiliriz

**İbrahim KAPLAN\***

\* **Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı